



УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ

ТАВРИЧЕСКОГО
НАЦИОНАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА
им. В. И. Вернадского

Том 20 (59). № 2
ФИЛОСОФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ

Симферополь
2007

УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ
ТАВРИЧЕСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО
УНИВЕРСИТЕТА им. В. И. ВЕРНАДСКОГО

Научный журнал

Том 20 (59). № 2
Философия. Социология.

Таврический национальный университет им. В. И. Вернадского, 2007

Журнал основан в 1918 г.

ISSN 1606-3715

Свидетельство о регистрации – серия КМ № 534
от 23 ноября 1999 года

Редакционная коллегия:

Багров Н. В. - главный редактор
Бержанский В. Н. - заместитель главного редактора
Ена В. Г. - ответственный секретарь

Редакционный совет серии «Философия. Социология»

Берестовская Д. С., доктор философских наук, профессор
Лазарев Ф. В. (редактор отдела), доктор философских наук, профессор
Рыскельдиева Л. Т., доктор философских наук, профессор
Николко В. Н., доктор философских наук, профессор
Шоркин А. Д., доктор философских наук, профессор

© **Таврический национальный университет, 2003 г.**

Подписано в печать 28.11.2007. Формат 70x100 ¹/₁₆
11,4 усл. п. л. 11,5 уч.-изд. л. Тираж 500. Заказ № 296.
Отпечатано в информационно-издательском отделе ТНУ.
пр. Вернадского, 4, г. Симферополь, 95007

"Учение записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского"

Науковий журнал. Серія "Філософія. Соціологія". Том 18(57). №1.
Сімферополь, Таврійський національний університет ім. В. І. Вернадського, 2007
Журнал заснований у 1918 р.
Адреса редакції: пр. Вернадського, 4, м. Сімферополь, 95007
Надруковано у інформаційно-видавничому відділі Таврійського національного університету
ім. В. І. Вернадського. пр. Вернадского, 4, м. Сімферополь, 95007

ОТ РЕДАКЦИИ

В специальный выпуск «Ученых записок Таврического национального университета им. В.И. Вернадского» вошли материалы международной научной конференции «Человек в контексте современного цивилизационного процесса» (15-17 октября 2007 года, г. Симферополь). Организаторами конференции выступили: Крымский научный центр Национальной академии наук Украины и Министерства образования и науки Украины, Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, Таврический национальный университет им. В.И. Вернадского.

Конференция проводилась в рамках украинско-российского научно-исследовательского проекта «Поиск цивилизационных альтернатив развития», который осуществляется по результатам совместного конкурса НАН Украины и РГНФ-2007 (проект № 29-03/07-03-91300а/Укр). Руководителями проекта являются: с российской стороны - Губин В. Д. (д. филос. н., проф., декан философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, Москва), с украинской стороны - Лазарев Ф.В. (д. филос. н. проф., зав. кафедрой философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского, старший научный сотрудник Крымского научного центра НАН Украины и МОН Украины).

В основе проекта лежит идея о том, что процессы развития современной цивилизации отчетливым образом демонстрируют нарастание глубинных противоречий, в связи с чем в новом свете встает вопрос о глобальных перспективах человеческого существования. Речь идет не просто о том факте, что техногенное воздействие на окружающую среду давно стало во многом неуправляемым и непредсказуемым, в современном мире мы наблюдаем развитие, на первый взгляд, непосредственно не связанных между собой тенденций (климатические изменения, социально-политическая нестабильность в регионах столкновения различных культур, трансформация ценностного сознания и разработка технологий массового манипулирования человеческим сознанием). Однако, при внимательном анализе становится ясным, что эти угрожающие тенденции тесно взаимосвязаны между собой, что они имеют одну основу и в различных перспективах обнаруживают такой образ мира, когда меняется смысл самого факта существования человечества на земле. От человечества как космопланетарного и ноосферного явления мы постепенно переходим к пониманию, выражающемуся в терминах «потерпевших кораблекрушение». Рассматривая данный переход в качестве основной темы исследования, проект предполагает анализ, нацеленный на методологическое прояснение оснований и форм проявления антропологического кризиса в современной культуре, а также поиск альтернативных путей развития цивилизации.

УДК 130.2: 572:008.2

Человек в глобализирующемся мире: стратегемы выживания и возможные модели цивилизационного развития¹

Ф.В. Лазарев

Статья посвящена проблеме выживания современного человечества в условиях глобализирующегося мира. Обсуждая концепции развития мировой истории, автор предлагает собственную интервальную модель цивилизационного развития. В работе подчёркивается, что подобный подход позволит решить важнейшую проблему мировой политики - обеспечить полноценное сосуществование всего человечества.

Ключевые слова: человек, глобализация, выживание, интервальная модель цивилизационного развития.

Если спросить, какая философская проблема является наиболее злободневной в горизонте XXI века, то надо признать, что это, пожалуй, вопрос о **возможных моделях цивилизационного развития человечества**. Как, куда и почему движется современная цивилизация? Способна ли она обеспечить устойчивое существование входящих в нее народов и государств? В чём причина нарастающего антропологического кризиса? Какие сегодня видятся пути общественного развития? Эти вопросы представляют особый интерес не только для теории. К ним приковано внимание политиков, деловых людей, военных и т.п., всех тех, кто в силу своего положения обязан принимать ответственные, стратегические решения. Да и обычный человек не может здесь стоять в стороне: ведь речь идет о мировоззренческих установках и в конечном счете – судьбе любого из нас. В предлагаемой статье предпринимается попытка дать ответ на некоторые из сформулированных выше вопросов.

Приступая к обсуждению вопросов подобного рода, мы, прежде всего, сталкиваемся с такими понятиями, как выживание, прогресс, цивилизация, глобализация и т.п. *Выживание* - это поддержание жизнеспособности социокультурных топосов, обеспечение непрерывного, устойчивого существования социальных систем. Оно предполагает сохранение не только физических параметров жизни на различных ее уровнях, но и, прежде всего, ее уникальности и полноценности. Речь идет о сохранении *качества* той или иной антропологической целостности как *самоценности* во всей полноте ее сущностных определений, в ее самости. Подобно тому, как экологи поставили вопрос о сохранении редких видов животного и растительного царств как бесценного богатства окружающей нас

¹ Работа выполнена в рамках украинско-российского проекта №29 (Постанова Президії національної академії наук України №88 від 30.03.2007 р.).

природы, - подобно этому сегодня мы должны говорить *о сохранении, т.е. естественном выживании исторически сложившихся этносов, народов, духовных движений, учреждений науки, образования, искусства и т.п.* как носителей культурных традиций, духовных ценностей, языка, образа жизни.

Любой субъект выживания всегда существует в конкретных природных и социальных условиях, которые так или иначе влияют на мировоззрение народа, его менталитет, обычаи, на его исторические судьбы. Субъект и эти условия образуют целостную систему, социоприродный интервал. Общность, утратившая связь со своей землей, с изначальной территорией проживания, выключенная из своей "автохтонной" среды обитания, теряет ряд специфических черт, а иногда и то, что составляет его самость. С точки зрения экологии человека это обстоятельство имеет важные практические следствия, особенно когда речь заходит о выборе жизненного пути того или иного народа. Например, в настоящее время в условиях глобализации перед арабским миром стоит мучительный вопрос о путях и стратегиях интеграции в единый цивилизационный процесс. На этом пути есть много соблазнов и исторических ловушек, но откладывать судьбоносные решения уже нет времени.

Выживание предполагает нахождение равновесия, некоей оптимальной сбалансированности между теми или иными социальными группами, между обществом и государством, цивилизацией и природой. В контексте XXI в. возникает новая проблема - как найти тонкую грань между самоценностью того или иного социокультурного мира (например, славянского, арабского или индийского) и его вовлеченностью в процессы глобализации.

Вико, Гегель и Маркс утвердили в европейском историческом сознании мысль, что история - это единый, всемирный и однонаправленный процесс; существуют общие для всех людей и народов законы социального развития. Согласно этой модели, каждая страна, каждый регион пройдут те же ступени исторического восхождения по спиральям прогресса и те же фазы, что и страны, вырвавшиеся вперед. Отсюда появляется теоретически оправданная возможность делить народы на "передовых" и "отсталых", а также убеждать "развивающиеся" страны встраиваться в цепочку "догоняющих". Сегодня стало окончательно ясно, что разрыв между "золотым миллиардом" и развивающимися странами с годами не уменьшается, а усиливается, так что эти страны обречены быть "вечно догоняющими".

В противоположность названной модели исторического развития русский мыслитель XIX века Н.Я. Данилевский предложил принципиально новый подход. Он утверждал, что неверно искать обязательную для всех народов тенденцию движения всей мировой истории хотя бы уже потому, что последняя никогда не была и не является сегодня единым и однонаправленным целым. Скорее наоборот: и в прошлом, и в настоящем мы наблюдаем существование *локальных*, замкнутых в себе и на себя культурно - исторических целостностей, отдельных цивилизаций со своими духовно-нравственными ценностями и смыслами, со своим мировидением и исторической судьбой, со своим временем появления, расцвета и увядания.

Что касается *единой направленности* всего мирового целого как закономерности, прослеживающейся сквозь "возможные миры" отдельных

локальных цивилизаций, то это особый вопрос, к обсуждению которого мы обратимся позднее. Ясно, что ни гегелевский, ни марксистский, ни постмодернистский ответы на этот вопрос сегодня никого не устраивают. В настоящее время можно говорить о трех основных версиях - европоцентристской, глобалистской и интервальной. Против первой выступил уже Данилевский. Она естественным образом сложилась еще в самом начале XIX века, составляя важнейший (хотя и неявный) элемент широко распространенной тогда теории развития человечества. В те времена Западная Европа выступала в качестве передового образца для всех остальных континентов: на нее "равнялись", ей подражали, у нее учились, ее боялись. У "периферийных народов" теплилась надежда: какова Европа сегодня, таковыми будут завтра другие страны и регионы. Существовало убеждение, что Европа не просто "вырвалась вперед", она прокладывает магистральный путь всему человечеству. Европоцентризм при таком понимании, если и присутствует в данной модели, то (как казалось) лишь как следствие исторического положения дела. Такова уж, как говорится, историческая миссия Европы: в силу того, что она вырвалась вперед, быть путеводной звездой для других народов. Другими словами, в модели неявно предполагалось, что дело не в самой Европе как таковой, а в той роли, которую она вынуждена взять на себя в силу сложившегося хода событий мировой истории. Очевидно, что европоцентризм логически вытекал из классической философии истории (Вико, Гегель, Маркс).

В наше время европоцентристская модель служит философским основанием для поддержания господствующей на Западе политической мифологии. Важнейшей составной частью этой мифологии является лозунг "интеграции в Европу". Утверждается, что необходимость последней вытекает из "логики самой истории". Все народы, которые хотят иметь полноценное будущее и хотят идти по пути прогресса, должны встать на путь вестернизации. Так (или примерно это) внушают западные идеологи современному миру.

Между тем, версия развития мировой истории, которая сегодня "в ходу", - это идея глобализации. Если говорить совсем кратко, то суть ее заключается в следующих нескольких допущениях. Во-первых, мир стремительно втягивается в новый виток научно-технологической революции. Никакие границы, никакие "берлинские" или "китайские" стены не могут остановить глобализацию, например, информационного пространства на всех континентах. Радио, телевидение и интернет сегодня не знают границ, информация становится общечеловеческой и общедоступной ценностью. В такой же мере идет проникновение новейшей техники и современных технологий во все регионы и страны. Всякая попытка тех или иных государств или правительств игнорировать эти тенденции означает "выключение" себя из мирового исторического процесса. Налицо признаки глобализации мирохозяйственных связей и экономического партнерства. Во-вторых, с возникновением общемирового информационного пространства начинает складываться общечеловеческое "культурное пространство". Прежде всего, речь идет об идеологической экспансии и небывалом по мощности культурном давлении

США и Западной Европы на другие страны, в особенности на Азию и Африку, на Россию и арабский мир.

Какие отсюда следуют выводы? Прежде всего, что Запад намерен произвести "смену вех": отбрасывается "принцип плюрализма" и многополярности мира и предлагается переход к "принципу монизма" и к стратегии однополярности. Но если мир един, то, спрашивается, какой цвет является для него естественным и единственно правильным? Подразумевается, что ответ должен быть однозначным: "западный". А если "западный", то это значит, что все страны и народы должны постепенно принять западный образ жизни и вытекающие из него нормы и ценности.

Что можно сказать, оценивая эту концепцию? У нее есть своя фактическая, культурная и политическая составляющие. Фактическая сторона вопроса: современная мировая цивилизация быстрыми темпами глобализируется в научно-технологическом и экономическом отношениях и это бесспорно. Отсюда делается вывод об ошибочности плюралистической модели мира и о необходимости принятия монистического мировоззрения. Вследствие такого шага мы должны будем признать универсальность культурных ценностей западного образца и рассматривать глобализм как новую истину современной истории с вытекающими отсюда политическими последствиями. На самом деле во всех этих рассуждениях справедлива только первая посылка (о глобальном характере научно-технического прогресса). Что касается культурного аспекта, то эта посылка верна лишь наполовину, в отношении же третьей составляющей мы можем констатировать только одно: она не только ошибочна, но и представляет угрозу стабильности в мире. Другими словами, перед нами подмена смыслов на основе ошибочного отождествления. Неверно отождествлять глобальность научно-технического прогресса с другими составляющими западного мира, ибо эти последние по природе своей локальны. Всякая попытка представить их как имеющих универсальную значимость и вследствие этого навязать всему миру является далеко идущей ошибкой, ибо наличие инвариантов в одном отношении не исключает существования локальных характеристик в других отношениях.

Интервальная модель развития локальных цивилизаций [1, с. 165-172] позволяет по-новому осмыслить важнейшую проблему современной мировой политики, которая стоит перед большинством стран мира: куда и как двигаться, чтобы обеспечить свое полноценное выживание в потоке истории? До сих пор для всех государств, перед которыми стоит проблема исторического выбора, предлагалась альтернатива: либо на всех порах устремиться в европейскую цивилизацию, либо безнадежно отстать, придерживаясь своих традиционных ценностей. Многим людям, задумывающимся над этой ситуацией, интуитивно ясно, что здесь "что-то не так". Не может быть, рассуждают они, чтобы вековые духовные опоры нации, ее исторические приоритеты, выверенные сотнями лет мучительного развития, мгновенно устарели и подлежали бы разрушению и преодолению. Но, с другой стороны, а как же неумолимый прогресс, который с такой завидностью демонстрирует "сытый" Запад? Разве опыт не свидетельствует, что именно ему удалось в ходе истории наиболее удачно нащупать самые эффективные пути

прогрессивного развития? А если это так, то остается только одно: совершить радикальный поворот к западному образцу цивилизации. Это касается и азиатских стран, и Африки, и всего арабского мира. Не является здесь исключением и Россия. На Руси этот вопрос, так или иначе, обсуждается давно, начиная с Чаадаева и Киреевского, с западников и славянофилов. Одни предлагали "интегрироваться" в Европу, другие говорили о самобытности пути развития русской цивилизации, о ее особых мессианских задачах в истории.

Славянофилы обращали внимание на то, что в Европе наряду с подлинными, бесспорными достижениями имеют место и негативные явления, неприемлемые для других цивилизаций. В этом контексте часто говорили о "мещанском" сознании, о потребительстве, бездуховности, отчуждении, ориентационном кризисе и т.п. Особенно глубоко внутренние болезни западной цивилизации с точки зрения гуманистических идеалов проанализировали философы экзистенциального направления. За последние полстолетия прибавилось много других пороков, характерных для западного мира: гримасы "массовой культуры", рост насилия, агрессивности, деструктивности, преступности, экологических и прочих катастроф. Сегодня мы можем прямо говорить о слишком дорогой цене, которую заплатила западная цивилизация за научно-технический прогресс. Может быть, другим цивилизациям, которые встают сегодня на путь ускоренной научно-технической революции, следует учесть негативные уроки Запада и не повторять его ошибок, избежать его подводных камней и ям, не копировать слепо западный образ жизни?

Интервальная модель исторического развития опирается на три исходные посылки:

1). Каждый объект (в том числе и всемирная история) представляет собой многомерную конфигурацию, состоящую из множества отдельных целостностей (интервалов). Каждая такая целостность включает в себя как *внутриинтервальные* свойства и отношения, так и *инвариантные*, которые являются общими для всех интервалов. Традиционная модель также признавала, что в каждом объекте имеются как общие, так и единичные, специфические свойства. Но при этом предполагалось, что только общие характеристики могут быть существенными и определяющими.

2). Во все времена пространство всемирной истории распадалось (и распадается до сих пор) на некоторое множество относительно самозамкнутых, локальных цивилизаций со своими системами ценностей, смыслов и стратегий выживания, своими темпами и направленностью исторического времени.

3). Каждая локальная цивилизация включает в себя как специфические внутриинтервальные черты, так и общечеловеческие. Последние служат объективным основанием для продуктивного взаимодействия и сотрудничества народов, государств, цивилизаций.

У других народов сегодня есть великолепная возможность учиться на негативных уроках истории западного мира, ошибках и исторических просчетах, чтобы избежать тех опасностей, которые подстерегают каждого, кто пойдет, слепо следуя по стопам данной цивилизации. У Запада надо взять только то, что носит универсальный, общечеловеческий, инвариантный характер, и решительно отвести все, что вытекает из специфических западных условий и факторов. Разумеется,

«специфическое» - это не обязательно ошибочное, но оно может не сопрягаться с ценностями других цивилизаций. Поэтому лозунг "Вперед, в Европу" не только *не состоятелен* в философском, но и *опасен* в культурном и политическом отношениях. Эта опасность двоякого плана: во-первых, утрата своей автохтонной культурной идентичности, своих национальных корней и исторической почвы и, как следствие, духовная деградация, во-вторых - опасность вновь повторить все перипетии эволюции западного мира с его взлетами и падениями, с его трагическими разломами, войнами и кризисами. Между тем, есть другой путь, связанный с преимуществом более позднего вступления в научно-технологическую гонку: ни в чем не отступая от своих собственных культурных ценностей, идти вперед своей дорогой, учась всему ценному у других цивилизаций, но, не повторяя при этом ошибок. Исторический опыт Японии и некоторых юго-восточных стран, которые так бережно сохраняют свои традиции, свидетельствует о том, что подобная установка вовсе не является утопией. Надо понять одну простую истину: в западном пути развития есть как общечеловеческие элементы, так и специфические для данной цивилизации. Это специфическое не следует выдавать за глобальный образец [2].

Выживание связано с управлением, с наличием соответствующей *стратегии*, которая предполагает осмысленность и осознанность действий, опору на тот или иной интеллектуальный потенциал. Простейшим рациональным основанием здесь служит *рассудок*. Особенность последнего в том, что он всегда ограничен своим узким горизонтом. Он действует рационально, но целесообразность носит здесь ситуационный характер, т.е. имеет оправдание лишь с точки зрения данных условий и обстоятельств. Сплошь и рядом получается, что то, что оказывается разумным в местном, локальном масштабе, становится неоправданным или даже ошибочным с точки зрения более широкого целого. Рассудок не способен посмотреть на ситуацию с разных сторон, поэтому такая стратегия часто оказывается проигрышной в конечном итоге.

Более глубокое интеллектуальное основание стратегии – *разум*. Речь идет о способности выстраивать иерархию целей и интересов, об умении видеть не только локальные, внутриинтервальные проблемы, но и их место в рамках более широкого целого. Чем, например, взрослый отличается от ребенка в понимании той или иной конкретной жизненной ситуации, того или иного поступка? Тем, что он видит возможные последствия данного момента, другие его измерения. Разум, таким образом, многомерен. Наконец, можно говорить о стратегии, которая строится на потенциале *мудрости*. Мудрость предпочитает взгляд на происходящие события и существующие проблемы с точки зрения высших ценностей и коренных целей, с учетом таких категорий, как гуманизм, справедливость, добро, гармония и др. Мудрость предполагает сочетание жизненного плана с трансцендентным, частных интересов с общечеловеческими. Потребность строить стратегию выживания на такой основе резко возрастает в наше время. Общепланетарная стратегия прежде всего предполагает принятие гуманистических принципов мирного сосуществования людей и народов на планете, их ответственность за свое историческое будущее. Но идея универсального гуманизма немыслима сегодня вне

качественно иного подхода к потенциалу человека, как существа духовного и универсального.

В течение многих тысячелетий мудрость служила *искусством выживания* людей, групп, этносов, государств, цивилизаций. С помощью мудрости люди вырабатывали различные стратегии, обеспечивающие устойчивое существование в условиях нестабильного мира, шла ли речь о постоянных природных катастрофах или о нестабильности больших и малых геополитических систем. Искусство выживания в те или иные периоды истории прежде всего представляло собой определенную совокупность *стратегем*. Такими стратегемами были, например, принцип добрососедских отношений, («трубка мира»), принцип компромисса в конфликтной ситуации, принцип «мирного сосуществования», искусство диалога, принцип обратной связи, принцип доверия, верность договорам, осуждение вероломства и т.п. Важную роль в поддержании устойчивого существования играла, например, стратегема *союза* (союза людей, племен, княжеств, государств), обеспечивающая возможность совместной обороны, взаимопомощь в трудные, кризисные ситуации, чувство защищенности, веры в свои силы и т.п. Искусство выживания предполагало и выработку соответствующих этических норм и принципов - преданность своей родине, честность, самопожертвование, героизм, умение пренебречь в минуту опасности личными интересами во имя коллективных. Самосохранению этноса всегда служили культурные традиции и общие мировоззренческие убеждения, например, стратегема уважения к традиции, уважение к памяти предков и уважение к старшему поколению, как носителю исторической памяти рода и мудрости.

Сегодня к традиционным стратегемам должны быть добавлены новые, отражающие качественно новую историческую ситуацию, с которой столкнулось человечество во второй половине XX в. Речь в первую очередь идет о *глобальных проблемах* современной цивилизации. Начиная с 60-х годов, учеными активно разрабатываются модели и принципы выживания цивилизации в условиях нарастающей социальной, экологической и общепланетарной нестабильности. Очевидно, что сапиентность человека возлагает на него особую ответственность за жизнеспособность социальных форм бытия и за биоразнообразие природы в целом. Прежние стратегемы выживания были нацелены на поддержание жизнеспособности и устойчивого, полноценного существования тех или иных исторических целостностей людей. Новые стратегемы касаются выживания человечества как целого.

Одна из центральных стратегем *выживания* человечества сегодня – осознание его исторической ответственности «за жизнь как таковую, за судьбу всего живого, за судьбу биосферы» [3, с. 51]. Осознанием такого понимания может стать принцип священности Жизни: "для человечества ничего не должно быть более важного, более значительного, более дорогого, более почитаемого, более любовно хранимого, более нерушимого, чем живое, чем Жизнь"[3, с. 51]. Этот принцип *"...отражает глубинные, стратегические интересы человека и человеческого общества. Принцип необходим также как некий итог горького опыта, морального разлома, вызванного в целом трагической мировой*

историей, перенасыщенной бесконечными войнами и кровопролитиями, как формула, результирующая духовные искания совестливых людей в тревожном предчувствии надвигающейся катастрофы” [3, с. 51].

Вторая стратегема выживания связана с пересмотром понятия прогресса. Идея *прогресса* очевидным образом включала в себя две составляющие - качественную и количественную. При этом качественный рост был неотделим от количественного. Однако понятно, что количественный рост, - о какой бы сфере человеческой жизнедеятельности ни шла речь - не может быть безграничным, особенно это касается таких параметров, рост которых подчиняется экспоненциальному закону. На каком-то этапе экспонента неизбежно должна переходить в S-образную кривую. Во многих случаях в наиболее важных сферах человеческой жизнедеятельности безудержный рост вел к кризисным ситуациям уже в ближайшей перспективе. Впервые эта проблема была подвергнута специальному исследованию учеными, объединившимися вокруг «Римского клуба», возникшего в 1968 году по инициативе Аурелио Печчеи. Ученые были озабочены теми кризисными тенденциями, которые просматривались в развитии современной цивилизации. В 1970 г. группа ученых во главе с Д.Медоузом и Дж. Форрестером осуществила компьютерное моделирование некоторых из этих тенденций. Результаты этого анализа были представлены «Римскому клубу» в виде доклада «Пределы роста». В процессе моделирования авторы проследили взаимосвязь таких факторов, как население Земли, производство продуктов питания, промышленное производство и окружающая среда.

В каком-то смысле этот доклад стал поворотным в понимании целого ряда ключевых категорий философии истории, хотя сам по себе он отнюдь не претендовал на философский аспект проблемы. Анализ эволюции человечества как *целого* имеет свою специфику. Последняя в первую очередь связана с категорией меры как некоего абсолютного *предела* роста количественных показателей. Любая попытка людей преступить эту меру неминуемо ведет к глобальной катастрофе. В свете этого фундаментального обстоятельства необходимо пересмотреть такие категории как *развитие, прогресс*, связав их с категориями другого ряда - устойчивость, выживание, стабильность, кризис, катастрофа, распад и т.п. Осознание идеи меры как абсолютных пределов в саморазвертывании цивилизации на практике означало незамедлительную переориентацию в ценностях и глобальных целях человечества. Эти последние должны быть так переопределены, чтобы создать условия "экологической и экономической стабильности", позволяющей достигнуть "состояния глобального равновесия" [4]. Идеи, высказанные в докладе, в дальнейшем были развиты дальше и конкретизированы во многих направлениях в таких докладах, как «Человечество у поворотного пункта» (1974 г., руководители проекта - М.Месаревич и Э. Пестель), «Цели для человечества» (1977 г., руководитель проекта - Э.Ласло), «Маршруты, ведущие в будущее» (1980 г., руководитель проекта - Б. Гаврилишин), «Пересмотр международного порядка» (1980 г., руководитель проекта - Я.Тинберген) и др. Все эти доклады объединяло желание обратить внимание общественных и правительственных кругов ведущих стран мира на исключительную важность новых угроз для цивилизационного

развития человечества. Для всех них характерен был также новый, собственно *сапиентный* подход к исследованию сложившейся в мире ситуации и возможных выходов из нее. Суть этого подхода заключалась в соединении сложного многофакторного и многовариантного анализа с принципом исторической вменяемости человека как участника мирового исторического процесса. Научный разум обретает здесь новое качество: *он становится этически нагруженным, берущим на себя бремя исторической ответственности перед будущими поколениями.*

Если обратиться к модели, предложенной Месаревичем и Пестелем, то последняя включает в себя три ключевые идеи:

- новый взгляд на человечество как на общепланетарную мировую систему, имеющую *многоуровневый* иерархический характер (среди таких уровней выделяются геофизический, экономический, социально-политический, институциональный, культурный и др.);

- разработка понятия "органического роста" как такого системного развития целого, при котором ни одна подсистема не может измениться в ущерб другой;

- новое ключевое понятие "стратегия выживания человечества", которое приходит на смену идее "бесконечного прогресса" и смысл которого заключается в том, чтобы перейти к такому дифференцированному развитию различных регионов общемировой системы, которое обеспечило бы достижение гармоничного сбалансированного существования всего человечества.

Благодаря усилиям участников "Римского клуба" стала вырисовываться еще одна новая стратегема выживания человечества перед лицом глобальных угроз. В 1983 г. создается Международная комиссия ООН по окружающей среде и развитию (МКОСР) "Наше общее будущее". В 1987 г. на сессии Генеральной Ассамблеи ООН был представлен доклад этой комиссии, в котором была предложена долгосрочная стратегия в области охраны природной среды. В докладе была выдвинута идея "устойчивого развития", под которым понималось «... такое развитие общества, при котором удовлетворение потребностей нынешних поколений не должно ставить под угрозу возможности будущих поколений удовлетворять свои потребности» [5, с. 50]. С точки зрения философии истории, в предложенной концепции *впервые осуществляется синтез идеи прогресса и категории выживания в понятие "устойчивого развития"* (sustainable development).

Состоявшаяся в 1992 г. в Рио-де-Жанейро Конференция ООН по проблемам окружающей среды и развитию ("Рио-92") представляла собой важный шаг на пути формирования концепции *устойчивого развития общества*. На Конференции был принят план действий «Повестка дня на XXI », основанный на идее экономического, социального и экологического сбалансированного развития человечества на ближайшую перспективу. С этого момента начинает складываться новая общепланетарная доктрина - доктрина "нового международного экологического порядка", призванного обеспечить создание таких условий среды обитания, которые бы позволили стабильно жить и развиваться как отдельным людям и народам, так и всей планете во всем ее биоразнообразии. Претворение в жизнь плана действий предполагало глубокую трансформацию целей и ценностных

ориентаций планетарной цивилизации. Следует отметить, что разработка указанного комплекса идей и стратегем выживания человечества была бы невозможна без стихийного или сознательного применения новой методологии, нового сапиентного мышления. Удивительно то, что мудрую озабоченность ближайшим будущим человечества проявила горстка мыслителей-энтузиастов, а не правительства и парламенты ведущих стран мира. Лишь позднее благодаря авторитету ООН этими вопросами начинают заниматься государственные структуры и то вяло и как бы нехотя. Политическим лидерам явно не хватало и не хватает до сих пор государственной и общепланетарной мудрости. Вообще, как можно заметить, мудрость в качестве особого феномена культуры исторически может обнаруживать себя на трех уровнях - повседневном, локально-цивилизационном и общечеловеческом. В наше время общечеловеческий уровень все чаще и чаще выходит на передний план. Если в связи с этим в полной мере принять во внимание тот факт, что в прежние времена проблемами выживаемости с точки зрения их осмысления и выработки соответствующих стратегем занимались мудрецы, то становится ясно, что и новые глобальные проблемы требуют обращения к сапиентным интеллектуальным ресурсам. Между тем, следует еще раз подчеркнуть, что сфера стратегических исследований и выработка адекватных решений предполагает сочетание традиционных научных практик с качественной иной методологией многомерного видения реальности. К сожалению, такая методология все еще находится в стадии становления. Значительный опыт, который накоплен в этой сфере, что можно видеть хотя бы на примере "Римского клуба", до сих пор по-настоящему не осмыслен в философском отношении. Однако если учесть, что наука и философия, внося решающий вклад в развитие ныне существующей европейской цивилизации, подошли в некоторых важных отношениях к исчерпанию своего познавательного потенциала, то приходится признать, что сегодня не существует другого резерва в культуре, как возможности сапиентного мышления. Наука становится все более специализированной. Очевидно также, что и те философы, которые свели все проблемы человеческого существования к "текстам" и к игре "в тексты", к фантомам виртуального бытия и к симулякрам гиперреальности, вряд ли способны разумно осмыслить сложнейшие проблемы современного мира и предложить адекватные решения. В этом же контексте можно высказать чувство неудовлетворенности и в отношении исторической науки.

Похоже, историкам невдомек, что в конечном счете самые глубинные события истории вызревают и совершаются *в умах и сердцах людей*, ибо их исток – менталитет народа, общественные настроения, незаметно происходящие изменения в национальной идентичности.

Между тем, можно сказать: сегодня мы достигли такой точки (ее можно назвать точкой бифуркации), когда характер эволюции отдельных стран, так же как и развитие *всего человечества* определяется уже не только привычными "большими процессами" (политические противостояния, фундаментальные экономические и геополитические интересы сверхдержав, технологический прогресс и прочие), но и "мелочами" (с точки зрения историков), такими как умение вести диалог, признавать правоту оппонента, зрелостью и цельностью мировоззрения, системой

ценностей, доминирующей у молодежи, и, наконец, тем, захотим ли и сумеем ли быть мудрыми в решении судьбоносных вопросов. Именно такие *человеческие качества* выдвигаются сегодня на первый план.

С этой точки зрения XXI век, как он разворачивается в своем первом десятилетии – век краха всех ожиданий, обозначенных в период подготовки к встрече нового тысячелетия. Ждали всеобщего мира – получили десятки локальных (и не локальных, если говорить о терроризме) войн; ждали прогресса в сохранении природы Земли – получили тотальное уничтожение лесов бассейна Амазонки (легких планеты) и тысячи других подобных "экологических подарков"; ждали победы над болезнями – получили появление новых неизученных эпидемических заболеваний... Перечень можно продолжить, однако главная проблема - почему? Почему движение вперед по времени оборачивается для людей Земли в массе своей регрессом в сфере благополучия, счастья, уверенности в завтрашнем дне? Больше того, ученые утверждают, что к 2040 году технологическое влияние на атмосферу, климат и природные ресурсы достигнут таких масштабов, что можно будет говорить о необратимой экологической катастрофе.

Но, может быть, построить основанные на мудрости, отношения с Землей, на которой мы живем, не отказавшись от благ современной цивилизации и свободы, которую она дает человеку, невозможно? История свидетельствует – это вполне достижимо. Пример – послевоенная Европа. Пережившие ужас Второй мировой войны, умудренные ее жутким опытом, люди во многих государствах Европы смогли постепенно так наладить свою экологию, свое здравоохранение, социальное обеспечение и выстроить взаимоотношения с соседями, что в принципе (несмотря на известные существующие проблемы) Европа может быть в некоторых отношениях примером прогресса. Но, увы, это касается только послевоенной Европы ушедшего столетия. Новое поколение, не знавшее горьких уроков Второй мировой, вновь переходит к примитивной потребительской модели, индивидуализму и так называемому "принципу отказа от бесплодных размышлениях об абстрактных истинах" (что означает, по существу, отказ от самой возможности обрести мудрость). Можно прогнозировать, что при доминировании в обществе такой модели житейского мировоззрения государства Европы вновь перейдут к социальным построениям, ставящим целью получение сверхприбылей за счет эксплуатации других стран.

Но естественно задать вопрос – а как же иначе выжить человеку Европы, если потребности растут, а ресурсы ограничены?

Вот здесь и необходима мудрость, - политиков, бизнесменов, ученых, журналистов, общественных деятелей. Проблема слишком серьезна, чтобы к ней относиться легкомысленно. Проблема стоит не так: "Захватить, удовлетворить свои потребности, чтобы жить лучше", а "Ограничить потребности, чтобы сохранить – себя, государство, наконец, человечество". При этом существует известный парадокс – разумное ограничение потребностей, в конечном счете, доставляет человеку больше счастья и удовлетворения, чем потакание любой прихоти. Впрочем, здесь требуется специальный разговор, ибо речь в данном случае идет не о затягивании поясов и не о бюргерском принципе экономии на всем, а о более

глубокой проблеме: выстраивании такой иерархии мотивов поведения, таком самостроительстве личности, которое действительно обеспечивает выживание человечества и гармонизацию его отношений с природой и самим собой.

Список литературы

1. Лазарев Ф.В., Аль Факи Мохамед Фадель Ахмед. Между Востоком и Западом: куда идет мировая история? // Культура народов Причерноморья. – Симферополь, 2001, № 20. – С. 165-172.
2. Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. - М., Алгоритм, 2000.
3. Долмагова Н.В., Джумок Г.А., Захарчук Л.М., Таланов В.М. Принцип священности жизни и экологическое образование // «Творческое наследие Вернадского и современность». («Вернадские чтения»).- Донецк: Дон НТУ, 2003, с. 51.
4. Медоуз Д.Х., Медоуз Д.Л. и др. Пределы роста. Доклад по проекту Римского клуба. – М., изд-во МГУ, 1991.
5. Наше общее будущее. Доклад Международной комиссии по окружающей среде и развитию (МКОСР). – М.: Прогресс, 1989, с. 50.

Лазарев Ф.В. Людина у світі, що глобалізується: стратегемы виживання й можливі моделі цивілізаційного розвитку

Стаття присвячена проблемі виживання сучасного людства в умовах світі, що глобалізується. Обговорюючи концепції розвитку світової історії, автор пропонує власну - інтервальну модель цивілізаційного розвитку. У роботі підкреслюється, що подібний підхід дозволить вирішити найважливішу проблему світової політики - забезпечити повноцінне співіснування всього людства.

Ключові слова: людина, глобалізація, виживання, інтервальна модель цивілізаційного розвитку.

Lazarev F.V. The person in the globalized world: survival strategies and possible models of civilizations development

The article is devoted to a problem of a survival of modern humankind in the conditions of the globalized world. Discussing concepts of development of world history, the author offers own - interval model of civilizations development. In work, it is underlined, that the similar approach will allow to solve the major problem of world politics - to provide high-grade coexistence of all humankind.

Keywords: the person, globalization, a survival, interval model of civilizations development.

Поступило в редакцию 11.09.2007

УДК 161.2

СВЕРХЧЕЛОВЕК КАК АЛЬТЕРНАТИВА СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ²

В.Д. Губин

В представленной работе рассматривается феномен сверхчеловека в качестве альтернативы современному массовому человеку. Подчеркивается, что в истории человечества существовало и существует два типа людей подобного сверхъестественного рода – от природы, и от духа. Современная цивилизация, породившая человека толпы, нуждается в воспитании сверхчеловека второго типа.

Ключевые слова: сверхчеловек, современная цивилизация, личность.

Человек является сверхъестественным, потому что он не результат естественной эволюции, которая создает только биологические предпосылки. Потому что для него необходимым является второе рождение. Потому что основополагающие феномены его существования – любовь, вера, ум, долг, свобода – вещи сверхъестественные. Нет в природе таких законов, по которым должны любить друг друга или жить по совести. Но есть особая разновидность сверхъестественного человека – сверхчеловек.

В нем воплотилась мечта человечества о благой силе и мудрости. О такой степени могущества, которая доступна только редким, избранным людям. Сверхчеловек и по сегодняшний день остается высоким, недостижимым идеалом. Идея сверхчеловека значительно древнее своего ницшеанского аналога. Сверхчеловек – это мудрец, полководец, святой, основоположник религии, гений в искусстве. К людям, обладающим теми или иными чертами сверхчеловека, относили Моисея, Будду, Иисуса Христа, Пифагора, Сократа и Платона, Александра Македонского, Моцарта, Наполеона, Шекспира и др.

Сверхчеловеческое обычно понимают, во-первых, как деятельность, основанную на сверхчеловеческих способностях, и, во-вторых, как особый способ бытия, предполагающий радикальное изменение антропологической меры, выход за рамки «человеческой точки зрения». Мы рассмотрим только второй аспект феномена сверхчеловека, потому что никаких серьезных выводов и обобщений нельзя сделать, анализируя необыкновенные способности: абсолютный слух, феноменальное зрение, необычайная способность воображения и т.д.

Сверхчеловеческое в индивиде может иметь природное и духовное происхождение. В данной статье мы хотели бы остановиться только на природных истоках сверхчеловеческой личности. Сверхъестественный человек вышел из

² Работа выполнена в рамках украинско-российского проекта №29 (Постанова Президії національної академії наук України №88 від 30.03.2007 р.).

природы, руководствуется законами культуры, Но в нем осталось сильное природное начало и при сверхчеловеческом развитии личности это начало может развиваться в весьма причудливые и даже страшные формы.

Сверхчеловеческие черты личности, данные от рождения, от природы, или развитые в самом раннем возрасте – это необычно сильная воля, храбрость, агрессивность, упрямство, развивающиеся чаще всего в ущерб интеллекту. Такие черты проявляются в политике, в военном деле, в криминальной среде. Вовсе не истинно великие люди, писал Шопенгауэр, оказываются теми историческими деятелями, которые, умея руководить и править массой человечества, выступают борцами в мировых событиях. Для этого пригодны люди с гораздо более ограниченным умом, но с большей твердостью, решительностью и устойчивостью воли, которые не могли бы даже возникнуть вместе с очень высоким интеллектом. Интеллект просто мешает воле. Во многих людях мы встречаем сильную, т. е. решительную, отважную, стойкую непреклонную, своенравную и страстную волю в соединении с очень слабым и несостоятельным рассудком. И как раз этим они иногда приводят в отчаяние тех, кто имеет с ними дело, так как воля подобных людей остается недоступной ни для каких доводов и представлений. Мы, оспаривая мнение какого-нибудь человека с помощью доводов и рассуждений и прилагая всяческие усилия к тому, чтобы убедить его, в уверенности, что мы имеем дело только с его рассудком, – замечаем, наконец, что он не хочет понимать и что мы, таким образом, имеем дело с его волей [1, с. 186 – 187].

Интеллект заставляет колебаться, прежде чем принять решения, прикидывать, взвешивать и только мешает в тех случаях, когда нужно принимать мгновенно действовать, полагаясь на чутье, инстинкт, на изоощренную интуицию, которой природа щедро одарила животных и сильно обделила человека. Интеллект, вмешиваясь в поступки людей, руководя ими, очень часто делает невозможным достижение цели, пугая роковыми последствиями, предлагая бесчисленные варианты, и не решаясь остановиться ни на одном.³

Как в художественной, так и в философской литературе отношение к таким «великим личностям» либо восторженное, признающее важность и необходимость существования такого рода индивидов, либо резко отрицательное. В статье «Что такое искусство?» Лев Толстой, говоря о «наглости» и всевозможных «пакостях и гадостях» современных декадентов, символистов, эстетов, которых он с простодушною бранью сваливает в одну кучу, называет Ницше «пророком» этих «пакостников». И тут же замечает, что «идеал сверхчеловека есть в сущности

³ «...Все непосредственные люди и деятели потому и деятельны, что они тупы и ограничены. Как это объяснить? А вот как: они вследствие своей ограниченности ближайшие и второстепенные причины за первоначальные принимают, таким образом скорее и легче других убеждаются, что непреложное основание своему делу нашли, ну и успокаиваются; а ведь это главное. Ведь чтоб начать действовать, нужно быть совершенно успокоенным предварительно и чтоб сомнений уж никаких не оставалось. Ну а как я, например, себя успокою? где у меня первоначальные причины, на которые я упрусь, где основания? Откуда я их возьму? Я упражняюсь в мышлении, а следственно, у меня всякая первоначальная причина тотчас же тащит за собою другую, еще первоначальнее, и так далее в бесконечность. Такова именно сущность всякого сознания и мышления» (Достоевский Ф.М. Записки из подполья).

старый идеал Нерона, *Стеньки Разина*, Чингиз-хана, Робер Макера, *Наполеона* и всех их соумышленников, приспешников и льстецов» [2, с. 202, 203].

У Достоевского, напротив, Раскольников рассуждает о необходимости преступлений в истории, о людях, которые на эти преступления решаются и тем самым двигают историю вперед. «Если бы Кеплеровы, Ньютоновы открытия, вследствие каких-нибудь комбинаций, никоим образом не могли стать известными людям иначе, как с пожертвованием жизни одного, десяти, ста и так далее человек, мешавших бы этому открытию, или ставших бы на пути, как препятствие, то Ньютон имел бы право, и даже был бы обязан... *устранить* эти десять или сто человек, чтобы сделать известными свои открытия всему человечеству... Далее... все законодатели и установители человечества, начиная с древнейших, продолжая Ликургами, Солонами, Магометами, Наполеонами и так далее – все до единого были преступники уже тем одним, что, давая новый закон, нарушали древний, свято чтимый обществом и от отцов перешедший, и уж, конечно, не останавливались и перед кровью, если только кровь (иногда совсем невинная и доблестно пролитая за древний закон) могла им помочь. Замечательно даже, что большая часть этих благодетелей и установителей человечества были особенно страшные кровопроливцы. Одним словом, я вывожу, что и все, не только великие, но и чуть-чуть из колеи выходящие люди, т. е. чуть-чуть даже способные сказать что-нибудь новенькое, должны по природе своей быть непременно преступниками – более или менее, разумеется. Иначе трудно им выйти из колеи, а оставаться в колее они, разумеется, не могут согласиться, опять-таки *по природе своей*, а, по-моему, так даже и обязаны не соглашаться» [3, с. 248 – 249].

Мы действительно видим сплошь и рядом, что великие люди в политике, в истории – это очень часто откровенные и циничные преступники. Но почему-то одних история называет "великими завоевателями", а других "великими убийцами". Гитлер уничтожил огромное количество людей, но разве Александр при завоевании Азии уничтожил меньше? Но почему же эти деяния не признаются геноцидом? История знает немало примеров, когда уничтожались целые народы.

И мы очень часто читаем, что политика не этика, она имеет свои законы, не зависящие от законов нравственных, что «для развития великих и сильных характеров необходимы великие общественные несправедливости» (К.Н. Леонтьев). Политика имеет свою мораль, которая оправдывает рабство, насилие и деспотизм, если их ценой покупается государственная и национальная крепость. «Хорошие люди нередко бывают хуже худых. Личная честность, вполне свободная, самоопределяющая нравственность могут *лично же* и нравиться, и внушать уважение, но в этих непрочных вещах нет *ничего политического, организующего*. Очень хорошие люди иногда ужасно вредят государству, если политическое воспитание их ложно, а Чичиков и городничие Гоголя несравненно иногда полезнее их для целого» [4].

Но вопрос о роле зла в истории, которое творят великие личности, о нарушении законов морали и человечности, которые они попирают, чтобы добиться своих целей – вопрос сложный и запутанный. И вряд ли достаточно ограничиться суровым осуждением последних, как это делал Л. Толстой. Животное начало,

агрессивность, биологическая сила и энергия для человека также естественны и необходимы как кротость, любовь к ближнему, смирение. Наряду со святыми Антоний Падуанским, Франциском Ассизским, Сергием Радонежским, мучеником Христофором существовали Тамерлан, Юлий Цезарь, Иван Грозный, Петр Первый и много других «героев», топивших в крови народы и города и делавших историю, перекраивающих мир.

Ярким пример такой двойственности – сам Ф. Ницше, философски обосновавший учение о сверхчеловеке. С одной стороны, он доказывает, что человек должен бороться с животным началом в себе, что пока кто-либо стремится к жизни, как к какому-то счастью, он еще не поднял взора над горизонтом зверя, и вся разница лишь в том, что он более сознательно стремится к тому, чего зверь ищет слепым инстинктом. Но ведь так живем мы, полагает Ницше, все значительную часть нашей жизни: мы не выходим обычно из животного состояния, мы сами – звери, осужденные, по-видимому, на бессмысленное страдание.

Но, с другой стороны, именно животного начала нам не хватает, мало кто решается жить на свой страх и риск, рискнуть собственной жизнью и судьбой, для того, чтобы чего-нибудь добиться. Мы знаем, например, немало представителей крупного бизнеса, как на Западе, так и в России, талантливых предпринимателей, создавших, в конце концов, свои промышленные и финансовые империи. В основном это хищники, люди цельной, звериной породы, не отвлекающиеся ни на какие интеллектуальные тонкости и проблемы, целенаправленно и упорно идущие вперед, к прибыли, к власти, к господству. Но вряд ли кто рискнет отрицать, что без этих людей не было бы ни современной промышленности, ни развитой банковской и финансовой системы. К тому же, крупные частные собственники – единственная сила, ограничивающая власть государства, его тоталитарные поползновения.

Там же, где преобладает интеллектуальное начало, оно подавляет инстинкты, чутье, «дионисийские» страсти и прозрения. Мало кто может, бросив поводья, довериться божественному зверю в нас. Мы, писал Ницше, скорее, ручные *звери*, являющие собой постыдное зрелище и изо всех сил старающиеся свой позор скрыть моралью. «Европеец прикрывается *моралью*, потому что он стал больным, бессильным, увечным зверем, ему есть резон быть “ручным”, ибо он являет собой нечто уродливое, недоделанное, немощное, неуклюжее. Свирепость хищника не нуждается в моральных одеяниях, они нужны лишь стадному животному, чтобы скрыть свою невыразимую посредственность, свой страх и свою скуку от самого себя. *Европеец рядится в мораль* – признаем это честно! – как во что-то более благородное, значительное, важное – “божественное”»[5, с. 478.].

Христианская мораль, полагает Ницше, как и социалистическая, приручает человека, делает его домашним животным, слабым и увечным, убивает в нем дионисийский дух. «Во все времена существовало желание изменить людей к «лучшему» – «улучшение» человека главным образом и называли моралью. Но под этим словом скрывались вещи, совершенно различные по своей тенденции. «Улучшением» именовалось, во-первых, *укрощение* человека-зверя и, во-вторых, *выведение* определенной людской *породы*: лишь данные зоологические термины точно отражают реальности, о которых типичный «улучшатель» нравов, священник,

разумеется, ничего не знает, *не желает* знать... Называть укрощение зверя его «улучшением» – это звучит как издевательство. Кто бывал в зверинце, едва ли поверит, что звери там могут измениться к «лучшему» [6, с.571–572].

Животное, звериное начало в человеке во все века и подавлялось, изгонялось и культивировалось, почиталось. Человек не только «Божья тварь», не только «человек Божий», но и «Божий зверь». В этом народном сочетании слов, писал Д. Мережковский, по-видимому, столь обычном, естественном, не чувствуется ли какая-то, все еще неиспытанная тайна, какая-то странная, все еще неразрешенная загадка. [7, с. 98.]

Древние греки превращали бога-человека в бога-зверя. Члены человеческого тела так соединяются, переплетаются с членами животных, даже растений – Великого Пана с Козлом, Пазифаи с Быком, Леды с Лебедем, Дафны с Лавром, что трудно иногда решить, где именно в человеке кончается человеческое, божеское и начинается зверское, животное, даже растительное: одно в другое переходит, одно переливается в другое, как отдельные цвета в радуге.

И у египтян странные боги, изваянные из черно-блестящего, неистребимого гранита, эти полулюди, полужвери – тела человеческие с головами кошек, собак, крокодилов, копчиков, или звериные тела сфинксов с человеческими лицами, с тончайшими и одухотвореннейшими улыбками, какие являлись когда-либо на лице человеческом. Они нашему европейскому взгляду кажутся только чудовищными идолами.

В древних религиях, полагал Розанов, Бога надо искать в животном, в жизни, искать его как дающего жизнь. Постоянная перепутанность животного и человека в Боге в восточных религиях сказалась, в конце концов, и в Вифлееме, в его таинственных стадах, его волхвах, звезде, в Богочеловеке в яслях. Ветхий завет – трансцендентно-мировой, космический. Новый только морален, слишком слаб и односторонен. Египтяне с их обоготворением животных, иудеи с их ритуально-торжественным воспеванием плотской любви, эллины с их мистическим чувством гармонии Вселенной, с их любовью к прекрасному телу – все это, считал В. Розанов, не только далекое прошлое, но и отражение вечных свойств человеческой природы, все это живет в современном человеке, только затушевано, размыто, скрыто и современным христианством, и современной позитивистской культурой, которая, как ни странно, логически вытекает из христианства».

Великий дефект нашего мирозерцания, полагал он, лежит в разрыве и отнесении на противоположные стороны «кажущегося "идеального"» и «кажущегося же "животного"». Это расторжение не только губит животное в нас, т.е. «живое» и самую «жизнь», изъяс из него «идеал», «свет» и «просвещение», но и вносит безжизненность, бессочность, бескровность в наши идеи. «И даже больше: это ввело подлог в наш "идеальный мир", заменив в нем кровные мысли фикциями... и нет в них ничего, кроме лукавого обмана и нас, поддающихся на этот обман, обольщаемых его "чистотою". Мы поклоняемся пустоте, и в то же время не поклоняемая больше жизнь, естественно, сперва мутнеет, потом дегенерирует, "обратно развивается", становится "рудиментарным привеском" высоких фикций нашего бытия» [8, с.238 – 239].

Животность, пол и половые отношения, лежат, по его мнению, совсем рядом с истинной религией. Это одна текущая река, одни воды, дающие в одной части спокойную и ясную религию, как наше отношение к Богу, как связь с Небом, как чувство судьбы и провидения, как мистику и трепет перед миром иным, другим миром поверх эмпирической наличной действительности; в другой части влекущие к сближению, к совоплощению, к рождению детей, к бесконечной жизни здесь на земле. Если бы это было возможным, говорит Розанов, нужно было бы перестроить всю культуру. Христианская религия в ее сегодняшних формах не может быть спасением, очищением человека. Очищение должно исходить от тела, а религия – не из книги, а из ощущения. Нет чувства пола – нет чувства Бога. Новая религия – спасительница и руководительница – должна быть разработана не догматически, не словесно, а стихийно, «ощутительно», в музыкальных тонах. Она должна быть полна тайны, которая заключена в телесности и крови. Если нет тайны в крови, нет ее и в мире, если нет в быке, с какой стати она будет в траве, в камнях? Если нет ее в траве, в камне и в живом, нет и в звездах. Тогда зачем рисовать звезды в храме или на храме, ведь и там, конечно, нет Бога.

«Да, тут есть какая-то незапамятно-древняя, все еще до конца не додуманная, постоянно возвращающаяся, неодолимая религиозная дума человечества, – писал Д. Мережковский, – не только о бесплотной святости, но и о *святой плоти*, о переходе человеческого в божеское не только через духовное, но и через животное – незапамятно-древняя и, вместе с тем, самая юная, новая, пророческая дума, полная великого страха и великого чаяния: как будто человек, вспоминая о "зверском" в собственной природе, то есть о незаконченном, движущемся превращаемом (ибо ведь животное и есть по преимуществу живое, не замершее, не остановившееся, легко и естественно преобразующееся, переливающееся из одной телесной формы в другую, как утверждает и современная наука о животной метаморфозе), вместе с тем предчувствует, что он, человек, – не последняя достигнутая цель, не последний неподвижный венец природы, а только путь, только переход, только временно через бездну переброшенный мост от дочеловеческого к сверхчеловеческому, от Зверя к Богу» [9, с. 100].

Что больше в сверхчеловеке – животного, плотского, могучей биологической силы и энергии, или необычайно острого ума, интеллекта, дара воображения? Человек становится человеком, преодолевая в себе животные страсти и инстинкты, но не теряет ли он при этом нечто не менее важное и глубокое, составляющее обязательную часть его природы?

Можно ли быть сверхчеловеком, оставаясь среди людей, принимая их законы и обычаи? Можно ли быть сверхчеловеком, оставаясь незаметным скромным тружеником, или сверхчеловеческое начало обязательно проявляется в выдающихся делах или произведениях? Является ли великий злодей сверхчеловеком? Все эти вопросы далеко не праздные, поскольку относятся к самой сути истории, к самым важным вопросам религии и культуры.

Возможно, очень многое можно понять в природе сверхчеловека на примере жизни и личности Наполеона. «Страх, внушаемый Наполеоном, – писала де Сталь, – происходил от особенного действия личности его, которое испытывали все, кто к

нему приближался. Я встречала в жизни моей людей, достойных уважения, встречала и людей презренных; но в том впечатлении, которое произвел на меня Бонапарт, не было ничего, напоминающего тех или других. – Я скоро заметила, что *личность его не могла быть определима словами, которые мы привыкли употреблять*. Он не был ни добрым, ни злым, ни милосердным, ни жестоким в том смысле, как известные нам люди. Такое существо, *не имеющее себе подобного*, не могло, собственно, ни испытывать, ни внушать сочувствия; это *был больше или меньше, чем человек*: его наружность, его ум, его речи носили на себе печать какой-то чуждой природы. И страх мой не только не уменьшался, но тем более увеличивался, чем чаще я встречалась с ним. Я смутно чувствовала, что никакое движение сердца не может на него действовать. *Он смотрит на человеческое существо, как на обстоятельство, или на вещь, но не как на себе подобного*. У него нет ни любви, ни ненависти к людям: *он один – все для себя – il n'ya due lui pour lui* остальные существа лишь цифры... – Все для него было только средством или целью; ничего произвольного ни в добре, ни во зле – никакого закона, никакого отвлеченного нравственного правила» [9, с. 170].

В обыкновенном человеческом себялюбии эгоизм никогда не переступает за известные пределы. Люди маскируют его, прячут, вот почему обыкновенный эгоизм всего чаще приводит людей не к великой трагической гибели, а к благоразумной и благополучной серединной пошлости. В эгоизме Наполеона или в том, что кажется у него «эгоизмом», современников поражала изумительная откровенность, бесстыдная, или только нестыдящаяся нагота. Подобное себялюбие, писал Мережковский, может быть, страшно, чудовищно и безумно, но уж, во всяком случае, не благоразумно, не срединно, не пошло – не обыкновенный человеческий эгоизм. Его себялюбие переступает за все естественные пределы, в которых возможно сохранение личности: он знает, что должен погибнуть, и все-таки стремится к этой гибели, без страха, без сожаления, без раскаяния. От его личности складывается такое впечатление, что он чувствует некую невидимую руку, ведущую его. В его безумном или животном, с точки зрения нравственности, эгоизме есть нечто высшее, потустороннее, первозданное, премирное. В каком-то смысле Наполеон уже и не человек, несмотря на его обычные человеческие слабости и капризы.⁴

Наполеон – герой и художник своей собственной трагедии: сочиняет ее и живет ею. Единственный страх, угрызение его в том, что он не успеет, не сумеет и сыграть ее и дожить до конца. Ему и власть нужна не сама по себе, а как великому художнику инструмент, которым он намерен преобразовать мир. «Конечно, я люблю власть, говорил Наполеон, но я люблю ее, как *художник*, как музыкант любит свою скрипку: я люблю ее за звуки, созвучия, гармонии, которые я из нее извлекаю» (И. Тэн).

⁴ «Гёте, во время их свидания в Эрфурте 2 октября 1808 года, поразила личность Наполеона: Гёте сразу в ней почувствовал нечто как бы сверхъестественное или, по его собственному выражению, "демоническое". – "Er hatte kein grosseres Erlebniss, als jenes *ens realissimum, genannt Napoleon*". – "Во всей жизни Гёте не было большего события, чем это *реальнейшее существо*, называемое Наполеон", – замечает по этому поводу Ницше ("Gotzendämmerung", 1899)»

Герой «Преступления и наказания» делит всех великих людей на два разряда: первые – те, кто имеют дар или талант сказать в среде своей *новое слово*. Вторым разряд, все, кто преступают закон, разрушители. Если ему надо для своей идеи перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь, то внутри себя, по совести, может дать себе разрешение перешагнуть через кровь – смотря, впрочем, по идее и по размерам ее.

« – Ну, а действительно-то гениальные, – нахмурясь, спросил Разумихин, – вот те-то, которым резать-то право дано, те так уж и не должны страдать совсем, даже за кровь пролитую?»

– Зачем тут слово *должны*, – возражает Раскольников, – тут нет ни позволения, ни запрещения. Пусть страдают, если жаль жертву... Страдание и боль всегда обязательны для широкого сознания и глубокого сердца... Истинно-великие люди, мне кажется, должны ощущать на свете *великую грусть*, – прибавил он вдруг задумчиво, *даже не в тон разговора*» [9, 253 – 254].

«Мы уже видели на лице того, кому подражает Раскольников, на кого он и наружностью похож так же, как пушкинский Герман, на странно-неподвижном лице Наполеона, в глазах его, будто "устремленных вдаль все на одну и ту «же точку», печать этой "великой грусти" – не раскаяния, не угрызения, не скорби, а именно только грусти: как будто увидел он то, чего не следует видеть глазам человеческим, какую-то последнюю тайну мира, и с той поры уже не сходит с лица его эта грусть, эта тень, даже в самых ослепительных лучах славы и счастья» [9, с. 194].

Наполеоновские войны унесли жизни сотен тысяч людей и в XX веке Бонапарта судили бы как военного преступника. В глазах многих он был чудовищем, демоном, «крошечным мерзавцем» (Л. Толстой). Но Наполеон своей жизнью и своей смертью начал переоценку всех ценностей и позволил заглянуть «по ту сторону добра и зла». Он не потушил искру Великой революции, а перебросил ее на всю Европу. После его войн стал уже невозможен прежний мир, после его реформ стали постепенно вырывать идеи невозможности прежнего хозяйствования и администрирования. Личность Наполеона оказала огромное влияние и на культуру, например, породила в литературе «людей рока»: Чайльд Гарольда, Онегина, Печорина, Ивана Карамазова. Видимо она же способствовала живучести представлений о темной силе, «всегда хотевшей зла, творившей лишь благое». Наполеон-сверхчеловек, Антихрист, темная сила, сподвижник Мефистофеля и Воланда. Так что его, несомненно, можно отнести к сверхъестественному человеку, сложному, противоречивому и трагическому существу, каким он только и может быть.

В XX веке сущность и значение сверхчеловека существенно изменились. В обществе массовой культуры к власти часто приходят представители массы: люди малокультурные, малообразованные. Вернее не приходят, а пробиваются наверх, проявляя недюжинную волю, фантастическую энергию и даже гениальность – в том смысле, в каком Троцкий назвал Сталина «гениальной посредственностью». Можно сказать, что к власти приходят «маленькие люди» – маленькие по происхождению, по масштабу личности, типичные серые представители серой массы. Они плоть от плоти этой массы, они ей ближе, родней и понятнее, чем высоколбые, яркие, оригинальные умники с их глобальными идеями. Они очень простые (Ленин –

простой, обычный человек) и все вокруг опрощают и упрощают соответственно своему уровню: политику, философию, литературу. И как в типичном представителе массы в каждом из них живет зависть и ненависть ко всему яркому, талантливому, ко всему, что нельзя разделить поровну и нужно, следовательно, уничтожить. «Мало мы еще стреляем профессоров», – говорил Ленин в одном из своих выступлений, имея в виду некоторых ученых, не принимающих советскую власть. Сталин же имел в виду всех профессоров, и никто не может его упрекнуть в том, что он мало их уничтожил.⁵

Ныне одни считают Сталина великой личностью, другие – великим злодеем. Противоречие содержится в самом понятии «великий злодей». Если он действительно великий – значит, он уже не злодей. Великие дела, созданные во имя Великой идеи, оправдывают любые преступления. Хладнокровному убийце миллионов можно найти тысячи оправданий. Этим и занимается огромное количество прокоммунистических литераторов и политиков. Этим часто грешит и любая власть, исподволь воспитывая в народе тоску по Хозяину, по сильной руке, который хоть и нарушает законы, но является отцом народа. Ныне одни считают Сталина великой личностью, другие – великим злодеем. Противоречие содержится в самом понятии «великий злодей». Если он действительно великий – значит, он уже не злодей. Великие дела, созданные во имя Великой идеи, оправдывают любые преступления. Хладнокровному убийце миллионов можно найти тысячи оправданий. Этим и занимается огромное количество прокоммунистических литераторов и политиков. Этим часто грешит и любая власть, исподволь воспитывая в народе тоску по Хозяину, по сильной руке, который хоть и нарушает законы, но является настоящим отцом народа.

Все эти «гениальные посредственности» – Сталин, Гитлер, Муссолини, Садам Хусейн, Ким Ир Сен и др., разумеется люди незаурядные, обладающие часто мощной харизмой, огромной сверхчеловеческой энергией, но они прежде всего выражают собой природное, «звериное» начало. Они представители того Зверя, который, как предвещал в своем Откровении св. Иоанн в самом конце мира, перед вторым пришествием «выйдет из бездны». Зверь в человеке уснул; но, может быть, он когда-нибудь проснется, может быть, действительно, предстоит еще последний поединок человека со Зверем, Богочеловека с Богом-Зверем?

Результат этого поединка никто не может предсказать, никто не может дать гарантии, что не произойдет жуткой метаморфозы – все звериное станет божественным. Все великое связано с жуткими образами, с мистическими видениями, в которых как будто прорывается к нам страшная нечеловеческая сила, которая может и погубить человека и поднять его на небывалую высоту.

Список литературы

1. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. / Соч. В 6 т. Т.2.
2. Толстой Л. Н. Полн. Собр. соч., т. XV.

⁵ «Век ушёл. В огне его и блуде // Яркая особенность была: // Всюду вышли маленькие люди // На большие мокрые дела» (Г. Губерман).

3. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. - М., 2006.
4. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство / Записки отшельника. М., 1992. С. 54.
5. Ницше Ф. Веселая наука / Соч. В 2 т. Т.1. М., 1990.
6. Ницше Ф. Сумерки кумиров
7. Мережковский Д. Толстой и Достоевский. Вечные спутники
8. Розанов В.В. Соч. В 2 т. М., 1994. Т.1.
9. Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский

Губін В.Д. Надлюдина як альтернатива сучасної цивілізації

У представленій роботі розглядається феномен надлюдини як альтернатива сучасній масовій людині. Підкреслюється, що в історії людства існувало й існує два типи людей подібного надприродного роду - від природи, і від духу. Сучасна цивілізація, що породила людину юрби, має потребу у вихованні надлюдини другого типу.

Ключові слова: надлюдина, сучасна цивілізація, особистість.

Gubin V. D. The superperson as alternative of a modern civilisation

In the presented work the phenomenon of the superperson alternatively to the modern mass person is considered. It is underlined, that in mankind history existed and there are two types of people of a similar supernatural sort - by nature, and from spirit. The modern civilisation which has generated the person of crowd, requires education of the superperson of the second type.

Keywords: the superperson, a modern civilisation, the person.

Поступило в редакцію 11.09.2007

УДК 130.2

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИФИКАЦИИ ЧЕЛОВЕКА КАК СИМПТОМ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КРИЗИСА И ПУТИ ВЫХОДА ИЗ НЕГО⁶

В.В. Кизима

Данная статья посвящена описанию основных черт и сущности антропологического кризиса современной цивилизации. В исследовании разрабатывается стратегия выхода из кризисного состояния средствами сизигийной антропологии.

Ключевые слова: человек, цивилизационный кризис, сизигийная антропология.

Мир ввергается в антропологический кризис, который одновременно является кризисом цивилизационным, поскольку по своему значению и последствиям потенциально превосходит все прочие, активно обсуждаемые сегодня в обществе – политические, финансовые, военные, религиозно-этнические, межнациональные, сырьевые и продовольственные, и даже «конвергенцию катастроф», к которой, как считает модный ныне в Европе автор Гийом Фай, движется современное человечество. Превосходит, поскольку касается их глубинного основания – человека. Для понимания его сущности прежние антропологические достижения оказываются явно недостаточными. Нужна новая антропология. В данной статье получает дополнительное обоснование понимание ее как *сизигийной*, ранее выдвинутое в работе [1].

ЧЕРТЫ И СУЩНОСТЬ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА

Сегодняшний антропологический кризис обозначился, а затем разразился во второй половине XX века и продолжается сегодня в новой форме, вследствие чего можно говорить о *двух его этапах*.

Первый этап наиболее отчетливо представлен в работах философа Герберта Маркузе, менеджера, главы филиала итальянской фирмы «Фиат» Аурелио Печчеи и американского журналиста Э.Тоффлера, что само по себе показательно. То, что кризис первоначально был зафиксирован не только философским языком Г.Маркузе «сверху» (в связи с проблемой «одномерного человека», но не только с ней), а и оказался прочувствованным «снизу» представителями конкретных специальностей – экономистами, бизнесменами, математиками и др., собравшимися вокруг А.Печчеи в рамках Римского клуба, а также был выражен в ярких публицистических рассуждениях журналиста и футуролога Э.Тоффлера о футуурошоке, - все это с самого начала свидетельствовало о глубине и мощности

⁶ Работа выполнена в рамках украинско-российского проекта №29 (Постанова Президії національної академії наук України №88 від 30.03.2007 р.).

надвигающихся проблем, фокусирующихся, как постепенно стало ясно, на человеке.

Начавшаяся как общая попытка осмыслить судьбы глобализирующегося человечества, работа Римского клуба в виде его многочисленных резонансных докладов постепенно привела к осознанию того, что главный источник мировых проблем связан с общим их эпицентром - человеком. В своей последней работе (1977г.) А.Печчеи писал, что «триумфальное развитие западной цивилизации неуклонно приближается к критическому рубежу» и отмечал, что нельзя без конца уповать на всякого рода общественные механизмы, на обновление и усовершенствование социальной организации общества, когда на карту поставлена судьба человечества, поскольку не они определяют, в конечном счете, его судьбу. Суть дела определяется Печчеи следующим образом: «Истинная проблема человеческого вида в данной ситуации его эволюции состоит в том, что он оказался *неспособным в культурном отношении идти в ногу и полностью приспособиться к тем изменениям, которые он сам внес в этот мир*» [2 с.43-44] (*курсив – К.В.*). Печчеи прямо указывает, что *человек оказывается неспособным соответствовать тем изменениям, которые сам вызывает*. Другими словами, к середине XX в. мы оказались в парадоксальной ситуации усиливающегося *несоответствия нас жизни, которую мы сами себе создаем*. Отсюда, естественным является дальнейший вывод Печчеи относительно преодоления данной ситуации: поскольку проблема «находится внутри, а не вне человеческого существа, взятого как на индивидуальном, так и на коллективном уровне», постольку и ее решение «должно исходить прежде всего и главным образом *изнутри его самого*» (*курсив – К.В.*). Что это означает, Печчеи не объяснил, сведя ответ к общим словам о необходимости изменения самого человека, о «революции в самом человеке», о развитии «человеческих качеств».

Та же мысль проводится в работах Элвина Тоффлера. Его ранняя книга «Футурошок» (1970г.), - бестселлер, который, как пишется в аннотации одного из последних ее изданий на русском языке, представляет интерес для читателей «от домохозяйек до научных работников», вышедший на год позже первой работы Печчеи, начинается словами: «Эта книга о том, что происходит с людьми, испытавшими потрясение от перемен. О том, как мы приспосабливаемся к будущему или терпим в этом поражение» [3, с.4]. Стремительный поток перемен, пишет Тоффлер, настолько сильный сегодня, что «из-за него подрываются устои общества, меняются ценности, забываются корни». Проблема та же – человек не успевает адаптироваться к переменам, которые сам же создает. Рекомендации у Тоффлера менее радикальны, чем у Печчеи, но сходны по смыслу: «человеку необходимо быстро научиться контролировать темпы перемен, как в своей личной, так и в общественной жизни в целом, иначе большинство из нас утратит способность приспосабливаться». Тоффлер более публицистичен и метафоричен, чем глубок. Кризис человека он видит не в отношениях человека и общества, человека и природы, а в утрате адаптации человека к общественным изменениям и, к тому же, предостерегает, что внесение соответствующих перемен будет чревато существенными издержками. Последующие его работы, особенно «Третья волна»,

носят характер не столько ответа на антропологический вызов, сколько описывают новое супериндустриальное общество, где, как предполагается, проблемы могут быть сняты сами собой. Здесь, в отличие от первой работы, уже доказывается *необходимость* определенных и достаточно быстрых перемен, без которых издержки могут оказаться не менее значимыми. Иначе говоря, картина дорисовывается не столько вглубь, сколько вширь, теоретический анализ подменяется футурологическими гипотезами. Но в общем случае, у А.Печчеи и Э.Тоффлера акцент делается на высокой динамике перемен и рисуется общее пространство антропологического кризиса. При этом следующие из этих важных, но неизбежно еще общих рассуждений выводы являются недостаточно технологичными для того, чтобы идти в соответствии с ними по пути каких-либо практических шагов.

Сегодня происходит существенная конкретизация затронутых этими авторами проблем, что можно оценивать как *второй этап* кризиса. Данная конкретизация связана с феноменом *деидентификации* человека, который хотя уже и проявлялся в середине XX века, но еще не стал тогда центром внимания. В отличие от этого сегодня говорят об «идентификационной катастрофе населения», о «тотальном идентификационном дефолте». Дошло уже до того, что на семинаре Дипломатической Академии МИД России говорилось, что это явление затрагивает профессиональных дипломатов, для которых «правильная идентификация в быстро изменяющемся мире является основой профессионального эффективного действия» [4, с.120]. В качестве одной из главных причин этого рассматривается «несформированность у кадровых дипломатов системы идентификации и обеспечивающей ее рефлексивной структуры сознания». На самом деле текучесть событий не позволяет вырабатывать адекватную систему идентификации. В случае с дипломатом ход политической жизни таков, что официальная позиция, которую должен отстаивать дипломат (а именно в этом заключается его профессиональная самоидентификация), не успевает вырабатываться из-за отставания дипломатической мысли от динамики изменений политических отношений.

Фактически, данные вопросы возникли как следствие развития отмеченной Печчеи и Тоффлером высокой изменчивости процессов в современном обществе и роста разнообразия индивидуальных форм мобильности людей, из-за которых происходит размывание традиционной профессиональной и социальной структур, т.е. идентифицирующих человека факторов. Социологи, подтверждая наличие деидентификационных процессов, говорят о том, что «плывет» традиционная социальная стратификация, а вместе с этим утрачиваются привычные маркеры идентификации человека. Отмечается [5], что сегодня не только индивиды перемещаются между позициями, что было и раньше, но и сами позиции пришли в движение и не могут составить сколько-нибудь стабильные конфигурации. Единство индивидов и позиций уступает место расщеплению, их взаимной дифференциации. Человек освобождается от обязательств перед требованиями своего статуса, принадлежать к позиции и участвовать – отныне не одно и то же. Происходит совмещение и сближение самых разнообразных, даже контрастных ролей, утрачивается постоянство центров тяготения и приоритетов, разделение на

объектов и субъектов не дано априори и навсегда. Самый цитируемый в мире социолог Энтони Гидденс дает характерное название циклу своих лекций, прочитанных по каналу всемирной службы Би-би-си и изданных затем в виде книги [6], - «ускользающий мир». В работе российских авторов отмечается, что в начале 90-х гг. XX в. "предмет исследований - социальные структуры - находился в ситуации изменения, становления нового качества, был аморфен", происходило не только "появление ранее не существовавших страт в системе стратификации - прежде всего класса крупных и средних собственников, слоя "новых бедных", маргиналов, безработных, но и соответствующая адаптация этих слоев ко вновь возникающим статусно-ролевым функциям, переориентация социальной и личной идентичности" [7, с. 6,7]. Этому способствует и тотальное развитие нивелирующих центр-периферийные различия коммуникативных средств, погружение социума в единое информационное и знаниевое поле. Как отметил главный редактор журнала «Вопросы философии» В.А.Лекторский в беседе с Б.И.Пружининым, цивилизация знаний размывает индивидуальную и коллективную идентичность настолько, что разговоры о «смерти человека» являются отнюдь не случайными [8]. Вместе с этим меняется и тип неравенства людей. Сегодня в обществе границы все чаще проходят не там, где стоят пограничные посты, а там, где есть информационные барьеры [9, с.57-58]. Происходит нарастание информационной несправедливости, «цифровой раскол» общества по принципу степени вовлечения стран и обществ в мир современных технологий, что порождает информационную маргинализацию значительной части населения планеты. Общим выводом из всего сказанного сегодня могут служить слова: "Время незыблемых и твердых идентичностей истекло" [5, с.16].

Но дело не ограничивается размыванием ценностей, неопределенностью перспектив, постоянной борьбой с окружением и усилением массовой динамики. Сегодняшний идентификационный кризис все больше приобретает характер «войны идентичностей» [10]. С одной стороны развитие т.н. „политики идентичностей“, о которой сегодня все чаще говорят, ведет к поиску коммуникативных схем, по возможности удаленных от „поиска врага“ и противостояния разных идентификационных групп, но с другой стороны, это ведет к ущемлению права людей говорить от имени своих групп. В этих условиях, отстаивание традиционных идентификаций ведет к дестабилизации общества (одномерность национальной идентификации, отмечает Э.Ян, - это феномен *воюющего общества* [11, с.122-123] (*курсив* – К.В.). А чем неопределенней идентификации, тем их больше и тем подвижней ситуация, а их иерархия склонна к трансформациям и мутациям [10, с.51-52]. В целом же все это ведет к тому, что идентичности становятся множественными, переплетающимися и изменчивыми.

Как все это связано с антропологическим кризисом? Тенденция деидентификации внешне предстает как самостоятельный социальный процесс. Но на самом деле она обуславливает-таки антропологический кризис, поскольку вызывает *две прямо противоположные тенденции, сталкивающиеся в человеке и создающие в его голове горючую смесь творческой свободы и анархии, вырождающуюся в то, что можно назвать неконтролируемой бестолковой*

активностью. Кризис идентификации имеет одновременно позитивный и негативный смысл для человека, что задает сущностную неопределенность и создает антропологическую дилемму.

С одной стороны, благодаря ему решается маркузевская проблема одномерности человека, казавшаяся до сего дня неразрешимой. Если остановиться на этом подробнее, дело обстоит в следующем. Г. Маркузе полагал, что в индустриальном обществе традиционное господство «преобразуется в администрирование» [12, с.42], в результате чего «осязаемые источники эксплуатации исчезают за фасадом объективной рациональности». Поскольку администрируемая жизнь становится, в то же время, стандартом благополучной жизни для общества, люди воспринимают ее как позитивный момент, более того, свою жизнь выстраивают как движение вверх по сформированной социальной лестнице. В результате, против ее изменения объединяются даже противоположные силы [12, с.335]. Человек в этих условиях все больше укореняясь в административной системе, одновременно становится „одномерным“. Согласно Маркузе, естественным образом формируется автоматическая *идентификация одномерностью*, нивелирующая людей, являющаяся продуктом „изошренного, научного управления и организации, которая сводит на нет „внутреннее“ измерение сознания – основу оппозиции status quo“. В обществе исчезает критическая сила разума, он превращается в покорность фактам жизни. [12, с.14-15]. Это значит, исчезает исторический субъект, способный открывать новые горизонты свободы. Антропологическая и одновременно социальная проблема, которую обозначил Маркузе, звучит так: „как могут управляемые индивиды, которые превратили процесс своего увечия в свои собственные права, свободы и потребности, воспроизводимые в расширяющемся масштабе, освободить себя от самих себя и от своих хозяев? Можно ли вообще помыслить, что этот замкнутый круг будет разорван? “ [12, с.329]. Выход, предложенный Г.Маркузе в своем „Великом Отказе“ оказался утопичным, что подтвердили бурные социальные события, происходившие во Франции в середине XX в. Казалось, что человечество попало в исторический тупик одномерности. Но исторический парадокс состоит в том, что обозначившийся сегодня процесс деидентификации *фактически решает проблему одномерности*, поскольку ведет к размыванию репрессивной идентификационной сети „рамки одномерности“. И, что важно, происходит это без кровопролитных революций, „само по себе“.

О том, что это действительно так, свидетельствуют и тенденции данного процесса, подмеченные, но недостаточно осознанные уже в работах Тоффлера, хотя этот автор и склонен за ними видеть создание «нового социального характера» и ищет те черты этого характера, «которые с наибольшей вероятностью будут цениться цивилизацией завтрашнего дня» [13, с.602]. Черты, которые рисует Тоффлер во многих случаях гипотетичны, постоянно сопровождаются словами «наверное», «вероятно», «следует ожидать» и т.п. Но, говоря о «новом работнике», он, используя и социологические материалы, указывает на явления, которые действительно имеют место уже сегодня [13, с.606-610]. В частности отмечает: работа становится все более разнообразной, менее фрагментаризированной, каждый

выполняет более крупные, а не мелкие задания, гибкий график и свободный темп заменяют прежнюю потребность в массовой синхронизации поведения. Работникам приходится справляться с более частыми переменами в их работе, а также со сбивающим с толку чередованием переводов персоналов, изменениями продукции и реорганизациями. Работодатели испытывают возрастающую потребность в работниках, которые принимают на себя ответственность, понимают, как их работа связана с работой других, быстро адаптируются к изменившимся обстоятельствам и которые чувствуют настроения людей вокруг них. Сегодня нужны люди, отмечает Тоффлер, с меньшей запрограммированностью, более быстрые на подъем. Это сложные люди, индивидуалисты, гордящиеся тем, что не похожи на других. Наряду с финансовым вознаграждением они *ищут в работе смысл*. Некоторые компании предлагают сейчас работникам не фиксированный набор дополнительных льгот, а отпуска, медицинские льготы, пенсии и страхования по их выбору. Каждый работник выбирает их исходя из своих нужд. Нет такого одного набора стимулов, которым можно мотивировать весь спектр рабочей силы. Среди разнообразных вознаграждений за работу деньги больше не имеют такой мотивирующей силы, как раньше. Достигнув определенного уровня доходов, люди начинают сильно отличаться в своих потребностях. Характер власти также меняется. Работники имеют одновременно более одного руководителя. Разные по рангу и квалификации люди встречаются во временных, созданных для решения конкретных вопросов, группах. Разногласия решаются без участия общего начальника. Разные мнения ценятся, люди выражают свою точку зрения даже когда знают, что другие могут не согласиться. Такая система наказывает работников, проявляющих явное послушание и вознаграждает тех, кто возражает в разумных пределах. Все эти тенденции можно оценить как позитивные, поскольку объективно они направлены на раскрепощение человека и более полное проявление его сущностных сил.

Но, с другой стороны, размывание идентификационных механизмов несет и опасность. Она состоит в том, что при утрате параметров идентификации *само понятие идентификации человека начинает терять ценность и смысл*. А это чревато утратой внутренней пружины жизни – тех фундаментальных вопросов, которые гностик Феодот выразил словами: «Кто мы? Кем стали? Где мы? Куда заброшены? Куда стремимся? Как освобождаемся? Что такое рождение и что возрождение?», а Кант: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?». Кризис самоидентификации чреват утратой человеком не только жизненных ориентиров, а и *самого человеческого качества в сложившемся его виде*. Сущностные силы человека все больше скрываются за симулякрами, лишь имитирующими эти силы. Моделью этого процесса может служить сегодня общение в интернете, особенно если человек (чаще всего молодой) просиживает за компьютером многие часы и дни. Как свидетельствует в своей диссертации молодая исследовательница, в этом случае он берет себе придуманное имя, пол, внешность, социальное происхождение и статус, смыслы, чистоту языка, религиозную веру, имущественное состояние, национальность, привычки, обычаи, увлечения, недостатки. Он имеет возможность мгновенного перехода из одной системы ценностей в другие и симулирования самого себя в разных качествах, что

порождает иллюзию легкости самоутверждения, а на самом деле ведет к релятивизации норм и постоянному принуждению к искусственному выбору где и кем быть в конкретный момент [14, с.5]. Такая субкультура мировой сети отнюдь не безобидна, поскольку, приучая свободно и безнаказанно играть со смыслами и ценностями, нормами и правилами, она саму реальную жизнь также превращает в игру, игра становится первичной, а жизнь вторичной. В таком случае неизбежно столкновение компьютерного способа мышления и реальности, чреватое личностными и социальными кризисами и непредвиденными последствиями. Молодежь, которая втягивается в этот процесс, потенциально асоциальна своей оторванной от реальности нигилистической бравадой и неукорененностью в основах бытия, представляет очередное историческое потерянное поколение. Те из молодых людей, которые понимают ничтожность модных увлечений, но не имеют других смыслов, попадают в тяжелую субъективную ситуацию. Размыwanie идентичностей, помимо того, что оно сказывается на психологическом состоянии, влечет обострение борьбы социальных групп за отстаивание своих традиционных идентификационных параметров, порождает „войну идентификаций” в форме противостояний по национальному, религиозному, региональному и иным признакам.

Внешнее проявление кризиса смыслоутраты стало сегодня настолько очевидным, что позволяет изучать его эмпирически. С одной стороны, ведутся наблюдения, описания и типологизации детей с превышающими обычные стандарты умственными способностями (т.н. детей-индиго), не вписывающимися в существующую систему отношений настолько, что их иногда считают страдающими аутизмом. С другой, как показал Виктор Франкл, утрата человеком смысла (объектами его исследования были в основном молодые люди, студенты) ведет к суицидальным исходам, наркомании и алкоголизму, и там, «где налицо экзистенциальный вакуум» [15, с.33], разрастаются агрессивные импульсы, т.е. идут процессы деградации. Релятивизация норм идентификации может рассматриваться и как проявление диффузии норм и регуляторов жизнедеятельности, что опасно не только для индивида, а и для стабильности общества. Реальной становятся ситуации вседозволенности, подобные описанной Г.Кюнгом: «Если представить, что *нет* никакого персонального риска, то почему преступнику нельзя убивать своих заложников, диктатору – угнетать свой народ, экономической группе – эксплуатировать свою страну, нации – начинать войну, военному блоку – в экстремальном случае посылать ракеты против второй половины человечества» [16, с.10]. Возникает потребность в новых основаниях жизни, которые бы исключали релятивизм в человеческих отношениях. Коммуникативная философия, которая пытается решить данную проблему путем поиска общезначимых и общеприемлемых регуляторов жизни, предлагает лишь утопичные варианты поиска «консенсуса» путем всеобщего дискурса. Идея утопичная для ситуации, когда не могут договориться несколько министров в одном правительстве или соседи по этажу. Без учета иных, более глубинных оснований человеческого бытия, договорные отношения не могут служить базой социума даже и в тех случаях, когда они достигаются, поскольку в любой момент могут быть нарушены.

Из сказанного следует, что современный человек оказался на *пересечении мощных влияний двух процессов, имеющих общее основание, – деидентификацию. С одной стороны она позволяет ему преодолевать свою одномерность и раскрывать творческие возможности, с другой – чревата утратой им основополагающих смыслов жизни, ставит под вопрос само бытие человека, превращает жизнь в нечто, хотя и более свободное и широкое, но, одновременно, и поверхностное, игровое, в лишенное ответственности бездумное развлечение.* В этом и состоит **сущность современного антропологического кризиса** как состояния неопределенности, в котором, получая дополнительную свободу действий, человек, одновременно, уплощает и обесмысливает данную свободу, ставя социум и себя на грань бытия и небытия.

ВОЗМОЖНЫЕ ИСХОДЫ

Указанная ситуация имеет позитивный выход только в том случае, если рассматривать ее как временное *переходное состояние*, движение от старой системы идентификации к некоей более глубокой и гибкой, как этап на пути от деидентификации к *реидентификации на новой основе*. Данный вывод правомерен потому, что человек не может безнаказанно пребывать длительное время вне самоидентификации. Уже возрождаются старые феодоровские вопросы в новой форме, например в такой: «а есть ли у человека такое нечто, что остается и будет оставаться инвариантным при всех ... воздействиях и изменениях?» и «должно ли быть нечто, что при всех этих воздействиях и изменениях следует сохранять, оставлять неизменным?» [17, с.17]. Сегодня как никогда очевидны слова Эриха Фромма о том, что для человека потребность самоидентификации может быть «порой сильнее, чем потребность в физическом выживании» [18, с.64-65]. Текущий кризис – это проявление событий, которые всегда сопровождали исторический процесс, но сегодня они имеют глобальный характер, когда *родовой* человек не сдерживается прежними идентифицирующими рамками, но не может и возвратиться к ним. Он переживает эту ситуацию как поиск нового, глобального соответствия с миром и на пути этого поиска может не останавливаться даже перед опасностью утраты самой жизни, поскольку вне данного поиска жизнь теряет смысл, о чем свидетельствует динамика суицидов, особенно среди молодежи.

Но параллельно идет и положительный процесс переживания данной непростой ситуации не только отдельными людьми, а и значительными массами населения целых регионов и континентов, толкающий эти массы на *практические* поиски более универсальных, если не сказать глобальных, форм отношений и смыслов. Подобные времена становятся обычно временами *пассионариев* и *пассионарности* (специфической возбужденности, проявляющейся в непреодолимой тяге к действию). С момента введения этого понятия Л.Н.Гумилевым не прекращаются попытки разобраться в его сущности и источнике. На самом деле эта сущность проста – она состоит в поиске людьми *выхода из смысловой неопределенности*, в которую их ставит жизнь, и эти поиски стократ усиливаются, когда в них втягивается жизнь миллионов людей. Смысловая аморфность – истинный источник пассионарности. Когда такое состояние охватывает все общество, явление пассионарности становится неизбежным и

достаточно частым. Для его проявления нет необходимости в особых генетических сдвигах и мутациях в организме «избранных» людей, поэтому недостаточно адекватным представляется описание пассионариев как уникальных «людей нового склада», «ломающих сложившийся уклад жизни», «со слабым инстинктом самосохранения», обладающих мощными положительными или отрицательными мотивами (жаждой власти, денег и т.п.), «способными к сверхнапряжению» и т.д. Источник пассионарности проявляет себя каждый раз, когда мы не хотим мириться с наличной ситуацией как нетерпимой для нас, он присутствует в природе каждого человека, иначе бы лидеры не смогли увлекать массы людей. Пассионарии - это люди, способные своей активностью объединить людей разных видов деятельности на преодоление ненормальной ценностно-смысловой ситуации или мыслимой ими как таковая. Они чувствуют нетерпимость своих состояний сильнее других, находят выходы из них раньше, чем другие и увлекают на переустройство идентифицирующих оснований все общество, не останавливаясь перед грозящей лично им опасностью погибнуть на этом пути, как и самоубийцы. Но это не самоубийство из-за безысходности, поскольку несет перспективу и не обязательно означает физическую гибель, а кроме того, если эта гибель происходит, она исходит не от самого человека, а от социума, по крайней мере опосредуется им, и потому не есть самоубийством в собственном смысле этого слова. Пассионарий – человек меняющий мир через преодоление хаоса смыслов и ценностей, в котором этот мир (и человек вместе с ним) оказался. При этом на месте деидентифицирующейся системы ценностей может появляться несколько конкурирующих новых идей, а их носители и проповедники могут бескомпромиссно вести длительную борьбу за свои правды, одни, давая обществу жизнь и радость, другие – повергая его в смертные испытания и муку. Поэтому процесс утверждения новых смыслов является особым состоянием, требующим самостоятельного анализа с позиций изучения механизма развертывания его рефлексивности. В нем антропологическая сторона непосредственно соприкасается с социальной, индивидуальные микропроцессы переплавляются в социальные макропроцессы, равно как и массовые социальные движения могут распадаться на специфические действия отдельных людей.

ЧЕЛОВЕК И СОЦИУМ

Что следует из вышесказанного? Дело оказывается, в конечном итоге, не в деидентификации человека как таковой, а в более глубоких и комплексных явлениях, которые стоят за ней и определяют как ее позитивный, так и негативный моменты. Эти более глубокие основания связаны с историческим выявлением новых уровней субстациональности и субстратности жизни общества и самого человека. Имеет место самоорганизующийся процесс развития связей внешней и внутренней жизни человека, при котором динамика в структуре самости человека влечет преобразование социальных идентифицирующих отношений, а динамизм социальной стратификации сказывается на внутренней жизни последующих поколений. В сегодняшней ситуации решение проблемы самоидентификации состоит не в том, чтобы пытаться реанимировать старые основания идентификации, поскольку это невозможно, а в раскрытии новых внутренних параметров самости человека, соответствующих глобально изменившейся социальной ситуации. Это

решение упирается в *открытие новых, соответствующих ситуации XXI века, сущностных сил человека и установлении на этой основе новой системы общественных отношений*. Поэтому вопрос о преодолении антропологического кризиса оказывается также и вопросом о формировании новой самоидентификации человека и общества.

В общем же случае, речь идет о том, что *природа человека должна каждый раз открываться по-новому и уясняться до такой степени, чтобы это позволяло человеку понимать свое место в меняющемся мире*. И наоборот, *открытие новых сторон сущности человека всегда меняло место человека в жизненных обстоятельствах и вело к изменению данных обстоятельств и новому историческому этапу развития культуры*. Имеет место **закон соответствия внешней жизни человека в мире актуализирующемуся в новых условиях внутреннему миру и представлениям человека о самом себе**. Этот закон инверсии как тенденция всегда осуществлялся в обществе. А.И.Герцен отметил как-то: «Нельзя людей освободить в наружной жизни больше, чем они освобождены *внутри*» [19]. В XXI веке говорят об антропогенных кризисах, происходящих как следствие нарушения в обществе баланса «силы» и «мудрости», т.е. коллективного могущества человечества, достигаемого в ходе практической деятельности людей, и нравственных начал, которые ему соответствуют. Сегодня, пишет А.П.Назаретян, такой кризис «способен обернуться в обозримом будущем либо планетарной катастрофой, либо переходом в новую эволюционную фазу» [20, с.458-467, с.461; 21, с.228-239]. Указанный закон соответствия должен, однако, получить не только эмпирическое, а и теоретическое обоснование.

В условиях значительных изменений внешних параметров человеческих отношений, в которых мы оказались сегодня в связи с процессами глобализации, традиционная идентификация по социально-ролевым статусам должна быть дополнена более устойчивыми характеристиками, связанными с глубинными измерениями *родового человека, с универсально человеческим в нем, с тем, что формируется вместе с самим человеком* и, в общем случае, не исчерпывается только социальной стороной, тем более отдельными чертами меняющейся социальности. На первое место должно выходить то в человеке, что сегодня, как сказала одна польская исследовательница, проявляется в основном вне работы и бизнеса, «оставляется на воскресенье», что имеет для человека значение *сокровенных истин*. Фактически, вся история есть превращение сокровенного в публичное и у каждого времени сокровенное оказывается своим. В таком случае, опускание в глубинную сущность полноты и целостности человека, снимающее внешний хаос его существования, – единственный путь и условие преодоления возникших трудностей идентификации и их последствий, а значит и преодоления антропологического кризиса. Метафизическому решению данной задачи нет альтернатив. Практическое же решение состоит в *отыскании общего всем членам мирового сообщества сокровенного, и конвертации его в новые способы, формы и институты глобальной и локальной общественной жизни, необходимость которых сегодня назрела*.

Мы являемся свидетелями того, что чем больше человек в своей внутренней жизни стремится отгородиться от бытия (от других людей и природы) своими внешними цивилизационными достижениями, тем более глубокой становится их взаимная диффузия и взаимозависимость. Точка их взаимоудаления, зафиксированная в XVIII веке Ж.-Ж.Руссо, - пройдена. Маятник движется назад, и тем активней, чем значительней наша деятельность. Предприниматель Аурелио Печчеи, уяснивший, что решение проблем человечества упирается в «революцию в самом человеке», философы Мишель Фуко в «Истории безумия в классическую эпоху» (1961) указавший, что XIX век знаменует собой начало безумия как массового явления (а сегодня тезис о массовых психических отклонениях стал обыденным), и Герберт Маркузе в «Эросе и цивилизации» (1956) отметивший, что человечество движется к освобождению инстинктов, - по существу зафиксировали, что внешние, явные порядки человеческого бытия не изолированы от скрытых в человеке. Потому развитие первых неизбежно ведет к углублению во вторые, к возврату к человеческим истокам. Упомянутый Гийом Фай в своей книге «Археофутуризм» (1998г.) утверждает, что сотрясение цивилизации в результате «конвергенции катастроф» может быть подчинено только в том случае, если мы сможем возвратиться к нашим корням, видоизменить их и спроецировать в будущее. Это действительно так, но при условии, если не идеологизируются сами «наши корни» и вся ситуация не мифологизируется в геноновском духе, впадая в самообман и фундаментальный консерватизм.

СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Итак, сегодня требуется более широкий и глубокий взгляда на сущность человека. Уже и наука, не говоря о религиозных и эзотерических традициях, наталкивает на вывод, что человек есть место пересечения мировых стихий, в развитии которого лишь на последнем этапе, через слияние женской и мужской половых клеток мироздание завершает свое самокодирование в виде человеческого генотипа. Как гениально догадывался еще Н.Кузанский, «оставаясь человечески конкретным, единство человечности явно свертывает в себе сообразно природе своей определенности все в мире. Сила ее единства все охватывает, все замыкает в пределах своей области, и ничто в мире не избегает ее потенции». Иначе говоря, «человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он человеческий бог. Человк есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он – микрокосм, или человеческий мир», «в человечности человеческим образом, как во Вселенной универсальным образом, развернуто все, раз она есть человеческий мир. В ней же человеческим образом и свернуто все, раз она есть человеческий бог» [22]. В человеке, определившемся как код универсума, одновременно происходит и обратный процесс - определяемое вначале специфическими условиями материнского организма, а затем особенностями природных и социальных условий проживания - его декодирование, порождающее развитие данного конкретного человека в его особую, индивидуальную, но и адаптированную к местной среде жизнь. И хотя местная среда определяет форму декодирования, но содержание его задается кодом мироздания в человеке. Как говорит Кузанский по этому случаю, человек «не выходит за свои пределы когда творит, но, развертывая свою силу,

достигает самого себя; и он не производит чего-то нового, но обнаруживает, что все творимое им при развертывании уже было в нем самом» [22]. К этим замечательным словам Н.Кузанского следует лишь добавить, что *новые* исторические условия находят отклик в *новых* глубинах человеческой самости и наоборот.

Сегодня данная спекулятивная картина все более наполняется конкретным содержанием. Например, может считаться установленным факт связи присущего только человеку абстрактного мышления с т.н. альфа-ритмами мозга человека, которые, как теоретически обосновал и экспериментально подтвердил еще в 1952 г. В.О.Шуман, в свою очередь связаны с естественными электромагнитными резонансными колебаниями системы «Земля-ионосфера». Грей Уолтер в 1953 г. предположил, что «чувствительность мозга к электрическим воздействиям могла бы обеспечить связь с некоторым началом, пронизывающим все вокруг нас». Косвенным свидетельством в пользу такого допущения может служить обоснованный на сегодня вывод о том, что характер альфа-ритма является врожденным и вероятно наследственным и, стало быть, есть проявление более универсальной космической ритмики. Учитывая, что это лишь одна – электромагнитная – линия связи человека с миром, не исчерпывающая иные, но менее пока исследованные и разноуровневые возможные, можно утверждать, что *самость человека является инверсией порядков его необъятного внешнего бытия и сама разворачивается в виде специфических, качественно иных порядков - человеческой культуры*. А сам человек есть соединяющая их *точка инверсии*, которая всегда находится *внутри* Бытия как связующее звено человеческого макро- и микромира. Из этой точки человек разворачивается в процессе рождения и в нее же он стягивается по завершении своей земной жизни. Человек возникает как кодирование всей истории планеты и ее органического мира в его генотипе и зародыше, а вся его жизнь есть декодирование себя в деятельности и культуре. Единство процессов кодирования и декодирования имеет место не только в человеке, а и применительно к любой форме бытия. Это позволяет сделать фундаментальное обобщение: *качественное разнообразие Бытия, как и его единство, не могут быть утрачены*.

Социальный мир, который все больше выходит из-под контроля и «ускользает из рук», прямо указывает, что человек, влияя на мир, всегда укоренен в нем и этому нет альтернативы: он – *всегда* внутри Бытия как дитя в лоне матери. Но в отличие от материнской утробы, которую он покидает в результате акта рождения, утроба Бытия является для него вечной и он остается в ней навсегда, меняя лишь формы и позиции своего пребывания в ней. Поэтому он должен исходить как из вечного факта, из того, что *он всегда существует не «сам по себе», а в единстве с обстоятельствами бытия*. Чем масштабней и напористей развитие глобального сообщества вскрывает уходящие в бесконечность возможности человека, тем очевидней становится глубокая и органичная связь каждого из нас друг с другом и с мирозданием, тем загадочней (но и ближе к разгадке) предстает уникальность каждого.

После своего рождения, фиксируемого соответствующим медицинским свидетельством, человек продолжает рождаться всю свою жизнь, о чем правильно сказал Э.Фромм. Но и после своей смерти - об этом Фромм не сказал - человек, хотя и регистрируется как умерший, остается в бытии, ибо ничего в бытии не может быть утрачено, иначе оно бы мгновенно исчерпало себя в своих смертных формах и стало бы однородной, бескачественной массой, не имеющей даже и свойства массы, т.е. превратилось бы в Пустоту-не-Бытие. Бытие – субстанция, человек как одна из форм ее проявления - всегда присутствует в ней, если не актуально, то виртуально, если не в действительности, то в возможности. Поэтому проблема, достойная называться *главной проблемой метафизики*, состоит не в оплакивании бессмысленности человеческой жизни или в возвеличивании его смерти (примеры последнего можно найти в статье [23]), а в том, чтобы научиться видеть относительное в абсолютном и наоборот, *установить универсальный механизм связи редукций онтических форм к онтологической субстанции и обратного порождения их из нее в иных формах*.

Вечность бытия есть вечная возможность и действительность его форм, в том числе разновоспроизводимость и трансформации одних и тех же, потому что все в единой субстанции бытия - одно и то же, ибо все связано инверсионными отношениями кодирования и декодирования. И каждый человек, в этом смысле, вечен. Необходимо лишь научиться управлять онтико-онтологической природой бытия и человека. Когда Э.Фромм замечает, что «трагическая участь большинства людей – умереть, не успев родиться» [18, с.13], то он увлекается фразой, а не существом вопроса. Человек всегда рождается и умирает в той мере, в какой сублимирует свои свойства из бытия и, в то же время, опредмечивает их в среде, а его смерть есть переход его актуального состояния в виртуальное, скрыто существовавшее и раньше, равно как должна при этом происходить и актуализация тех или иных прежних виртуальных сторон в виде некоей новой жизни. Почему бы не считать, что старец, умудренный прожитой жизнью и накопленным опытом, может рассматриваться как синоним отнюдь не только физической беспомощности и болезней, а и вызревших мощных духовных потенций, не вмещающихся в узкие рамки суетливой жизни социума, и его угасание и смерть есть, на самом деле, только уход из бытия человеческого муравейника в ландшафт более широкой жизни и обретения новой формы его осуществления. Как говорил Мигель де Унамуно, «разве не является вечное видение Бога вечной смертью, уничтожением личности?», а культ мертвых разве не есть культ бессмертия? Вопрос, который на самом деле подлежит анализу, состоит в том, *сохраняется ли в этих метаморфозах идентичность каждого из нас и если да, то в чем ее природа и как сознательно руководствоваться ею?* Прав ли Мигель, утверждая, что «сладостный, упоительный, бесшумный полет» к Богу во время последней молитвы – это полет, «при котором я не утрачиваю самосознания, сознаю себя отличным от Бога, с которым я соединяюсь» [24, с.58, 215, 216] (*курсив – К.В.*). Достигали ли цели даосы, буддийские мудрецы и мистики, овладевшие техникой глубокой медитации и откровения, истинного решения задачи соединения бытия как *Всеединства* со своей *индивидуальной* жизнью, или это решение всегда оставалось лишь

видимостью, которая исчезала вместе с их телесной смертью? Истинное решение проблемы идентичности человека – в ответе на *эти* вопросы.

Их практическое метафизическое значение связано с тем, что смысл каждой ступени моего личного бытия, как и бытия каждого человека, неотрывен от смысла бытия, поскольку каждый – его часть, и только с этих высот я и другой способны адекватно увидеть реальную картину своей текущей жизни и жизни своего времени. Чтобы знать человека, надо знать Вселенную, равно как и познание себя есть познание ее. Это тем более важно, если она, как сегодня, тотально отчуждена от человека, представляется абсурдом, тупиком, из которого нет иного выхода, чем радикальный отказ от нее в разных формах самоубийства или безумия. Тупиком не только далеким (связанным, например, с угасанием Солнца), а и почти повседневным, потому что именно хрупкость и бессмысленность индивидуальной жизни сегодня порождает очередной всплеск голода человека по бессмертию и обостряет трагическое чувство, о котором говорил Мигель. В действительности настоящее трагическое чувство связано не с неизбежностью смерти, а с тем, что мы пока что *не умеем придавать своему бессмертию нужную нам форму*. Не можем, освободившись от гео- и гелиоцентризма своего бытия, ощущать родство не только с ландшафтами, горами, деревьями и животными, а и с космическим вакуумом, темной материей и универсумом. Мы пребываем еще в подготовительном классе земной школы, как первобытные люди, считающие, что за пределами нашего земного племени больше ничего нет, в то время, как настоящая жизнь состоит в том, чтобы за порогом бездны открыть мир, частью которого мы также являемся и который таит неограниченные возможности для решения и наших местных задач, беспокоящих нас прежде всего.

Наивными являются сегодня наши представления о самих себе. Анахронизмом является расчленение меня в разнодисциплинарных антропологиях и классификациях, типа: «человек преобразующий», «человек эстетический», «человек политический», «человек религиозный», «человек сексуальный» и т.д. или по другим основаниям, все еще с серьезным видом предлагаемых на страницах пустых книг (можно без конца плодить «человеков», например используя древних, говорить о «человеке аскетическом», «человеке эвдемоническом», «человеке стоическом» и далее до «человека компьютерно-виртуального» и до бесконечности). С другой стороны, столь же бесплодно теоретическое растворение человека в религиозных и философских абсолютах. Все эти, веками создававшиеся строительные леса вокруг загадочной сущности человека, еще в начале XX в. стали китайской грамотой и, одновременно, китайской стеной между человеком и бытием, против которой периодически восстает живая философская и научная мысль. Нужно прорваться через наговоренное и написанное к *первозданной человеческой природе*, своей природе, прочувствовать ее и разобраться в ней *как таковой*, чтобы сохранять жизненные балансы «в себе-находящемся-в-мире», потому что я и мир – одно, хотя и не одно и то же.

Этот процесс стихийно уже идет. Ведь, по мере роста антропогенного давления на природу и инновационной активности человека, в центре дисбалансов все больше оказывается сам человек, открывая в себе не только социальное, природное,

а и космическое начала. С другой стороны, пребывая на пересечении насыщенных информационных потоков и накопленного опыта, в том числе античеловечного, он имеет все больше возможностей проникать в свою природу и более адекватно реагировать на происходящее. Поскольку наша жизнь существенно меняется, о человеке надо знать иное, новое. У масс людей нарастает мироощущение своей органической включенности в глобальные катаклизмы, формируется новое ощущение бытия как *метаморфической тотальности*, частью которой является человек. В то же время, самоуглубляясь, человек и самоизолируется. Это ощущение выводит на новое мировоззренческое понимание равноценности целого и частей в их взаимной определяемости и динамичности как единого процесса *тоталогенеза*. Сегодня данный процесс обременен отживающими традициями и потому хаотичен. В своей включенности в жизнь я все больше атомизируюсь, моя жизнь, не по моей вине, все более истончается, зависит от частных и деталей, напоминает игру, даже когда висит на волоске. Она смещается в область экстремальности, рисков и ответственных решений, но сами представления о рисках и опасностях теряют остроту и притупляются, поскольку нивелируются разрастанием сферы принудительной законопослушности, дрейфом естественного жизненного потока в сторону извращенной тотальной *системы*, безысходным узником которой я, как и миллиарды людей, все более становлюсь. Это – не жесткая репрессивная система тоталитарных режимов XX века, это паутина, которая подобно паутине паука, улавливающей неосторожных насекомых, обволакивает человека непрерывно дифференцирующимися законодательными нормами, уточняющимися кодексами, накапливаемыми досье, идентификационными кодами и повсеместно приспособляемыми камерами наблюдения. Сегодня господствует тот, кто манипулирует этой паутиной, сам будучи неподвластен ей. Противоречие в том, что, хотя исторический период расцвета тоталитарных систем миновал в XX веке и выработал определенный антитоталитарный иммунитет, в сегодняшнем внешнем рыночном хаосе-свободе имеет место *ощущаемый повсеместно* дефицит *личной* свободы, обусловленный пределами, заданными *отнюдь не произвольными, а управляемыми порядками* данного хаоса, которые все более ужесточаются. Но повсеместное недовольство разнородных субъектов социума - взрывоопасно!

К НОВОЙ СОЦИАЛЬНОСТИ

Не только люди, а и государства все больше утрачивают способность быть реальными субъектами своей жизни, процесс унификации уже приобрел глобальный характер. Вместе с этим новое решение проблемы идентификации становится чреватым возвратом к полному контролю над каждым субъектом с помощью разного рода ультимативных требований, замораживания счетов в банках, введения экономических и прочих штрафных санкций по отношению к целым странам, воздействия на них с помощью местных агентов влияния и т.п. Такая принудительная ориентация стран второго и третьего эшелона на т.н. развитые, «цивилизованные», а на самом деле идущие в тупиковом направлении государства и их союзы, все больше схожа с «выбором» пути на кладбище.

Несомненно, что решение данной проблемы грядет, поскольку человечество все же выходит из маркузевского состояния одномерности и сегодня поползновения

воспроизвести господство новой, на этот раз мировой элиты, вряд ли увенчается успехом. Сегодня подобные попытки начинают пожирать себя и своих инициаторов, развиваются предпосылки грядущих решающих событий. Но для завершения опыта этих попыток скорей всего потребуется пройти через глобальные испытания. В мире зреет подсознательная и повсеместная тяга к разрушению удушающих рамок, причем *любой ценой*, даже ценой переоформления своих идентичностей и событий, уносящих жизни тысяч людей. Это свидетельствует о высоком напряжении и драматизме ситуации, жертвующей своими частичными формами ради сохранения себя как целого. Процесс становится все менее управляемым, в нем все отчетливее проявляются общие закономерности организмического саморегулирования, в которых человек является уже не субъектом, а простым средством происходящего.

Различие обнажившихся перед всем миром экономических, военных, сырьевых, культурных, религиозных потенциалов наполняет события энергией разного качества, глубин и масштабов, которая то там, то здесь разряжается многообразными проявлениями подобно стихийным извержениям вулканов. Традиционные социальные и профсоюзные выступления дополняются антисоциальными формами активности, от относительно безобидных до действий мировой террористической сети. Порождающая протесты населения по всему миру повсеместная коррупция властей и чиновничий произвол, нарастание противостояния богатых, но дряхлеющих, и бедных, но полнокровных в своем первозданном активизме стран и рост поляризации в самих богатых странах, распространение пассивных формы протеста против *всего* строя жизни (нравственный нигилизм, наркомания, алкоголизм, частично антиглобалистские выступления), внешне безобидная погоня молодых людей за «приколами» и искусственным «экстримом», – все эти разнородные феномены объединены в единое спонтанное, пока еще разрозненное и аморфное противостояние растущей несвободе и одновременно служат эмпирическими поисками новых способов общения и жизни.

При всех своих порой уродливых формах они ведут к выработке иных отношений периферий и центров, локального и глобального в мировом общежитии. В болезненных конфликтах, противоречиях, вооруженных вторжениях на территории формально суверенных государств и противодействиях им меняющиеся способы жизни будут корректироваться, пока не достигнут состояния глобального соответствия друг другу. Эта непростая и во многом опасная тенденция, которую предвидел Н.Ф.Федоров, говоря, что «нужно жить *не для себя и не для других, а со всеми и для всех*» [25, с.398-401], уже осознается, но пока что в сглаженном и полуутопическом виде. Как зафиксировано в основополагающем документе одной из почтенных политических организаций, «становится очевидным, что мечта о единой семье всех народов перестала быть утопией, но все более становится практической необходимостью» (Из Декларации принципов Социалистического Интернационала, 1989 г.). Эта благостная «единая семья всех народов» сегодня формируется варварским образом и не совсем в том виде, в каком это видится авторам Декларации. Стихийный же поиск действительно желаемой

институциональной общности разнообразия осуществляется глубже, на основе интуитивного понимания глубинного единства всех: «Ты бы не искал Меня, если бы Я не был в Тебе» (Б.Паскаль). Драма в том, что этот новый, гуманистический смысл и связанные с ним поиски натываются на пока что господствующий иной, порочный смысл – беспощадную борьбу за капиталы и неограниченную власть, которая подчиняет все другие смыслы. По мере приближения к красной черте, когда массам людей в Европе, а особенно азиатского, латиноамериканского и африканского регионов терять в этой борьбе уже будет нечего, начнется очередная, на этот раз глобальная эра пассионариев и практического, т.е. институционального рождения новых смыслов и нового мира. Пущенный на самотек этот процесс может показать человечеству картины, сходные с откровениями ап.Иоанна Богослова. Задача в том, чтобы, если не удастся уйти от таких картин, максимально снизить их разрушительный характер. Это требует уже сегодня радикального *упреждающего поворота* в смыслах человеческого бытия и именно из этой потребности и появятся современные пассионарии. Речь идет о смыслах и идентификациях новой глубины, способной стать единой основой бесконечно разнообразного современного глобального мира.

Вопрос о взаимном понимании, справедливости, соответствии интересов и мирных путях достижения нового образа глобальной жизни все более становится вопросом о новой *разумности*, об иных ее смыслах и о сохранении человеком своей *человеческой* идентичности во всех ее испытаниях. Движение в этом направлении нарастает, поскольку отношения людей уже не просто не исчерпываются фундаментальной сферой производства (это было и раньше), они выходят за ее пределы неумолимо и необратимо, поскольку расширяются *на ее же основе*, становясь ее частью и одновременно поглощая ее. Потому кризис узких идеалов потребительства приобретает тотальный характер и неизбежно ведет к их смене. Чем более изощренно реализуется погоня за прибылью, тем более она пронизывает всю жизнь, затрагивает глубинные струны человеческой природы каждого участника процесса. Сегодня эксплуатируются не отдельные трудовые функции, а весь человек, его сущность объективируется во вне, а внешняя его жизнь становится также и внутренней. Возникает и усиливается противоречие между традиционными экономическими интересами разных социальных групп и классов и необходимостью мирного социального общежития, стороны которого все больше втягиваются в сферу экономических интересов. Усугубление данного противоречия будет неизбежно порождать все новые формы его разрешения, двигаясь от частных и паллиативных к более общим и радикальным.

Необычные, но пока лишь внешние тенденции в этом направлении мы наблюдаем уже сегодня. Взор человека все больше оборачивается на самого себя как на целостность, ищущую адекватное место среди других таких же в условиях взаимного толерантного сосуществования. Своеобразным проявлением ухода от внешних социальных коллизий и властно-репрессивных отношений является пробуждение пристального внимания человека к собственной телесности и своим личным социопсихологическим особенностям. Внимание, ориентированное *на себя*, а не на противостояние другим, – то, что если и не объединяет людей, то и не несет

прямой конфронтации. В этом случае духовная жизнь становится более интровертной, дух, лишенный устойчивых внешних начал, подчиняется телу как единственно надежной реальности и воздвигает его на пьедестал. Но экстравертная функция не может быть утрачена в обществе. Поэтому возникает и обратная тенденция, хотя и в специфическом виде – *тело* начинает обретать черты экстравертности в форме публичности, духовная экстравертность уступает место телесной. После метафизического анализа, предпринятого М.Мерло-Понти, тело сегодня стало объектом *практического* манипулирования как предмет искусства, объект гипертрофированного приложения косметических средств, непрерывного лечения и средство наживы, например в профессиональном спорте и как живой товар для сексуального рабства и источник донорских органов. Предметом публичных обсуждений и внимания становятся загадки родовых и генетических патологий, половой идентификации («андрогины и бисексуалы – прошлое или будущее?») - задает вопрос один из авторов [26]). Всерьез обсуждаются и принимаются парламентами законы о признании или непризнании противоестественных однополых браков, привычными явлениями стали педофилия, порнография. Ведутся дебаты о целесообразности и последствиях клонирования человека, двусмысленной роли суррогатных матерей. Характер эпидемии приобрели увлечения пластическими операциями и операциями по увеличению роста. Внешность во многих случаях становится идеей фикс, участие во всякого рода кастингах, шоу, конкурсах красоты, стремление стать артистом, эстрадной «звездой», манекенщицей завершают эту апологию тела.

Обратной ее стороной, не отрицающей ее сути, является недовольство формой человеческой телесности. Раздается радикальная критика самой протеиновой основы человеческого организма как порочного дефекта природы человека, и доказывается необходимость изменения субстрата человека на базе неорганических информационно-материальных материалов и нанотехнологий. Способность манипулировать отдельными атомами создает новые возможности для генной инженерии, изменения отдельных органов человека и влияний на его мозг. Мозг сам по себе стал объектом повышенного внимания как центр сосредоточения и функционирования информации и регуляторных действий, в связи с чем будируется казалась бы оставшаяся в прошлом (в связи с попытками создания искусственного интеллекта) мысль о целесообразности редукции тела к мозгу. Как говорит Ж.Бодрийар: «человеческое тело, наше тело кажется излишним в своей распростертости, в сложности и множественности своих органов, тканей и функций, потому что сегодня все концентрируется в мозге и генетическом коде, которые целиком исчерпывают операциональное определение бытия» [27, с.66-67]. Возрождаются и старые опасения по поводу возможных негативных результатов, поскольку мозг без тела (по Патнэму «мозг в бочке») – это нечто иное, чем человек.

Возможно, повышенное внимание к телесности, доходящее порой до абсурда демонстраций по телевидению картин самоистязания и антисоциального физиологического поведения, есть необходимый этап на пути к сущности человека. Самостоятельное место в этом движении занимает тема медицины и гуманизма. Именно в медицине обнаруживается самым непосредственным образом не просто

ускользаемость мира, а ускользаемость, влияющая на нас и нашу личную жизнь через наше здоровье и болезни, в том числе фатальные. Делание денег на лекарствах и опытах над пациентами не поддается адекватному контролю и стало неуправляемым процессом. Психика и тело современного человека часто оказываются заложниками некомпетентности и коррупции врачей, их неподсудных т.н. «врачебных ошибок», навязывания ненужных или вредных пациенту лекарств, которые, в свою очередь, могут оказаться подделкой. Каждый сегодня - потенциальная жертва медицинских преступлений, о которых говорят все чаще, особенно применительно к пожилым и одиноким людям. Ситуация усугубляется тем, что внедряются новые лекарства, химические препараты, продукты и способы питания, долгосрочные последствия применения которых не могут быть сегодня предвидены. «Исправление» генных структур тех или иных продуктов или самого человека с благими целями может, как сегодня уже доказано, «включать» активность новых генетических звеньев побочным образом в неожиданных условиях и в непредвиденных функциях и вести к осложнениям вплоть до летальных исходов индивидов или даже вымирания целого вида. Генетически модифицированные продукты питания могут сказываться на потомках. Поэтому на уровне бытового сознания все более широкий характер приобретают заботы о здоровье, связанные с заменой естественных продуктов, к которым приспособлен организм от рождения, опасными для здоровья концентратами, в которых отсутствие естественного вкуса, цвета и запаха компенсируется биодобавками, часто опасными самих по себе, не говоря о широкой прямой подмене продуктов питания фальсификатами, несущими прямую угрозу жизни человека. Наконец, имеющая место принципиальная возможность использования генной инженерии в разработке изоциренных средств биологического оружия, способных избирательно влиять на те или иные группы населения, заранее выбранные в качестве объектов агрессивного воздействия по совершенно разным признакам (по расовому, по цвету глаз, по полу, этническим особенностям и т.д.), прямо соединяет вопрос о сущности человека с вопросом о социальных и природных условиях его жизни.

КОНЦЕПТ СИЗИГИЙНОЙ ДУАЛЬНОСТИ

Каким может быть ответ на обозначенные вопросы? С внешней стороны тема полноценности моей жизни выводит меня на социальные проблемы, на вопросы оптимального *для каждого человека* устройства общественной жизни и справедливого глобального порядка. Это настраивает меня на развитие социальной активности и, одновременно, своей самодостаточности и устойчивого самоопределения в новых социальных порядках. С внутренней стороны, - усиливается мой интерес к собственным возможностям и способностям противостоять неблагоприятным обстоятельствам и бессмысленности беличьего вращения в неустойчивом мире. Это создает предпосылки поиска новых жизненных горизонтов, смыслов и нового способа жизни, опирающегося на мои более глубокие, прежде скрытые возможности. Данная тенденция приходит, однако, в противоречие и столкновение с бестолковостью и бессмысленностью текущей жизни, которая строится на поклонении власти и деньгам как идолам, а столпами ее являются современные варвары, вся жизнь которых сводится к коррупции во власти

и противостоянию любым попыткам внести разум, честность, честь и порядочность в происходящее. Огромные средства, находящиеся сегодня в тени мировой экономики, говорят о том, что варвары правят миром. Противоречие будет обостряться.

Тенденция не только праздного любопытства, а и роста заинтересованного внимания к неиспользованному потенциалу человека сегодня налицо. В том числе и со стороны варваров. Это их и погубит. Начиная с гуманистической психологии Абрахама Маслоу, ориентирующей на реализацию потребности человека в самоактуализации, обострилось любопытство по поводу необычных способностей человека. К традиционным моделям рационального и нормативно-ориентированного действия стремятся добавить третью модель, отражающую креативный характер человеческой активности и рассматривающую действия человека, как связанные с интенциональностью, индивидуальной автономией действующего субъекта и инструментализацией тела [28]. Разрабатывается использование скрытых свойств психики для создания новых индустриальных, учебных и управленческих *пост*информационных технологий [29]. Разрабатываются способы мышления, отличные от логического, характерные нестандартностью и, в то же время, эффективностью [30], [31]. Особый интерес вызывает сфера человеческого сознания и ее необычайные возможности [32].

В обществе получило распространение и стало модным упоминавшееся представление об обладающих необычными качествами «детях-индиго», а в военных и разведывательных ведомствах некоторых стран, начиная с середины XX в. тратятся значительные средства на разработку методов «парафизического» (бесконтактного, не зависящего от расстояния) воздействия человека на среду и считывания информации. Изучение человека перешло с внешних, описанных еще основателями психологии, проявлений психики на архетипический и трансперсональный уровни, включая «дочеловеческие» (перинатальные) состояния. Предпринимаются попытки всерьез говорить о дородовых способах бытования человека и связанной с этим его памяти, усиливается интерес к генетическим проблемам морфогенеза человека, исторического становления и динамики полов. Но все это разрозненные предпосылки нового качества, а не само новое качество. Существует ли подход к человеку, который бы позволил увязать все эти интенции на единой концептуальной основе, уяснить практический, реально работающий механизм новой, *универсальной идентификации* человека и рассмотреть указанные проблемы с позиций новой продуктивной методологии их решения? Это возможно на базе сизигийной антропологии [1], метафизического анализа социума как формы бытия [33], тоталлогии [34] и лежащих в их основе принципов.

В общем случае можно сказать, что сизигийная антропология есть *мета*-антропология, утверждающая, что истинное учение о человеке не может быть ни субъективистски-онтическим, ни объективистски-онтологическим, поскольку человек не является только субъектом, или только объектом. Он не есть и локализованная в пространстве и времени, изолированная точка, как и растворенная в среде, абсолютно открытая бытию его часть, лишенная индивидуально-исторического своеобразия. Исходить следует из того, что природа человека

состоит в его *онтико-онтологической, дуальности*, особой целостности, означающей, что онтическое локальное бытие человека всегда органически связано с рассредоточенной онтологической средой, в конечном итоге, с универсумом. Этим фиксируется достаточно очевидное для любого человека обстоятельство, состоящее в том, что без постоянного обмена с внешними условиями разного рода потоками (субстратными, энергетическими, информационными) и соблюдения сизигийного соответствия между ними (от греч. *Syzygia* – парное соответствие, взаимосогласованность) жизнедеятельность человека невозможна. Пока эти потоки пребывают в сизигийном отношении, человек живет и сохраняет ту или иную форму своей идентичности. Нарушение сизигийности ведет к изменению человеческого бытия, переходу человека к новому сизигийному этапу своего жизненного пути, с новой онтико-онтологической дуальностью и новыми информационными, энергетическими и субстратными параметрами. Такой процесс продолжается до радикального метаморфоза, называемого смертью человека. Сущность смерти и возможность сохранения в ней идентичности человека на новой субстратной, энергетической и информационной основе, остается пока непроясненной. Но анализ с онтико-онтологических позиций традиционно понимаемой жизни человека позволяет вплотную подойти и к познанию трансформаций «жизнь-смерть» и ставить вопрос о возможности сохранения идентичности человека (продления жизни человека в качественно иной субстратной и информационно-энергетической форме) и в этом случае, а также о самом изменении представлений о смерти.

Задачей сизигийной антропологии является детальный анализ сущности и структуры онтико-онтологической природы человека, ее сизигийности и механизмов сизигийных преобразований. В этом случае знание о человеке не редуцируется к совокупности дисциплинарных представлений (как сегодня любят говорить «прекций») о нем – физико-химических, физиологических, генетических, правовых, социологических, демографических и других, - за которыми якобы больше ничего нет. Сизигийная целостность человека позволяет этим дисциплинарным перспективам и проекциям *быть*, но ни поодиночке, ни все вместе они не исчерпывают этой целостности, поскольку сохранение целостности человека в данном случае не предполагает субстратной (телесной) неизменности человека. Дороги, ведущие к храму человеческого бытия, многочисленны, но это еще не сам храм в его целостности. Каждый исследователь, идущий по своему пути, находит отдельный вход в этот храм и видит со своей точки перспективы особую архитектуру внешнего поведения человека (один биологическую, другой социальную, третий экономическую, четвертый педагогическую, пятый игровую, шестой сексуальную и т.д.), а внутри - особый интерьер и особые морфологии, в виде физических, химико-физиологических, и прочих отношений. Каждый может всю жизнь изучать только одну ипостась храма, строить свою систему понятий о нем и о его строении, т.е. *свою модель* человека, не мешая в этом тем, кто нашел другой вход и увидел другую реальность, а на самом деле другую модель общей им реальности. Все эти срезы реально существуют, но как бы в параллельных измерениях, а истинная проблема человека состоит в том, чтобы увидеть за ними

нечто единое, инвариантное им всем. Плюрализм путей к храму не означает отсутствия самого храма, а идущий по пути к нему изучает не столько человека, сколько этот самый путь к нему. Для постижения храма как целого нужен дополнительный взгляд. Иначе храм под названием «человек» всегда будет загадкой «х» («икс»), требующей разрешения. Этим взглядом является взгляд сизигийный. Инвариантом, сохраняющим идентичность человека при всех его метаморфозах, является всегда присутствующее сизигийное онтико-онтологическое субстратно-энергетически-информационное соответствие компонентов человека.

В реальном человеке все позиционные планы-модели сизигийным образом совмещаются друг с другом, согласуясь между собой при кажущейся взаимной независимости и постоянно меняющейся жизни каждого. Это совмещение происходит на той или иной единой субстанциальной основе, в понимании вида которой как раз и заключена главная проблема в каждом отдельном случае. Человек с момента своего зачатия в своей онтологии является особой субстанцией, соединяющей все возможности своего будущего онтического бытия. Но, с другой стороны, только онтические реализации одной из этих возможностей и ее последующее развертывание в разных условиях по-разному действительно делает его человеком. Онтологии вне своих онтических форм и их трансформаций не существуют. *Они всегда неразрывны.* Если онтика человека создается спецификой сочетания его разных планов то его онтология есть то, что объединяет их в их качественных особенностях, как разные формы своего, *одного и того же*, проявления, т.е. *как тождественных*. Вопросы о том, как онтологическое тождество порождает онтическое разнообразие, или какое за онтическим разнообразием скрывается онтологическое тождество, в общем случае: *какая существует закономерность между онтологической субстанцией и соответствующими ей онтическими формами ее проявления* – эти вопросы являются **главными проблемами сизигийности**.

Мы разберемся в этой ситуации только тогда, когда научимся видеть в ней не только неограниченные возможности все новых человеческих порождений или пути разного понимания человека, а и те конкретные пути, о которых мы еще не знаем, но которые как возможности присутствуют в субстанции человеческого бытия, и которые время от времени дают о себе знать в появлении всевозможных человеческих аномалий – уродств, нежизнеспособных форм, либо, с другой стороны – в необычных чувственных, эмоциональных и умственных способностях отдельных людей. Мы сможем считать, что познали человека лишь тогда, когда по одной его заданной «проекции» сможем предсказать характер серии других одновременно имеющихся проекций, реально проявляющихся в той или иной ситуации, и, более того, увидеть возможности, которые никогда не проявлялись в наших земных условиях. Подобно тому, как в переиначенной притче о слоне и семи слепых мудрецах, даже слепой, зная что такое слон, коснувшись его ноги, мог бы сказать какими по размерам, пропорциям и другим особенностям являются не только части тела, которых коснулись другие мудрецы, а и *другие* части, которых никто не касался. Иначе говоря, понимание природы человеческой онтико-онтологической дуальности есть дорога к учению, способному в пределе согласовать *все без*

исключения вопросы, касающиеся человеческого бытия. Антропология превращается, в этом случае, в метафизику двуединого процесса разнообразных индивидуализаций разноуровневых субстанциальных человеческих начал и субстанциализации разнотипных индивидуальных проявлений человека в них.

Главным предметом сизигийной антропологии предстает двуединая онто-онтологическая природа человека. В ней присутствует многовариантность любого состояния нашей жизни, динамика которой ведет нас в иные субстанциальные глубины нашей самости и безличности. Через ее анализ возможно проникновение в механизмы и пути избирательной трансформации (актуализации) любых состояний в те или иные человеческие действия и поступки, как и в обратный процесс деактуализации отживших форм жизнедеятельности, требующих обновления. Вся жизнедеятельность человека может рассматриваться как смена жизненных ситуаций, которая имеет свои закономерности. Использование этих закономерностей в качестве оптимальных правил и средств разумной деятельности, можно будет рассматривать как открытие новой, *сизигийной рациональности*, наиболее адекватной жизнедеятельности человека как истинного субъекта своего бытия.

Список литературы

1. Кизима В.В. Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogy-XXI (четырнадцатый выпуск). Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦІО НАН України. – 2006. – с.7-153.
2. Печчи А. Человеческие качества. – М.: Изд-во «Прогресс». 1985. – 312с.
3. Тоффлер А. Футурошок. – СПб.: Лань, 1977. – 464с.
4. Рефлексивные процессы и управление. №1, январь-июнь, 2003. Том 3.- Издательство „Институт психологии РАН”. – 128с.
5. Подвижность структуры. Современные процессы социальной мобильности. – К.: Институт социологии НАН Украины, 1999. – 204с.
6. Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. – М.: Издательство «Весь мир», 2004. – 120с.
7. Социальная стратификация российского общества. - М.: "Летний сад", 2003 - 365с.
8. Вопросы философии, 2007. №1, с.3-19
9. Засурский Я.П. Информационное общество сегодня и завтра // Информационное общество, 2001, №3.
10. Л.Нагорна. „Війни ідентичностей”: сценарії і ризики //Політичний менеджмент. Український науковий журнал. №2 (23), 2007. с.47-54.
11. Ян Э. Государственное и этническое понимание нации: противоречия и сходство // Полис. – 2000. - №1.
12. Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: «REFL-book”, 1994. – 368с.
13. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 784с.
14. Щербина М.М. Міфологічні елементи в культурних формах повсякденності. Автореферат кандидатської дисертації. – Харків, 2006.
15. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368с.
16. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія.- К.: Лібра, 1999. – 488с.
17. Юдин Б.Г. О человеке, его природе и его будущем. – Вопросы философии, 2004, №2, с.16-28.
18. Фромм Э. Человеческая ситуация. – М.: Смысл, 1994. - 288с.
19. Герцен А.И. К старому товарищу // Собрание сочинений: В 30 т. М., 1960. Т. 20(2). С.590.
20. Назаретян А.П. Синергетическая модель антропогенных кризисов: к количественной верификации гипотезы технико-гуманитарного баланса // Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 535с.

21. Назаретян А.П. Ното прае-crismos – синдром Предкризисного человека // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-Традиция. 2003. – 584с.
22. Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. М., 1979. Т.1. с.258-261.
23. В.В.Варава. Метафизика смерти: опыт «апофатической рациональности» - Вопросы философии, 2005, №12. с.77-93.
24. Унамуну Мигель де. О трагическом чувстве жизни. К.: Символ. 1996. – 416с.
25. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. Т.1 //Сочинения. М., 1982.
26. Жаров Л.В. «Третий» пол? // Человек. 2005, №3, с.130-136.
27. Эпштейн М. Тело на перекрестке времен. К философии осязания.// Вопросы философии. 2005, №8. – с.66-81.
28. Йонас Ханс. Креативность действия/ пер. с нем. – СПб.: Алетейя. 2005. – 320с.
29. Бахтияров О.Г. Постинформационные технологии: введение в психонетику. – К.: «ОКСИР», 1997. 160с.
30. Боно Эдвард де. Латеральное мышление. СПб: Питер Наблининг, 1997. – 320с.
31. Пивоварова О.В. Латеральне мислення та методи його розвитку // Totallogo-XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України. – 2006. с.216-229).
32. Гроф С. Холотронное сознание: Три уровня человеческого сознания и их влияние на нашу жизнь/ пер. с англ. - М.: ООО «Издательство АСТ» и др. 2003. – 267с.
33. Кизима В.В. Социум и Бытие. – К.: Издатель ПАРАПААН. 2007. – 204с.
34. Кизима В.В. Тоталогия (философия обновления). - К.: Издатель ПАРАПААН. 2005. – 272с.

Кизима В.В. Проблема ідентифікації людини як симптом цивілізаційної кризи й шляхи виходу з нього

Дана стаття присвячена опису основних рис і сутності антропологічної кризи сучасної цивілізації. У дослідженні розробляється стратегія виходу із кризового стану засобами сизигійної антропології.

Ключові слова: людина, цивілізаційна криза, сизигійна антропологія.

Kizima V.V. Problem of identification of the person as a symptom of civilization's crisis and ways of an exit from it

Given article is devoted the description of the basic lines and essence of anthropological crisis of a modern civilization. In research strategy of an exit from a crisis condition by means of sizigial anthropology is developed.

Keywords: the person, civilization's crisis, sizigial anthropology.

Поступило в редакцію 11.09.2007

УДК 130.2

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ОБЩЕСТВА БЛАГОДЕНСТВИЯ⁷

Б.В. Марков

Статья посвящена анализу современного цивилизационного развития. Отличительной особенностью нынешней эпохи автор считает поворот человека к собственному благоденствию. В работе также рассматриваются различные, существующие в истории культуры дискурсы о человеке, которые трансформировались в постсоветском пространстве.

Ключевые слова: *цивилизационное развитие, человек, современная эпоха, общество благоденствия.*

Какой видится судьба человека в современную эпоху? Технократическое мировоззрение, как оптимистическая идеология эпохи прогресса, в результате осознания его негативных последствий, вроде экологического кризиса, недееспособности демократии, дегуманизации общества, сменяется апокалипсическими настроениями, выражающимися в тезисах о смерти человека, конце цивилизации и т. п. Раньше ученые славили разум и человека. Сегодня ими тоже овладели апокалипсические настроения. Стоит заговорить с ученым, начнется тема экологии: техника опасна, ибо ведет к исчерпанию ресурсов, генные технологии, клонирование угрожают самому человеку. По прогнозам Римского клуба, ресурсы должны были уже давно кончиться. Очевидно, что его члены занимались нагнетанием обстановки. Встает задача сохранить науку от самой себя.

Гуманитарии видят выход в обращении к традициям древности, в усилении религиозного, морального, гуманитарного воспитания, в возвращении к духовному культурному наследию, на базе которого возможно восстановление солидарности людей и сплоченности общества. Представители естественных наук, наоборот, считают выходом из кризиса ускоренное развитие цивилизационного процесса, глобализацию и вестернизацию, а также развитие современных технологий, снижающих техногенную нагрузку на природу. В противоположность добрым речам о человеке, ведущим поиск человеческого в человеке, зарождается радикальный дискурс, отвергающий гуманистические ценности: природу нельзя спасти, необходимо развивать медицину, искать "ген долголетия", разрешить клонирование и таким образом, используя ресурсы биологического носителя, искать новую материю для мысли. Отсюда популярность фантастического проекта, предлагающего заново сделать человека. Если природу и органическое тело человека нельзя спасти, то следует создать искусственный носитель духа. Пока

⁷ Работа выполнена в рамках украинско-российского проекта №29 (Постанова Президії національної академії наук України №88 від 30.03.2007 р.).

наука не может нам предложить новое искусственное тело, можно сосуществовать со старым, используя клонов для замены больных органов.

Естественно, эти умонастроения отражают раскол и расслоение общества. Особенно в России, где ситуация характеризуется "многоукладностью", когда болячки отсталости соединяются с достижениями цивилизации, приходится принимать во внимание и сочетать кажущиеся теоретически несовместимыми программы. Философия как царица наук, как производитель метода, как законодатель рациональности – это славное амбициозное прошлое. Сегодня она должна опираться на открытия и достижения наук, в том числе и гуманитарных. Она может играть роль медиума коммуникации между различными дисциплинами, представители которых перестают понимать друг друга.

ДИСКУРСЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ.

Идея человека – продукт философии, которая более двух тысячелетий занимается совершенствованием образа человека. Ясно, что она отражает некие социально, культурно, исторически обусловленные ожидания, которые реализовались в педагогических и идеологических практиках той или иной эпохи. Но это не дает повода для абсолютизации идеи человека. Антропологический поворот в философии в начале XX в. осуществлялся в ходе дискуссий с биологической антропологией и привел к интеграции разнообразных дискурсов как естественно научного, так и философского характера. Подобный синтез был необходим, прежде всего, для решения вопроса о происхождении человека. Здесь соревнуются самые разнообразные концепции биологического, натурфилософского, культурологического и религиозного плана. Многие пишут о происхождении человека так, как будто присутствовали при этом и знают наверняка. На самом деле это одна из вечных загадок и, скорее всего, только астрономическая сумма денег, потраченная на расшифровку генома человека, внушает уверенность, что в этом вопросе достигнута полная ясность. Но если столь очевидное различие человека и животного выражается всего лишь в 1/10 процента, то совершенно очевидно, что расшифровка генетического кода не дает ответа на загадку человека. Значимость этих близких к завершению исследований лежит в иной плоскости.

Столь же странным образом обстоит дело в биологической антропологии и археологии. Фактов много, но они уложены в весьма убогие схемы.

Биология стремится построить своеобразную “лестницу живых существ”, идея которой связана с задачей доказательства единства законов эволюции, возникновения новых все более совершенных организмов. Поэтому первый и главный вопрос биологии человека касается места, которое он занимает в ряду других живых существ. Его спецификация осуществляется в ходе сравнения с млекопитающими, приматами, антропоидами. В результате выявляется, что отличительные анатомо-морфологические, онтогенетические и этологические особенности человека по сравнению с наиболее близким ему видом значительно глубже, чем между остальными видами.

Таким образом, различие человеческого и животного становится весьма резким. Но логично ли мыслимым является утверждение, что особенное животное, каким является человек, настолько отличается от животного? Можно попытаться

устранить данный парадокс, принимая во внимание способы удовлетворения естественных потребностей и самосохранения, которые характерны для животных и человека. Преемственность между ними видят в том, что недостаточность волосяного покрова компенсируется одеждой, а слабость когтей и зубов – орудиями. Теория эволюции пытается вывести происхождение человека из линии развития животного. Но это бесперспективно. Место человека в мире определяется принципиально иначе, чем место животного в окружающей среде. Отсюда "место" должно быть раскрыто не в физических, а в метафизических параметрах.

Другое решение парадокса состоит в утверждении, что человек является животным и одновременно отличается от него. В отличие от редукционизма дуализм исходит из старой концепции о двойственности человека, который имеет тело и дух. Но он сталкивается с другой трудностью – объяснением единства, которое достигается допущением о специфике человеческого тела, управляемого духом.

Человек определяется либо как живое существо в биологии, как богоподобное создание в религии, как духовная субстанция, субъект в метафизике. С философской точки зрения существует большой разрыв между открытиями палеонтологии и их истолкованиями. Фактов много, но все они уложены в крайне убогие, или фантастические схемы. Поэтому даже хайдеггеровское определение человека как просвета бытия кажется более смелым и плодотворным, чем устаревшие естественнонаучные подходы. Становление человека можно и нужно понимать не только как процесс совершенствования его нейро-физиологии, но и как создание, собирание бытия вокруг себя. Именно сегодня, когда расшифровка генетического кода показала сколь ничтожно различие человека и животного, вновь актуален вопрос о своеобразии человеческого. Проблема в том, что нельзя отрицать ни соседства, ни пропасти, отделяющей нас от животных.

Еще в начале века пионеры философской антропологии указывали на ограниченность биологического подхода к определению человека. Если оценивать его с точки зрения адаптации к среде, то, пожалуй, это самое неприспособленное животное. На высшей ступени эволюции наиболее приспособленными оказываются организмы, способные кооперироваться и воспитывать потомство. Поэтому сегодня происходит расширение эволюционной теории в социобиологии, биоэстетике, генетике и т.п. Вместе с тем биологические метафоры имеют огромный эвристический потенциал в этике, истории, педагогике и др. гуманитарных дисциплинах. Но сегодня можно и нужно говорить, во-первых, о социально-культурной и, разумеется, философской "нагруженности" биологических теорий; во-вторых, о переходе эволюции человека в другие сферы. Примером может служить использование понятий "приспособление", "селекция", "отбор" и, особенно, "иммунная система" в рамках искусственно созданной среды обитания – культуры. Поэтому главное направление междисциплинарного тренда – это гуманитарные дисциплины, где происходит настоящая научная революция.

Для человека характерна беспримерная инфантилизация, которая состоит в сохранении младенческой пластичности у ребенка. Это направление обеспечивается усиленной церебрализацией. Быстрое возрастание массы мозга, формирование

неокортекса, рискованный рост черепа еще во внутриутробном состоянии, ведущий к раннему рождению – все это взаимосвязано и все это предполагает, что после рождения ребенок еще долго будет получать компенсацию за раннее рождение материнским теплом. Физическое и психическое тепло, обеспечиваемое родителями, т.е. забота о подрастающем потомстве и становится важнейшим фактором эволюции человека.

Данные палеонтологии обнаруживают интересную особенность *homo sapiens*: благодаря раннему рождению у них затормаживается процесс монструозолизации, что возможно благодаря сохранению внутриутробной морфологии во внеутробном состоянии. Возникает своеобразное животное-диссидент, нарушающее биологический закон созревания. Это обстоятельство было раскрыто амстердамским палеонтологом Л. Больком [1], который, опираясь на концепцию фотализации Портмана, развил теорию *неотении*. Ее суть состоит в объяснении рискованной недоношенности и затянутого детства, которые управляются в процессе эволюции эндокринологическими и хронобиологическими механизмами.

К эффективным культурным техникам формирования человека относятся такие символические институты как язык, брак, система родства, техники воспитания, возрастные, половые нормы и роли, а также война, труд и все ритуалы формирования и самосохранения группы. Эти порядки и образуют богатейший арсенал антропотехники, которая пластифицирует незавершенное природой человекообразное существо и формирует необходимые для социума качества. Речь идет о буквальном моделировании человека цивилизационными механизмами, которое осуществляется традиционно дисциплиной, воспитанием и образованием. Обучаемость мозга не является продуктом органической "сообразительности". Его драматически излишнее развитие обусловлено как раз недостатком природной приспособляемости. Важно, что большая часть структуры мозга формируется в послеродовой период. Анатомический и нейро-церебральный дрейф осуществляется в сторону накопления излишних с биологической точки зрения символических качеств. Благодаря этому он становится восприимчивым не столько к биологической, сколько к ситуативной и "исторической" информации. Все большую роль начинают играть не орудия воздействия на предметы, а более тонкий инструментарий символической коммуникации, на упорядочение которой и тратятся все большие усилия.

Конечно, этих практик недостаточно для производства человека. Они, скорее, манифестируют, чем реализуют существо человека. Культурная антропология, представители которой уже более 100 лет занимаются описанием образа жизни так называемых примитивных народов и реконструкцией первобытной культуры, не проливает ослепительного света на проблему человека. Думается, и здесь причиной неудачи является господство односторонней научной объективистской установки, ориентирующей на поиски в истории следов современности. Разумеется, современное человечество является ступенью лестницы ведущей вглубь истории и далее эволюции природы, однако нельзя злоупотреблять антроподицеей, согласно которой и природа, и история выступают частью великого плана, целью которого является нынешний идеал человека. Религиозный дискурс также не лишен

трудностей. Если человек создан по образу и подобию Бога, то Создатель либо имел предварительный образ человека, либо достиг стадии сходства с ним. В том и в другом случае заранее предполагается то, что следует объяснить. Открытость человека миру – это не открытие Бога в Иисусе Христе. Поэтому философия дистанцируется от теологической трактовки человека. Религиозно-антропологическое объяснение его происхождения столь же уязвимо, как и естественнонаучное, ибо в нем скрыто предполагается, что Бог, сотворивший Адама по своему подобию, сам в определенной стадии своего развития стал человеком. Человек оказался настолько превознесенным, что по его образу конструировали Бога.

Поскольку ни один из существующих рассказов о человеке не является вполне автономным, остается преодолевать фундаментализм и выстраивать междисциплинарный подход, предполагающий не конкуренцию, кооперацию.

РОССИЙСКИЙ НАРРАТИВ

Сегодня российское общество является открытым, пали прежние искусственные барьеры, которые, по сути дела, ограждали его психическую, социальную, культурную, экономическую систему, от внешних воздействий. Люди, воспитанные за "железным занавесом" как в профилактории, потеряли способность самосохранения. Они слишком долго жили на «капельнице». Сначала родители, затем педагоги, наконец, авторитетные органы – все заботливо опекали от вредных воздействий. Не слишком утруждая себя, они действовали методом запрета и таким образом лишили своих подопечных способности самостоятельно защищаться. Когда, наконец, стены и границы пали, люди оказались беззащитными перед чужими. Даже традиции предков внушают чувство не только неуверенности, но и стыда. Конечно, чувство гордости за себя и свой коллектив не должно превращаться в эгоизм, оно должно сочетаться с толерантностью по отношению к аналогичным чувствам других, но крайне опасно стереть это чувство совсем, ибо без него, как без кожи, человек теряет себя.

Осознание такого рода опасностей определяет особенности философской антропологии в современной России. Стоит обратить внимание и на трансформацию дискурсов о человеке, которая происходит на постсоветском пространстве. Должна философия изменять мир или стоять в стороне, чтобы заниматься рефлексией, это нерешенный вопрос. Но стоит помнить о той цене, которую человечество платило за воплощение философских утопий. А утопией остается любая концепция, которая не прошла стадию критической рефлексии – разбирательства как ее теоретической consistency, так и пользы и вреда ее практических последствий для общества.

В недавно опубликованной книге Е.В. Золотухиной–Аболиной систематизированы материалы, опубликованные в период становления философской антропологии в России [2]. Вместе с тем, в ней упомянуты не все основополагающие работы. Одна из первых и лучших работ по социальной антропологии написана В.С. Барулиным [3]. В отличие от весьма туманных фантазий философов о трансцендентальной природе и сущности человека, здесь весьма внятно раскрывается человеческий характер социальной, экономической,

хозяйственной жизни. Вместе с тем, романтика времени сказала в том, что автор не видит противоречия в развитии свободной индивидуальности и сохранении государственных добродетелей человека. Сегодня проект социальной антропологии нуждается в радикальном обновлении. С одной стороны, кажется необходимым сохранение ориентации на общество и культуру при определении сущности человека. С другой стороны, необходимо критически отнестись к тенденции индивидуализма, который бурно расцветает на поле нынешней постмодернистской экономики. Выход заключается в реабилитации традиционных укладов и форм жизни. Участие в этом процессе экономистов, социологов, культурологов представляется весьма важным, так как от философских деклараций дело следует довести до построения такой модели общества, где бы реальная и виртуальная экономика сочетались с традиционными антропологическими характеристиками родового человека.

П.С. Гуревич с одной стороны, определяет философскую антропологию как философию человека. С другой стороны он проводит резкую демаркационную линию между ними и связывает становление этой дисциплины с историзмом Вико. Различные дискурсы о человеке он классифицирует в зависимости от того, какому медиуму отдается предпочтение в социальных коммуникациях: Бог, природа, социум, человек [4, с. 101].

Интересная исследовательская программа социальной антропологии была заложена Ю.Н. Емельяновым. Ее основу составляют достижения западной культурной антропологии, которые критически и творчески воспринимаются авторами в контексте российских реалий. Хотя они обозначают свою работу как критико-рефлексивную, в ней содержится целый ряд позитивных идей, составивших основу отечественной социально-культурной антропологии. Достоинство предлагаемого подхода видится в отказе от узко инструментального понимания природы современного социальной реальности. В отличие от большинства российских гуманитариев, считающих современный социум лишенным гуманистической составляющей, авторы полагают, что социальная реальность остается коммуникативной по своей природе и поэтому взаимоотношения людей не только объективируются, но и очеловечиваются [5].

России нужны передовые технологии и, прежде всего, не только научно-технические, но и воспитательно-образовательные. Для их создания необходимо описать и восстановить весь, так сказать, "технопарк", при помощи которого наши предки воспитывали своих сыновей и дочерей, выносивших тяжелый груз социальных, семейных человеческих обязательств. Разумеется, прежде всего, внимание обращается к православию, которое целое тысячелетие формировало и пестовало тела и души русских людей. А.А. Корольков разрабатывает проект "духовной антропологии", опирающийся на традиции православия. "Духовность – это проявление устремленности к совершенному, идеальному, целостному. Духовность преодолевает утилитаризм, чисто практическое, точнее – прагматическое, бытие человека. Духовность рассматривалась в русской религиозной философии как метафизическое ядро человека. Самое существенное в духовной жизни – искание Бесконечного, Абсолютного, Идеального"[6, с. 4].

Образец духовной жизни автор находит в христианстве. Свою задачу он видит в восстановлении традиции христианского воспитания, опирающегося на идею богоподобия человека. "Духовное самоопределение и возмужание Руси, России происходило на основе христианства, поэтому основой духовной антропологии с необходимостью должно оставаться христианство, православие" [6, с. 12].

Н. В. Омельченко придерживается мнения, что философская антропология должна строиться на гуманистических основаниях. Автор защищает понятие души, определяя ее как совокупности (внутренних и внешних) устойчивых универсальных отношений человека с миром. Развивая рафинированную концепцию бессмертия души, автор полагает, что смысл человеческого существования заключается в укреплении своего бессмертного, богоподобного начала. Светская теология определяется им как философия, которая изучает религию, ее постулаты, образы и символы для прояснения подлинного облика бытия и человеческого существования [8, с. 39].

В. Д. Губин и Е. Н. Некрасова реконструируют проект человека, сформировавшийся в ходе антропологического поворота в начале XX столетия ((Шелер, Бубер, Плеснер, Гелен), и дополняют его психоанализом (Фрейд, Юнг, Фромм), а также идеями постмодернистских мыслителей (Делез). Достойное место в книге нашли идеи русских мыслителей.

Философская антропология определяется авторами как наука о сущности и сущностной структуре человека, о его основных отношениях: к природе, обществу, другим людям, к самому себе, по его происхождению, о социальных и метафизических основаниях его существования, об основных категориях и законах его бытия. В качестве основополагающих феноменов человеческого бытия представлены любовь, творчество, счастье, уд, игра, смерть и смысл жизни. Авторы предлагают и собственный проект «живого человека», согласно которому быть человеком значит быть живым: «Это особенно относится к философски мыслящему человеку, который должен постоянно преодолевать настоящее, вырываться из его оков, из его стереотипов, из огромного количества усыпляющих и успокаивающих своей массивностью и надежностью знаний, которые существуют в каждую эпоху, из сложившегося представления о жизни. Надо быть судьей всему тому, что сложилось, затвердело и омертвело» [9, с. 217].

Примером трансформации постмодернистского дискурса в России можно считать работу С.П. Гурина, где критикуется классический образ "человека вообще", относительно которого предполагается, что это мужчина-европеец в расцвете лет, среднего достатка и свободной профессии. Главными его достоинствами, которые культивируются образованием, являются разумность, моральность, свобода и независимость. С.П. Гурин утверждает, что в действительности ни один конкретный человек не соответствует классической норме. Поэтому все люди, так или иначе, проявляют элементы маргинальности. Вместе с тем в отличие от французских постмодернистов, указывавших на позитивные функции маргинального опыта, С. П. Гурин вписывает его в широкий контекст христианской традиции. Таким образом, он устанавливает

преемственность с практиками юродства, в которых он видит шанс к реальному преображению или спасению [9, с. 15].

В большинстве работ по философской антропологии присутствует ностальгия по традиционным, будь то педагогическим или религиозным практикам. Возможно, общество продолжает существовать на какой-то иной основе, нежели людское согласие. Ориентация на старые медиумы истины и морали не позволяет разглядеть новые формы взаимосвязи людей в общественное целое.

ВЫБОР ПУТИ РОССИИ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ.

Исток человеческих проблем следует искать в глобальных изменениях, охвативших наш мир. Уже давно идет процесс запустения традиционных коллективных пространств, в рамках которых люди совместно проживали, говорили на одном языке, сообща вырабатывали коллективные чувства, представления и даже понятия. Не ясно, как возможно сегодня единство автономных индивидов торопящихся после работы в свои отдельные квартиры в спальных районах. Не ясно, существуют ли какие-то общие проблемы, заставляющие принимать их участие в общественной жизни. Аполитичность, апатия, конформизм, омассовление – об опасности этого постоянно напоминают гуманитарии.

То, что мы живем в апокалипсическую эпоху, это не заслуга и не вина человека. Техническая культура породила новые медиумы коммуникации, которые имеет мало общего с религией, гуманизмом и метафизикой [10]. Традиционные понятия и различия уже не позволяют понять такие культурные феномены, как инструментарий, знаки, произведения искусства, законы, нравы, книги, машины и другие искусственные "вещи", которые невозможно распределить по таким различиям, как дух и материя, душа и тело, субъект и объект. Попытка рассуждать об этих сложных феноменах в рамках однозначной онтологии и двузначной логики приводит к деструктивным последствиям.

Для этого надо преодолевать научно-техническую истерию, которая питается страхами перед атомной угрозой и "термоядерной зимой". На самом деле современные технологии гораздо гуманнее прежних. Опасения должна вызывать не столько техника, сколько пещерное мышление людей, которые ее используют. Если раньше научно-технические открытия применялись в военных целях, то и сегодня крупные кампании смотрят на открытия в области генов и компьютерных технологий точно так же, как их предшественники капиталисты смотрели на залежи полезных ископаемых и осуществляли колонизацию мира.

Антитехнологическая истерия особенно характерна для тех, кто заботится о гуманизации человека. Но именно техника выводит человека из нечеловеческого состояния в человеческое. Техника не производит отчуждения, как не является причиной перверсий. Технологии, имеющие дело с информацией, открывают путь для ненасильственных отношений, формируют новый тип рациональности, а не игнорируют ее в поисках способов самореализации. Многие ученые стали говорить о "диалоге с природой", что означает отказ от стандартной установки на покорение природы. Нарастание военно-технического безумия несовместимо с новыми технологиями. В мире, который стал сетью межинтеллектуальных взаимодействий, эффективным становится не господство, а сотрудничество. Человек был и остается

продуктом технологий очеловечивания, одомашнивания, социализации и цивилизации.

Современность не есть что-то монолитное. Это должно предостерегать от односторонних и однозначных оценок. Скорее всего, сферный подход не слишком годится для понимания процесса цивилизации. Модель современности следует строить в гештальте не сферы, среды, или мембраны, а сети, состоящей из каналов, по которым циркулируют люди, товары, знания и капиталы (включая культурный и символический). Так называемая глобализация протекает весьма по-разному в зависимости от конкретных условий. Необходимо описание каналов, по которым циркулируют информация, деньги, культурные артефакты и иные ценности. Важно знать, какие организации и люди обслуживают эти сети. К каким последствиям приводят те или инъекции европейских культурных образцов (экономика, политика, права человека, искусство и др.) в "тело" неевропейских народов. И наоборот, могут ли, и если могут, то как, те, кого представляют другие, представлять себя сами и тем самым влиять на другие "цивилизованные" народы. Тут тоже мало разговоров о взаимодействии культур, необходимо проследить трансформации культурного и иного капитала. Предлагая в качестве лекарства лечения современности архаичные формы солидарности даже в сублимированной форме, нельзя недооценивать положительные качественные изменения коммуникативных трансформаций, смягчающих социальную ткань. Социальная реальность становится более сложной, дифференцированной, в ней возможна игра и свобода.

Наше время предоставляет человеку столько свободного времени, сколько у него никогда не было раньше. Кажется, наступило время развлечений. Развлечение становится главным мотивом жизни, охватившим все слои населения, и окончательно уничтожившим сложный био-психо-политический феномен, названный пролетариатом. Заповеданный Богом труд перестает быть главным проклятием для человека. То, что не слишком удачно называют обществом потребления, выражает главное: общество перестало конструироваться на основе нужды, нехватки, экономии и ограничений. Решающая особенность нашего времени заключается в повороте человека к собственному благоденствию. Очевидно, драма современного общества уже не может быть описана языком старых сценариев об эксплуатации или отчуждении. Пора осознать, что критерии человеческого сложились в последнее аграрно-империалистическое столетие и уже давно устарели. Революции начала XX в. были консервативными, возвращающими к уравнительной бедности и экономии. Им соответствуют модальные идеологии, опирающиеся не на идеи, а на потребности. Свобода сводится к необходимости, а достаток к удовлетворенным потребностям. Это можно объяснить социально-психологическими обстоятельствами. Родители постоянно учат детей, что они должны жить лучше их. Это продолжается и в поучениях профессоров, уверяющих, что богатство ведет к упадку культуры. Расцвет психоанализа и академического марксизма после второй мировой войны также способствовал повышению субъективного переживания нехватки. При этом, конечно, молчаливо предполагается рост благосостояния, для того чтобы его отрицать. Собственно, облегчение жизни и позволило интенсифицировать переживание бедности, так

сознание становится своеобразным складом прошлой нужды. Так возникает пессимизм роскоши, что характерно для Ницше и Шопенгауэра. Именно это чувство недовольства культурой и превращается в отрицание благополучия.

Рост покупательной способности масс способствовал изменению сознания. Даже низшие слои населения вступили в рынок моды, мобильности, дизайна и гастрономии, характерный для индустриального общества. Прежде всего, автомобильная культура, хотя ее чрезмерное развитие наносит вред, свидетельствует об изменении жизни в сторону достатка. Но настоящим достижением становится расширение зоны свободного времени, благодаря чему возникают новые субкультуры. Излишки времени уходят на развитие разного рода талантов, и даже на конструирование частных метафизических систем. Эта изощренность психики, повышение ее чувствительности ведет к трансформации жилья, многие не только улучшают одно, но и инвестируют средства во второе. Начинается дачный бум. У нас он также зарождался под знаком нужды, как подсобное хозяйство. Но, продолжая восприниматься в терминах нужды, дачный участок на самом деле перестает быть огородом и становится местом отдыха и развлечений. Вообще говоря, столь широкое вторжение масс людей в сферу развлечений, отдыха, туризма, спорта, музыки не имеет прецедента в истории. Чтобы верно оценить достижения достаточно сопоставить современность с первым послевоенным десятилетием.

Почему же на фоне роста благосостояния процветал либо пессимистический, либо утопический язык XIX столетия, выражавший мечты о лучшей жизни? Почему люди так долго не захотели признавать, что их чаяния о хорошей жизни, наконец, воплощаются? Лишь немногие интеллектуалы 20-х и 30-х годов смогли избежать как утопизма, так и пессимизма в отношении прогресса и констатировать рост благосостояния бедных слоев населения. Но едва ли кто отмечал в своей критике или диагностике «духовной ситуации времени» те существенные изменения, которые обнаруживают несостоятельность прежней двучленной оценки бытия как подлинного или неподлинного. Тем самым черный дискурс о цивилизации продолжался. Как левые, так и правые понимали реальность как господство или рабство.

Неудивительно, что в климате благоденствия в Европе и Америке 70-х г. неожиданно прокатились волны протеста, которые можно объяснить реанимацией культа жертвенности. Люди вновь стали ощущать себя жертвами тоталитаризма. Можно говорить о появлении новой формы ресентимента. Но протест выражался не в классовой борьбе, а в форме разоблачения вредных воздействий технологий. Кроме психологического мотива, протест зеленых имеет основательные экономические причины. Подогреваемая медиократическими средствами, развивалась практика возмещения ущерба, нанесенного не только стихийными бедствиями и катастрофами, но и вредными выбросами и прочими опасными для здоровья людей последствиями технического прогресса.

Повышение производительности труда сопровождается увеличением свободного времени. Антропологическим последствием увеличения свободного времени является взрыв внимания к себе. Все те серьезные изменения в морали и нормах

поведения, которые в свете прежних традиций выглядят шокирующими, обусловлены облегчением жизни от труда и забот о хлебе насущном. Год состоит из 8760 часов. Из них 1700 уходит на сон (8 часов в сутки) и примерно столько же на работу. Остается 4140 часов. Даже если отсюда вычесть время на рутинные акты и на дорогу, то все равно получится беспрецедентное свободное время. Но, если, конечно, сравнивать с эпохой индустриализации.

Маркс и Энгельс писали о власти товарно-денежных отношений. На самом деле психоистория капитализма развивается от пуританского отношения к труду до либеральной свободы ориентирования в форме шопинга, спорта, туризма, коллекционирования и т.п. Субъект эпохи постмодерна отрекается от общепринятых форм жизни. Он меньше озабочен платежеспособностью или родственными связями, а больше своей индивидуальной биографией, он колеблется не между добром и злом, а между шуткой и розыгрышем. Люди озабочены едой и любовью. Американское слово «секс» стало синонимом разгруженного отношения к половым отношениям, они стали рассматриваться не как способ продолжения рода, а как путь к удовольствиям. Открылся рынок эротической жизни, что было названо В. Райхом сексуальной революцией. Сексуальная озабоченность в ее фаллической форме сегодня преодолевается. Начиная с XIX века, сексуальная потенция становится символом подлинного богатства. Бедные это импотенты. Речь идет о том, что люди неправильно распоряжаются сексуальностью, либо по причине зажатости, либо из-за незнания опций. Сексология проливает свет на особенности современного общества. Экспликация «сексуального» происходит во всех сферах в публицистике, эстетике, психологии, экономике. Это разрушило монополию государства на регулирование отношений разнополых личностей. Были оправданы такие опции, как гомосексуализм, автоэротизм и другие формы девиантного полового поведения, если они не имеют криминального характера. Обострилось внимание к интимной сфере жизни. Исследуется структура перверсивного опыта, сексуальное поведение кодируется не в терминах драмы, а наслаждения.

Современность характеризуется резким снижением рождаемости в высокоразвитых обществах. Это свидетельствует о преемственности менталитетов нового мира и старой Европы. С одной стороны, можно говорить о восстании против мировоззрения нищеты – наследия индустриально-городского общества. С другой стороны, о резком снижении рождаемости в постаграрных обществах. (В Японии, Германии, Италии – 0,9%). В США процент выше за счет притока мигрантов, но ценой маргинализации выходцев из Европы. Это служит основой рассуждений о взаимозависимости благосостояния и низкой рождаемости. Слабая биологическая инвестиция – так в терминах экономики можно описать нежелание обременять себя детьми – характерна для развитых стран. Таким образом, можно говорить о детско-материнской нищете в обществах благоденствия. Отказ от родительского долга отчасти оправдывается дороговизной воспитания и образования детей. Если посчитать, то сегодня в постиндустриальных обществах содержание ребенка обходится дороже, чем позолотить шпиль на церкви. В современных высокоразвитых обществах период детства протянулся почти на 30 лет, причем сами взрослые дети не ощущают своих привилегий, а родители живут в

постоянном страхе за будущее своих детей. Таким образом, суть дела не в недостатке средств на воспитание и образование, а в недостатке родительского тепла. Низкую рождаемость нельзя объяснить ссылками только на профессиональную занятость женщин и на дороговизну воспитания. Современные государства тратят такие средства на поддержку материнства и детей, каких никогда в истории ни одно общество не вкладывало. Кроме того, контрацептивы снижают количество не желаемых детей, и случаев избавления от них становится меньше. Правда, в России это настоящая проблема, острота которой определяется не только неустроенностью молодых родителей, но и увеличением числа больных детей. И все-таки причина падения рождаемости лежит в изменении стандартов комфорта. Люди уже не желают обременять себя лишними заботами о других.

В современных обществах идет беспримерная борьба за уменьшение страданий от болезней. Цивилизационный процесс, затронувший больницы, проявляется в том, что кроме хирургов весьма важными фигурами там становятся психологи и социологи. Даже старики и инвалиды занимаются спортом. Болезнь становится не просто формой жизни, но и сопровождается культурой диеты и фитнеса, что ведет к расширению курортов, грязелечебниц и т.п. Еще сто лет назад Т.Манн в «Волшебной горе» определял курорт метафорой материнского инкубатора. Наступление на страдания происходит благодаря развитию разнообразных медицинских служб. Разрабатывается утонченная герменевтика болезней, которые представляются с позитивной стороны, как шанс для больного проявить заботу о себе. На Западе клинический архипелаг оснащен различными средствами, делающими жизнь больного не только вполне сносной, но и комфортабельной, имеющей свои прелести и радости. Кроме специалистов современные клиники имеют совершенный гуманистический патронаж.

Горючим веществом развития современной технологии и экономики является строительство общества как гигантской теплицы, в которой благоденствуют люди. Свободное время тратится на развлечения. Львиную долю его съедает путешествие, передвижение в поисках удовольствий. Современные тела – это тела водителей или пассажиров автомобилей. Два из трех моторизованных передвижений тратятся на неэкономическую и не профессиональную деятельность. Прежде всего, бросается в глаза расцвет туризма, сегодня количество путешествующих людей и потраченного на туризм времени во много раз превосходит то, что было раньше, даже если учитывать кругосветные путешествия. В целом свободное время тратится не на производительный труд, а на соревнование по части разного рода забав и развлечений. Но вряд ли это может служить аргументом в пользу освобождения. Большинство развлекается по установленному образцу, довольствуясь тем, что предоставляет индустрия наслаждений. Отсюда пристальное внимание современной философии должно быть обращено на сферу досуга и развлечений. Именно в этой сфере необходимы определенные вмешательства государства, ибо забота о подрастающем поколении является важнейшим фактором развития современных обществ.

Список литературы

1. Bolk I., Das Problem der Menschwerdung. - Jena, 1926.
2. Золотухина–Аболина Е.В. Философская антропология. - М., Ростов на Дону, 2006.
3. Барулин В.С. Социально-философская антропология. - М., 1994.
4. Гуревич, П.С. Философская антропология: опыт систематики. Вопросы философии. 1995. №8, с. 101
5. Культуральная антропология. – СПб., Изд. СПбГУ, 1996.
6. Корольков А.А. Антропология и кризис духовности. // Антропологический синтез. - СПб. 2001.
7. Омельченко П. В. Опыт Философской антропологии. - Волгоград 2005.
8. Губин В., Некрасова Е. Философская антропология. - М., 2000.
9. С. П. Гурип. Проблемы маргинальной антропологии. – Саратов, Изд. Саратовского университета, 1999, С. 8
10. Луман П. Медиа коммуникации. - М., 2005

Марков Б.В. Цивілізаційні наслідки суспільства благоденства

Стаття присвячена аналізу сучасного цивілізаційного розвитку. Відмінною рисою нинішньої епохи автор вважає поворот людини до власного благоденства. У роботі також розглядаються різні, існуючі в історії культури дискурси про людину, які трансформувалися в пострадянському просторі.

Ключові слова: цивілізаційний розвиток, людина, сучасна епоха, суспільство благоденства.

Markov B.V. Civilization consequences of a society of prosperity

The article is devoted to the analysis of modern civilization developments. The author considers as distinctive feature of a present epoch turn of the person to own prosperity. In work, various discourses existing in a cultural history about the person which were transformed in the post-Soviet territory also are considered.

Keywords: development, the person, a modern epoch, a prosperity society.

Поступило в редакцію 11.09.2007

УДК 130.2:008.2

ТРАДИЦИЯ И СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СИНТАГМА В КОНТЕКСТЕ ТЕНДЕНЦИЙ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ⁸

М.К. Трифонова

Исследование посвящено обсуждению феномена традиции в широком историко-культурном смысле. Автор осуществляет пересмотр прежних стратегий цивилизационного развития и указывает причины глобального кризиса технократической цивилизации.

Ключевые слова: традиция, социокультурная синтагма, технократическая цивилизация, стратегии развития.

Нередко в дискуссиях о месте традиций в технократической цивилизации высказывается мысль об их архаичности (и даже искусственности) перед лицом стремительно трансформирующегося и глобализирующегося мирового сообщества. На самом деле серьезный подход и достаточно глубокий анализ этой проблемы сегодня становится весьма актуальной задачей, если мы поймем, что из противоречий, в которых запуталось западное общество, нет иного выхода как фундаментальный пересмотр основных стратегий цивилизационного развития. При такой постановке вопроса мы с необходимостью обращаемся к феномену *традиции* в широком историко-культурном смысле этого слова. Специальному обсуждению этого феномена и посвящена предлагаемая статья.

Любая человеческая общность может более или менее длительно существовать в потоке исторического времени лишь при условии, если ей удастся быть некоторой *целостностью*, если она *устойчиво воспроизводит сама себя*, гармонизируя свои отношения с окружающим природным и социальным миром. *Принцип устойчивого развития – основной закон поступательного хода истории*. Из этого закона следует, что любое общество постоянно нуждается в определенном роде *скрепах*, обеспечивающих его самосохранение. Устойчивость может касаться двух уровней – хозяйственного и социокультурного. Каждый из них существует автономно, но в определенных исторических условиях они могут существенно влиять друг на друга, играть роль компенсаторного фактора. Как известно, древнеегипетская цивилизация была тесно связана с сельскохозяйственной деятельностью, осуществляемой вдоль реки Нил. Частые разливы Нила, засухи и песчаные бури окружающих пустынь создавали ситуацию непредсказуемости, неустойчивости и риска. Противовесом такой хозяйственной неустойчивости служила мощная и жестко закрепленная система верований и основанных на ней социальных и религиозных институтов.

Какова же природа названных выше социокультурных скрепов общества? Первое, о чем здесь должна идти речь, это феномен *традиции* как механизма

⁸ Работа выполнена в рамках украинско-российского проекта №29 (Постанова Президії національної академії наук України №88 від 30.03.2007 р.).

сохранения и передачи опыта предшествующих поколений. Традиция – это эффективный общественный *регулятор стабильности* системы ценностей, правил поведения, этических норм и взаимоотношений людей. Это – *инструмент*, без которого невозможно сохранение цельности тех или иных родовых или национальных сообществ.

Итак, мы видим, что традиция есть *форма* сохранения и передачи последующим поколениям некоторого *содержания*, обеспечивающего выживание той или иной общности людей. Что же это за «содержание»? Его можно назвать по-разному – «сокровищницей», «мудростью веков». Это – устойчивое, выработанное на протяжении столетий и отшлифованное опытом многих поколений социокультурное образование, включающее в себя совокупность:

- ключевых ценностных ориентаций;
- верований;
- этических правил и норм;
- мировоззренческих установок;
- запретов, разрешений и идеалов;
- стратегий выживания индивида и рода.

Отмеченный духовно-практический феномен можно назвать *социокультурной синтагмой*. Это – культурный генотип, *система координат* исторического бытия того или иного человеческого сообщества, характеризующаяся следующими свойствами: целостностью, высокой устойчивостью по отношению к историческому течению времени, статусом абсолютной «очевидности» с точки зрения здравого смысла. Последнее свойство вытекает из того, что перед нами система коллективно-бессознательных «архетипов» (Юнг). С познавательной точки зрения синтагма представляет собой то, что Поляни называл «неявным знанием». Близкую к данному подходу мысль развивает А.П. Огурцов. Он пишет: «Синтагма – это такой способ организации духовной жизни и ее результатов, при котором когнитивные феномены возникают и существуют в жизненной ситуации общения, где мышление есть мышление в мире, в некоторой «общинной» жизнецелостности или в потоке исторических ситуаций, где мудрость – это философствование внутри жизни, принципиально не замкнутое и не отлагающееся в мыслительных конструкциях – системах, а познание – непосредственно-жизненное, духовное действие, проясняющее, реализующее и восстанавливающее внутреннюю целостность человека». [1, с. 15]

Историческое предназначение синтагмы – обеспечивать полноценное выживание этноса на основе его внутренней устойчивости. Но синтагма не может существовать сама по себе, ее скрытый (сакральный) смысл, равно как и явный (повседневный) смысл нуждается в объективации, в опредмечивании. Эту функцию и выполняет особый инструмент – традиция. Последняя есть форма, в которой единственно только и может существовать «дух народа». Речь идет не просто об «идеологии» или о «духовной жизни общества», речь идет о символическом, *культурном коде*, который служит скрепами, цементирующими людей в одно целое и позволяющими им идентифицировать себя с определенными группами: племенами, этносами, религиозными общинами и даже целыми цивилизациями.

«Люди определяют себя, используя такие понятия, как происхождение, религия, язык, история, ценности, обычаи и общественные институты». [2, с. 17] Как подчеркивает С. Хантингтон, для большинства людей культурная идентификация – самая важная вещь [там же, с. 16]. Именно различные виды культурной идентификации определяют модели сплоченности, дезинтеграции и конфликта.

Идеология представляет собой результат выделения и отсорбирования отдельных компонентов синтагмы от соответствующих им социокультурных контекстов. Другими словами, никакая серьезная идеология не может возникнуть и существовать без культурной почвы, без всякой связи с «духом народа». Но идеология, как правило, отражает эту связь односторонне, огрубленно, в угоду текущим политическим интересам. В итоге нередко случается, что идеология, вырастая из духовных пластов традиции, эти пласты подтачивает, деформирует или даже разрушает. Незыблемость традиций обеспечивает незыблемость тех фундаментальных смыслов и ценностей, на базе которых эти традиции исторически формировались.

Когда говорят о необходимости бережного отношения к традициям, то часто смешивают две разные проблемы:

- а) сохранение традиций как этнографического феномена, как элемента культурного наследия;
- б) сохранение самого духа и души народа, его опыта, его мудрости и способа выживания в мире.

Эти аспекты важно различать потому, что каждый из них диктует нам свою логику. Так, если сама синтагма сохраняется, как незыблемая духовная целостность, то отдельные традиции, которые ее объективируют и презентуют, могут при определенных обстоятельствах и в силу целесообразности так или иначе видоизменяться, варьироваться и создаваться новые. И наоборот: если традиции продолжают работать, но лежащие в их основе установки и ценности деформированы, размыты, разрушены, то культура данного народа, его стратегии выживания безвозвратно утрачиваются. Мы приходим, таким образом, к формуле «основа (синтагма) – средство (традиция) – цель (выживание)». Это триединство обеспечивало на протяжении тысячелетий как духовное своеобразие субъектов исторического процесса, так и их устойчивое развитие.

Меняйте какие-то элементы традиций (например, одевайте мало известные африканские племена в современные европейские одежды) – это не будет трагедией. Включив новые элементы в свой гомеостазис, племена по-своему преобразят их (ту же, скажем, одежду), насытят их национальным колоритом, включат фрагменты, отражающие сакральность и т.д. А вот когда вместе с традицией вторгаются в мировоззрение, верование, систему отношений между мужчиной и женщиной, взрослым и ребенком, новорожденным и стариком – на национальной неповторимости, национальной культуре можно ставить крест.

Современному европейскому обществу явно не хватает традиций. Но попытки их установить (или восстановить) выглядят в лучшем случае карнавалом, в худшем – пародией. Почему?

Потому, что на самом деле европейские сообщества нуждаются в устойчивой безусловной системе ценностных координат, однозначной совокупности этических норм, четкой, повторяющейся от поколения к поколению, системе правил поведения в различных жизненных ситуациях и отношения внутри возрастных групп. Релятивность порождает неопределенность, неопределенность порождает скептицизм, скептицизм порождает преступления (правовые, нравственные, служебные). Система «табу» и «можно» должна быть а) обоснована б) безусловна.

Если возникнет этот фундамент, эта устойчивая синтагма - она быстро обрстет традициями, сохранять которые каждый будет с радостью и бережно.

Кстати, один элемент общечеловеческой синтагмы уже естественно возник: это космизм, осознание уникальности и ранимости жизни на Земле.

Ложно понятая демократия расшатала основы общностей (семейных, родовых, национальных). Их нужно восстановить и хранить через традиции.

Традиция, потерявшая дух синтагмы, становится пустышкой, совокупностью утративших смысл ритуалов, а синтагма, которая не закреплена в лоне традиции, просто умирает.

Призыв «Назад к традиции!» не следует понимать на уровне обыденных представлений. Во-первых, существенно пересматривается само понятие традиции как универсального социокультурного феномена, органически связанного с культурными кодами человечества. И тогда станет ясно, что речь идет о возврате не столько к «старому», сколько к «вечному». Во-вторых, дело вовсе не в самом феномене традиции как таковой. Скорее, речь идет о возрождении через механизм традиции как формы ее содержания – социокультурной синтагмы как системы скрепов общества. Если форма может меняться, приравливаясь к тем или иным историческим условиям и жизненным перипетиям народа, то содержание представляет собой нечто несравненно более инвариантное, ибо в своей основе является комплексом общечеловеческих ценностей, которые в своей сущности не могут устареть, пока существует человеческая цивилизация. Как подчеркивал Э. Мунье, человеческие абсолюты – это тотальность самой истории. Без соотнесения с Абсолютом вовлеченное в социальные контексты существование будет постоянно искажаться и вести человека к отчаянию и увяданию. Разломы, совершаемые в бытии от имени Абсолюта, становятся безвозмездными пожертвованиями. Они не только сообщают деятельности трагический характер, но и делают ее вечно молодой и полной обещаний. [3, С. 43-44]

Не только в историческом прошлом, но и в эпоху глобализационных тенденций общество нуждается в абсолютных системах координат, в цементирующих его устоях. Но, утратив многие традиции, мы утратили и эти устои. Инвариантные ценности не могут существовать в плюралистическом мире, где царят моральный релятивизм, индивидуализм, вещизм и прагматизм. Важнейший путь выхода из надвигающегося антропологического кризиса – это возрождение культурных кодов больших и малых народов, а это невозможно осуществить без возрождения традиций этих народов. Именно в этом смысле прежде всего и идет речь о возвращении к Традиции (Запад) и о сохранении Традиции (Восток). Но в этом призыве есть и еще один важный аспект. Дело в том, что традиции – это вовсе не

обязательно нечто прошлое; они могут возникать и практически возникают и в наше время. Это связано с тем, что появляются новые культурно-исторические реалии, формы бытия людей, современные способы производства человеческого в человеке, например, такое явление как глобальность современного технологического прогресса и мировых информационных сетей. Человек, входя в пространство современной цивилизации, должен иметь ясное представление о том, какие существуют перспективы этой цивилизации, а также те реальные угрозы и кризисы, которые она в себе несет. Он должен знать, как ориентироваться в этом новом мире, какую выбирать жизненную стратегию и на что надеяться.

При этом важно иметь в виду, что новые традиции не выдумываются; они не изобретаются по заданию чиновников и бюрократов, они должны иметь корни в глубинах народной жизни, каким-то образом восходить к древним обычаям, праздникам, архетипам. Традиция как феномен всегда выражает связь времен, идею ценности прошлого, принцип сохранения всего здорового и позитивного в истории народа, потребность возвеличить высокие моральные качества предшествующих поколений – стойкость духа, трудолюбие, преданность Отечеству, самопожертвование, сострадание и т.п.

Традиция – это способ стихийного, спонтанного, часто неосознаваемого творчества масс, использующих все имеющиеся в культуре формы духовного самовыявления человека – искусство, мораль, религию, обрядовую деятельность, спорт, досуг и т.п. В менталитете каждого народа живут некие мироконструирующие идеи, мировоззренческие установки, но они могут пребывать в глубинах сознания как некие неясные, интуитивные предрасположенности, которые, порой, как бы спят. Если их не разбудить, они могут быть преданы историческому забвению. Традиция актуализирует эти полузабытые смыслы, ценности и желания. Через сценарий обряда, праздника, слово, музыку, танец, костюм, ритуал, коллективные действия, шествия и т.п. традиция позволяет людям их осознать, эмоционально пережить и в результате духовно окрепнуть и мобилизовать свою волю на общественно значимые действия. Традиция – это своеобразное художественное произведение, культурно-исторический спектакль, в котором благодаря активному участию исполнителей и зрителей оживают и материализуются архетипические идеи, глубинные настроения людей, сакральный настрой их духовного бытия. Можно поэтому сказать, что это спектакль жизни, а не искусства, он опредмечивает неосознанное, но самопонятное каждому, кто живёт в лоне традиции. К примеру, для русского народа характерна идея единства, единения, соборности, примирения. Однако, в определенных исторических обстоятельствах этот настрой может перевешивать другая архетипическая идея справедливости, которая, будучи гуманной самой по себе, в условиях революции и гражданской войны становится мощной разрушительной и кровавой силой, породившей трагический раскол внутри народа. Несколько лет тому назад в России был учрежден новый праздник – 4 ноября как день народного единства, сплоченности, взаимного прощения и гражданской солидарности. Положено начало новой традиции. Ее конкретные сценарии еще слабо очерчены. Цель закладываемой традиции достаточно очевидна: то, что было интуитивным, артикулировать, сделать

явленным, превратить в могучий духовный фактор, оттеснив, может быть, какие-то другие интенции или дать им иное толкование. Этот пример с культурологической точки зрения интересен тем, что мы видим традицию в ее начальном генезисе, когда наглядно просматриваются, так сказать, технология выстраивания этого феномена как духовно-практического произведения. Ведь рождается не только традиция, через нее предпринимается попытка воссоздать какой-то важный элемент синтагмы как российского культурного кода.

Любая устойчивая система ценностей выполняет по отношению к индивиду функцию морально-психологической защиты, направленной на устранение чувства неполноценности, тревоги и фрустрации, которые могут возникнуть в драматических ситуациях того или иного типа. Однако если такая система перестает выполнять свою функцию защиты, возникает потребность в обретении новых ценностей или ухода от проблемы (алкоголь, наркотики, агрессия). Но трансформация ценностей – долгий, мучительный и сопряженный с риском процесс. Одно из следствий этого процесса – появление маргинальных личностей и групп.

Размывание традиционных ценностей, десакрализация мира, отчуждение личности от различных форм социального бытия, кризис идентичности – таковы главные истоки маргинальности. Маргинализация все больше становится одной из характерных черт развития современной цивилизации. Маргинальность (от лат. *Marginalis* – находящийся на краю) – это особое состояние индивида или группы людей, поставленных историческими обстоятельствами на грань двух традиций, культур, живущих в этих традициях или культурах, но не примыкающих полностью ни к одной из них. Американский исследователь Т. Шибутани относит к маргиналам людей, находящихся между двумя и более социокультурными мирами, но не принятых ни одним из них как его полноправными участниками. Массовые беспорядки в пригородах Парижа и в других французских городах в ноябре 2005 года, когда тысячи молодых людей арабского и африканского происхождения сжигали за одну ночь сотни автомашин, киосков, магазинчиков – ярчайший пример проявления маргинализации европейского общества в начале XXI века. Мигранты с Востока и Африки во втором поколении оказались в ситуации, когда утрачено соответствие между включенностью этнических меньшинств в новую для них систему социальных отношений и их принадлежностью к старым традициям.

С одной стороны, эти группы пытаются как-то усвоить культурные ценности и образцы поведения доминантной группы, а с другой – оказываются выключенными из системы социальных отношений в ее полноценном варианте (безработица, отсутствие личностной социальной перспективы, ощущение ненужности и второстепенности). Все это порождает деструктивный тип поведения, агрессивность, беспокойство, неадекватность. Время от времени накопившаяся деструктивная энергия выливается в массовые волнения, экстремизм, терроризм.

Выпадая из лоно традиции, маргинальная личность теряет способность идентифицировать себя с прежней группой, но одновременно не чувствует психологическую близость ценностей и норм общества, в которое эта личность переместилась. Возникает эффект «аномии», т. е. чувства рассогласованности

нормы и поступка. Индивид в такой ситуации склонен к девиантному поведению. В его сознании сталкиваются две (или больше) системы ценностей – прежняя и новая, результатом чего становится неопределенность, сомнительность или двусмысленность социальной роли и статуса маргинала. Раздираемый противоречащими друг другу социокультурными установками и требованиями, человек охотно поддается различного рода влияниям политического или религиозного экстремизма и нигилизма.

Разрушение или забвение традиций ведет к появлению маргинального сознания, к возникновению особого типа человека - маргинала, бездомного существа, у которого нет ни Дома, ни Храма, ни Школы. Он на окружающую жизнь смотрит со стороны. Это взгляд пришельца, постороннего, чужака. Индивид оказывается выброшенным из традиционных хронотопов бытия, т.е. собственно человеческих интервалов своего существования. И начинает существовать как бы "в промежутке", в межинтервальном пространстве. Что представляет собой это последнее? Конечно, речь не идет о чем-то, не имеющем вообще никакой привязки к социокультурной реальности. В сущности, это некое обширное, объединяющее всех и вся пространство бытия людей, внутри которого функционируют более мелкие, но одновременно более компактные, лучше организованные "ячейки", некие целостности, например, неформальные объединения в городах - научные сообщества, бизнес-клубы, религиозные ордена, различного рода объединения политической, культурной или спортивной элиты. "Простой человек" из другой местности, попав в большой современный город, естественно не имеет доступа ни в одну привилегированную "ячейку"; единственный доступный для него мир - это "улица", гетто, свалка, общегородская среда обитания со всей ее неустроенностью, бестолковщиной, рискованностью, цинизмом, безразличием. В современных мегаполисах если и наблюдается какой-то социальный прогресс, то он идет прежде всего через образование суперзамкнутых социальных пространств, а вот "пространство для всех" совершенствуется крайне медленно, а порой и вовсе деградирует. Здесь человек не защищен, не окружен вниманием, а иной раз унижен и оскорблен. Здесь город - мир джунглей, он отчужден от человека. Это - бездомное пространство профанного мира для профанов. Можно сказать поэтому, что межинтервальное пространство - это мир, куда "сбрасывают" все ненужное, социально незащищенное, это мир "падших", выброшенных из "монад", находящихся на более высокой социальной лестнице.

Другим истоком маргинализации индивида является идущий (особенно заметно в последние пол-столетия) процесс деформации *семьи* как одной из фундаментальных форм традиции. Постепенное отмирание института "большой семьи" привело в свое время к легитимации малой, "нуклеарной семьи" со своей системой смыслов и ценностей. Однако эта форма традиции со временем также стала подвергаться различным изменениям, ведущим к ее социокультурной деградации. Здесь можно выделить несколько стадий. Наиболее полноценная нуклеарная семья – это совместное проживание трех поколений – старшее поколение, родители и дети. Кроме того, такая семья, как правило, была *многодетной*. При этом речь шла не только о крестьянской, сельской семье, но и

городской. (Любопытно, что великий русский ученый Д. И. Менделеев был двенадцатым ребенком). На примере советской истории XX века можно было заметить, как "классическая" многодетная семья от десятилетия к десятилетию превращалась в мини-нуклеарную семью "по формуле 2+2" (родительская пара + два ребенка), затем "2+1", "1+1" (мать и ребенок) и т.д. Таким образом, семья по своему составу редуцировалась до логически мыслимого минимума. И все же до последнего времени даже такая минимизированная ячейка общества как массовый феномен сохраняла главное, что составляет сердцевину любой традиции – духовное, нравственное цементирующее начало, в ней сохранялись свои святыни, символы, нормы. Однако, начиная со второй половины XX в. в таких, к примеру, странах, как Россия, Белоруссия, Украина (разумеется, это касается и многих других стран), мы наблюдаем новый этап в деградации семьи как традиции. Первым признаком этого феномена можно считать рост числа разводов. Так, в Украине по данным Госкомстата (2005 г.) общий коэффициент браков – 4,5 на 1 тыс. населения, разводов – 3,7. Образно говоря, из четырех заключенных браков три распадаются. Если к тому же учесть процесс депопуляции (смертность в два раза превышает рождаемость: коэффициент рождаемости 8,8 человек на 1 тыс. населения, смертности – 18,2)⁹, то становится ясно, что вырисовывается тревожная тенденция. К признакам деградации семьи можно также отнести рост случаев:

- лишения родителей родительских прав;
- вступления в так называемый "гражданский брак" и однополые браки;
- отказа родителей от новорожденных детей;
- превращения сферы "сексуальных услуг" в прибыльный вид бизнеса;
- беспорядочных половых отношений и преступлений на сексуальной почве.

Все эти признаки, конечно, наблюдались и раньше, и все же в общей массе они составляли малую долю. Теперь мы замечаем угрожающую тенденцию, когда количество может перерасти в качество. Если это случится, семья как базовый социальный институт отомрет.

В данном случае нас в первую очередь интересует не столько социологический или демографический аспект проблемы, сколько социокультурный. Так, с демографической точки зрения случай намеренно временного объединения мужчины и женщины с целью удовлетворения сексуальной потребности, даже если в результате этого случайно родились дети и эти отношения были оформлены законным браком, считается браком и семьей. С духовной же точки зрения, на которой зиждется традиция, перед нами социологический феномен совершенно другого рода.

Существует точка зрения, согласно которой процесс отмирания семьи как социального института, если и нельзя напрямую назвать прогрессивным, то во всяком случае следует рассматривать как естественное и нормальное следствие развития современной цивилизации. На наш же взгляд, исчезновение института семьи как *формы традиции* – это антропологическая катастрофа. Современное

⁹ Крымская правда, № 154, от 20.08.05.

человечество может и должно ее предотвратить. Для этого нужно вовремя осознать надвигающуюся беду и принять своевременные меры социального, экономического и культурного порядка. Ведь под угрозу поставлен один из последних бастионов традиции всей мировой цивилизации – семья в ее подлинном духовном смысле.

Отметим, что вопросы деформации брачных отношений и разрушение семьи волнуют демографов, социологов, философов. На эту тему написано немало и учеными, и журналистами. Но все эти исследования в основном замыкаются на проблеме семьи самой по себе. Между тем проблема приобретает особую глубину (и даже трагичность), если понять, что институт брака и семьи в цивилизованном обществе – один из важных элементов традиции, способствующей сохранению и выживанию человечества. Именно семья, когда разрушались племенные и родовые отношения, способна была сохранить и передать нравственные ценности и нормы поведения, правила общежития и основы морали, вне которых человек не может сформироваться во всей полноте своих родовых качеств. (Отметим между прочим, что воспитание в семье, как оказалось, необходимо и многим стадным "общественным" животным – например, дружелюбные и трудолюбивые слоны без родительского воспитания вырастают в агрессивных и опасных для человека подростков – а затем и в неподдающихся дрессировке взрослых особей; некоторые виды обезьян, лишенные связи с матерью, как известно, вырастая, не могут вести нормальную половую жизнь, вырастить детеныша и т.п.) Семья защитила цивилизацию от полной деградации человека в технократическом мире. Ныне она сама нуждается в защите – если человечество хочет выжить.

Еще одним истоком маргинализации индивида является размывание традиций как инвариантов культуры. Уже с эпохи Возрождения в Европе наблюдается этот постепенно все усиливающийся процесс. Вначале он был связан с распадом профессионально-клановых объединений ремесленников, сельских общин и т.п., затем (вслед за "процессами глобализации" в рамках государственных объединений) он касается деформации родовых и национальных общностей. Развитие городов, повсеместная унификация стиля и образа жизни, интенсивные внутригосударственные и межгосударственные миграции приводят к тому, что люди, зачастую жившие прежде постоянно на одном месте, в однообразном окружении и в близости к природе – утрачивают свои корни, привычные человеческие связи, а вслед за этим – устойчивый уклад жизни, нравственные и мировоззренческие ориентиры.

Таким образом, маргинальность, эта "чума XX века" – началась значительно раньше, чем это обычно полагают; в минувшем же столетии она лишь приобрела угрожающие размеры и стала приводить к негативным для всего человечества последствиям. Обычно экологические катастрофы, техногенные заболевания, перенасыщенность планеты средствами массового уничтожения и т.п. называют демоническими спутниками научно-технического прогресса, считая, что все это та неизбежная цена, которую люди вынуждены платить за резкое улучшение условий жизни, комфорт, за небывалый по своим масштабам рост производства. И проблема якобы заключается только в том, что эта цена за комфорт слишком высока. При этом некоторые даже убеждены в том, что нужно затормозить или остановить вовсе

научно-технологический прогресс, ибо только при этом условии проблемы, угрожающие ныне самому существованию жизни на Земле, будут сами собой сняты.

Между тем есть основания полагать, что этот фундаментальный вопрос должен рассматриваться совсем в другой плоскости - в аксиологическом измерении. И причины глобального кризиса технократической цивилизации, и выход из нее лежат не в сфере техники (так называемом техносе), а в сфере духовно-нравственного порядка. Почему некоторые народы и в современную эпоху сохраняют гармоническую среду обитания, а другие - превращают ее в пустыню? Почему в наиболее "цивилизованных" странах экспоненциально растет число самоубийств? Приходится признать: не техника, а появление маргинального человека с его "бездомным сознанием" - глубинный исток современных пороков цивилизации.

Очевидно, что попавший с раннего детства в устойчивую систему традиционных нравственно-мировоззренческих координат индивид прежде всего будет ориентироваться на три основные ценности (независимо от национального колорита), присутствовавшие практически во всех древних традициях - почтение к природе, почтение к жизни, почтение к ближнему. Казалось бы, прогресс науки и техники, развитие социальных связей должны были бы лишь придать этим ценностям всеобщий, всепланетарный характер (кстати сказать, христианское мировоззрение как раз и провозглашает универсальную ценность каждого человека на Земле), между тем маргинальное сознание породило три других опорных тезиса: "природа не храм, а мастерская", "человек выше и бесконечно важнее всех других живых существ", "homo homini lupus est". Уместно отметить, что психология маргинальной личности становится нередко доминирующей в рамках современного процесса глобализации - в масштабах уже не только государственных, но и планетарных.

Сегодня на Западе из сохраняющихся форм традиции помимо семьи, можно указать на религиозную традицию (в особенности христианскую). В условиях маргинализации и обездуховливания человека, безусловно, нельзя переоценить роль религиозных мировоззренческих систем, в особенности мировых религий, поднявшихся выше национальной ограниченности. Широко известно, какую судьбоносную роль сыграло христианство в становлении и развитии духовной культуры славянских народов. В своих моральных канонах мировые религии близки друг другу, ибо тесно связаны с традиционными ценностями, которые как общий фундамент самых различных и даже экзотических национальных традиций были схожи у всех народов Земли, потому что только так можно было выжить, полноценно сохраняя себя и род в целом. Перефразируя знаменитый антропный тезис Хокинга (мы живем в такой Вселенной, потому что Вселенные другого типа вообще существуют без наблюдателей), можно сказать: нравственная основа традиций народов мира такова потому, что сообщества с другой основой уже не существуют.

Но почему мировые религии, эти хранилища духовности в технократическом бездуховном мире, не могут, тем не менее, полностью возместить отсутствие исконных начал в современном укладе жизни, заменить собой ту зияющую пустоту,

которая образуется в становлении человека с утратой традиционного воспитания? Вопрос слишком сложный, чтобы на него можно было ответить однозначно. Но некоторые моменты прорисовываются достаточно ясно:

а. универсальность любой мировой религии, ее унификация (без которой она не смогла бы стать всеобщей) из достоинства обращается в недостаток, когда речь заходит о тончайшей спецификации народной традиции, ее связи именно с данной социальной группой людей, живущих в данной среде и занимающихся данной деятельностью;

б. христианство, ислам или буддизм - великий Учитель, национальная традиция - домашний педагог, чье воздействие и на взрослых и на детей нельзя ни преуменьшить, ни заменить чем-то иным;

с. мировые религии, так или иначе, связаны с государством, с социальными институтами, традиции же тяготеют к иному полюсу: семье, дому, малой общине, школе.

В современном мире складывается сложная ситуация в деле преодоления маргинального сознания: ни утилитарная западная рациональность (тотальное господство которой опустошает человеческую душу, разрушает окружающую среду, превращает все культурные ценности в товар), ни религиозный фанатизм (предлагающий своим приверженцам путь жесткого самоограничения и отречения от многих благ цивилизации, ведущий в итоге к профанации жизни) - не могут всецело отвечать духовным потребностям полноценно развивающегося человека. Они - каждый по-своему - стремятся превратить его в "одномерного человека", лишённого способности критического отношения к окружающей действительности. Вот почему так важна новая социокультурная парадигма, в которой универсальное не исключало бы индивидуальное и неповторимое.

Только в свете сказанного, кстати, можно понять ту самоотверженность, энтузиазм и бескомпромиссность, с которой некоторые культуры Востока защищают Традицию, свой образ жизни, право на определенную автономность в глобализирующемся мире. Они исторически противодействовали любой агрессии. Но даже оккупация, в известной степени, позволяет сохранить самобытность, сердцевину национального духа. Сейчас же речь идёт не о временном подчинении власти чужаков или другого государства, а о вещах более глубоких. Многих племенных культур Африки, которые не успели этого понять, уже нет. Ждёт ли великие цивилизации Востока та же участь?

Список литературы

1. Огурцов А.П. Системность знания: история проблемы. – В сб. "Становление системных идей в науке и философии". – Вып. 7. - М., 1980.
2. Мунье Э. Что такое персонализм? – М., 1994.
3. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций (пер. с англ.). – М.: "Изд. АСТ" , 2003.

Трифонова М.К. Традиція й соціокультурна синтагма у контексті тенденцій сучасної цивілізації

Дослідження присвячене обговоренню феномена традиції в широкому історико-культурному змісті. Автор здійснює перегляд колишніх стратегій цивілізаційного розвитку й указує причини глобальної кризи технократичної цивілізації.

Ключові слова: традиція, соціокультурна синтагма, технократична цивілізація, стратегії розвитку.

Trifonova M.K. Tradition and social/cultural syntagma in a context of tendencies of a modern civilization

Research is devoted to the discussion of a phenomenon of tradition in wide historical and cultural sense. The author carries out revision of former strategy of civilizations development and specifies the reasons of global crisis of a technocratic civilization.

Keywords: social/cultural syntagma, tradition, a technocratic civilization, development strategy.

Поступило в редакцію 11.09.2007

УДК 130.3 + 101.8

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО «АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА»: ПОИСК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВ ПРЕОДОЛЕНИЯ¹⁰

Т.Д. Суходуб

«Антропологический кризис» автор связывает с особенностями современной цивилизации, видя основания его преодоления в выработке адекватной проблемной ситуации методологии, учитывающей нормы нового типа рациональности.

***Ключевые слова:** антропологический кризис, цивилизация, «культурные миры», диалог как ценность, коммуникативный тип рациональности.*

В работе поставлена проблема осмысления современного антропологического кризиса сквозь призму цивилизационного развития. Целью исследования выступает попытка продемонстрировать связь подобной кризисной социокультурной ситуации со спецификой нынешней цивилизации. Новизна предлагаемого автором подхода к разработке стратегий выхода из кризиса заключается в обращении к соответствующей современному типу рациональности методологии.

ЧЕЛОВЕК В «ПРОБЛЕМНЫХ СИТУАЦИЯХ» СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В своё время С. Кьеркегор подметил одну общую черту человеческой судьбы: находиться всегда в определённых «ситуациях», экзистенциальное измерение которых в современных условиях дополняется ещё и цивилизационным контекстом, непосредственно влияющим на возможности индивидуального самоопределения. Никогда ранее эти доленосные для каждого человеческие «ситуации» не характеризовались мыслителями столь однозначно как проблемные. Последнее вполне объяснимо. Ведь именно история XX века, как никакая другая эпоха, «требовала» от конкретных людей не столь индивидуальных усилий, являющихся традиционным основанием всякого эпохального развития, сколь – жертв, личной преданности «великим» идеям эпохи.

Отсюда, соответственно, рождались и требования догматической восприимчивости к «коллективистским», партикулярным, идеологическим решениям, основанных на мнении количественно понятого и ценностно-позитивно сконструированного «идеологическим разумом» понятия «большинства»: отсюда и совершенное безразличие к личностным судьбам людей. Т.е., в «век масс» личности обречены были становиться неудобными одиночками, так как от человека в принципе не требовалось ответственного решения, индивидуального выбора, как в

¹⁰ Статья подготовлена в рамках украинско-российского проекта «Поиск цивилизационных альтернатив развития».

его собственном самоопределении личностных приоритетов бытия, так и в вопросах гражданской истории конкретных обществ, да и человечества вообще.

Ситуация глобальности и катастрофического мироощущения. Если же иметь в виду технологические возможности современной цивилизации, то к XX ст. создаётся весьма сложная ситуация в плане осознания перспектив развития человечества, когда величайшие возможности соединяются с величайшими опасностями. В духовной культуре это обстоятельство всё больше осознаётся как катастрофизм бытия, понимание того, что безмерность свободы человека, вне осознания собственной ответственности, не может не порождать его саморазрушительную практику, особенно опасную в ситуации исторической *глобальности* как специфической особенности современной эпохи.

Глобальные процессы оставляют свои отметины (и далеко не всегда позитивные) практически во всех сферах человеческого бытия: в мировой экономике, во внутренней и международной политике отдельных стран, в сфере научно-культурного сотрудничества, а главное – ощущаются в современных конфликтных ситуациях. Войны, терроризм как метод «решения» политических проблем, конфликтные ситуации в отношениях между гражданским (неполитическим) обществом и обществом политическим (государством, всё активнее применяющем «политические технологии» воздействия на «гражданское» сознание) лишь обостряют ощущение весьма тонкой грани между «возможностью» – «невозможностью» быть человечеству.

Безусловно, разного рода предчувствия катастрофы сопровождали историю человечества практически всегда, но никогда ещё не возникало «глобальных обстоятельств» как условия трансформации «абстрактной» (пусть даже – «формальной» возможности, согласно гегелевской типологизации) в возможность «реальную». Причем, понимание тенденции глобализации исторического процесса имело место уже в веке XIX-м. Так, В.С. Соловьев писал: «Всякий невольно чувствует и понимает, что при нынешней всесторонней *связности* между различными частями человечества невозможно будет локализовать вооружённые столкновения ...» [1, 552]. По сути, это свидетельствует о двойственности современного исторического процесса: с одной стороны, мир развивается «глобально», а с другой стороны – «локально», стремясь любой ценой сохранить свою собственную региональную особенность и мирный путь развития.

Противоречивая поступь данных тенденций свидетельствует о *цивилизационных разломах*, демонстрирующих в современной истории конфликт культурных традиций и доминирующих в обществе типов мировоззрения, воинственность господствующих идеологий (как региональных, так и космополитических, «мировых»). Прискорбно в этой ситуации то, что в основе этих, казалось бы, противоречащих друг другу позиций лежит по сути одна и та же тенденция – стремление к «чистым» формам общественного развития, причем, не столь важно, какой «окраски» чистых – религиозной, этнической или политико-доктринальной. Главная же опасность заключается в том, что соединяются эти разнородные позиции одним – ставкой на силу (военную, экономическую, политическую, идеологическую), а гуманистическая же традиция, универсальные ценности как

укоренённые в историю регулятивы человеческой деятельности, определяющие *правственное* измерение бытия в человеческой практике, уже не срабатывают.

Личностно это время «катастрофического мироощущения» всё более осознаётся мыслителями XX века как «апокалиптическое». Причем, удивительно точно совпадает этот *диагноз эпохи*, характеристика особенностей современной цивилизации, как отечественных мыслителей, так и западноевропейских. Неслучайно, всё более популярным методологическим приёмом в подобного рода философских размышлениях становится компаративистский метод; образно говоря, двойной взгляд на современную кризисную социокультурную ситуацию – в контексте западноевропейских постановок вопроса о катастрофизме культуры и соответственно – кризисности современного сознания (О. Шпенглер, Х. Ортега-и-Гассет, К. Ясперс, М. де Унамуно, Э. Канетти и др.) и об отраженности этой темы в эсхатологических постановках вопроса о конечных смыслах и проблемах человеческого бытия у отечественных мыслителей (Н.А. Бердяев, В.В. Розанов, С.Н. Булгаков, Б.П. Вышеславцев, В.В. Зеньковский, И.А. Ильин, С.Л. Франк и др.). Такого рода подход, характерный, к примеру, для монографического исследования Т.Ю. Сидориной [2], позволяет, как представляется, осознать не только типичность ситуации человека, обстоятельств его бытия в XX веке, но и сопоставить пути выхода из кризиса, намеченные в разных традициях, и тем самым способствовать выработке концептуальных решений более общего характера. Попробуем реализовать этот подход и мы.

Ситуация кризиса духовности. Если опереться на мысль о современной истории представителей «русского религиозного ренессанса», то типичным в этом отношении является видение сути эпохи С.Л. Франком. «Исключительно трагический характер современной эпохи, – пишет он, – неслыханное обилие в ней зла и слепоты, расшатанности всех обычных норм и жизненных устоев предъявляют к человеческой душе такие непомерно тяжкие требования, с которыми она часто не в силах справиться. Душа подвергается сильнейшему соблазну ... отречься от всякой святости и предаться пустоте и призрачной свободе циничного неверия ...» [3, 114]. Ему как бы вторит В.В. Зеньковский: «Душа современного человека, каким его творила и творит наша эпоха, действительно вся живёт в упоении наукой и техникой, в благородных движениях гуманизма (безрелигиозного!), в культе личности (индивидуализм и персонализм), но особенно она уходит в культ свободы, которая постоянно мыслится как некая изначальная сила духа, как основной источник нашей человечности. На этих путях, по этим линиям и соткала наша эпоха свои мифы, отстраняя от сознания то Бесконечное, к которому как раз и тянется душа» [4, 314]. Речь в обоих случаях идет по сути о «кризисе духовности», т.е., о кризисе способов «укоренения» человека в жизнь, в мир людей, о нарушении традиционной связи этического, эстетического, религиозного, в общем – ценностного мира человеческих предпочтений (выбора себя как идеальной проекции типа личности) и сферы человеческой деятельности, осуществляемой (и потому – понимаемой) как *культура*. В этом аспекте, думается, уместно будет вспомнить хайдеггеровское определение культуры как реализации верховных

ценностей путём заботы о высших благах человека. Отступление от этих культурных начал деятельности и порождает кризисное состояние.

Если понимать духовность, ориентируясь на концептуальный подход к этому феномену С.Б. Крымского [5, 22-33], рассматривающего духовность как смыслостроительство внутреннего мира человека, как способ перевода «ценностно-смыслового универсума» в образ жизни человека, в его поступки, при личной ответственности за выбор, то кризисное состояние духовности означает слабую индивидуальную «работу» современного человека с универсальными ценностями: означает закрепление в общественной истории ситуации, связанной с невозможностью пребывать человеку в «ценностном мире» и «нахождении себя», говоря хайдеггеровским языком, в безличностной сфере «*Map*». Феномен духовности в таких цивилизационных обстоятельствах обесценивается, являясь «невостребованным» ни как *качество* личности, ни как условие реализации человеком общественных *идеалов* (не утопий), ни в качестве опосредствующего звена между инстинктом и интеллектом человека.

Ситуация фашизации сознания. Обращенность к личности и её духовного порядка потребностям при невозможности их реализации характеризует и западноевропейские варианты проблемного видения ситуаций бытия современного человека. Так, изменение человеческих потребностей видится важнейшим условием изменения культуры и истории человеческого общества австрийскому психологу первой половины XX ст. Вильгельму Райху [6]. По его мнению, именно так называемый «субъективный фактор» истории послужил условием закрепления в прошлом столетии форм «репрессивного общества». В основе последних – психологические особенности «среднего человека», являющиеся основой торжества тоталитарных политических режимов, в частности фашизма, который, согласно мнению политического психолога, представляет собой «совокупность всех иррациональных характерологических реакций обычного человека» [6, 14]. Опасность сложившейся в XX веке в европейской истории политической ситуации, из которой человечество в должной мере не извлекло уроков, В. Райх видит в близорукости интеллектуальных слоёв общества, для которых мерой ложного диагноза эпохи послужила личная мера страха как формы самоопределения в обществе. В этом аспекте мыслитель констатирует ситуацию, образно говоря, «испуганного мышления». «Для недалёкого социолога, – пишет он, – которому недостаёт мужества признать ведущую роль иррациональности в истории человечества, фашистская расовая теория отражает лишь империалистическое стремление, или, мягко выражаясь, является «предрассудком». Это утверждение справедливо и для безответственного политика-болтуна. Масштаб и широта распространения «расовых предрассудков» свидетельствует о том, что их источником является иррациональная область человеческого характера. Расовая теория не проистекает из фашизма. Напротив, фашизм возникает на основе расовой ненависти и служит её политически организованным выражением» [6, 14].

Не менее важно замечание В. Райха и о связи преобладающей в обществе ментальности с господствующими формами политического бытия. По его мнению, «фашистская ментальность – это ментальность «маленького человека»,

порабощенного, стремящегося к власти и в то же время протестующего. Не случайно, что все фашистские диктаторы происходят из реакционной среды «маленьких людей» [6, 15]. Надо заметить, что предмет заинтересованного размышления политиков и века XXI-го по-прежнему служит фигура «маленького» человека при отсутствии критерия определения, почему, собственно, сам политик не несет в себе этой же черты, т.е., почему он не мал, а велик? Райх, задаваясь этим вопросом, видел, в противовес устоявшемуся стереотипному мнению, уравненными в этой своей человеческой «мелкости» и «политика» и «гражданина», порожденных как определённые человеческие типы всё той же современной цивилизацией. Так, по его мнению, «в форме фашизма механистическая, авторитарная цивилизация извлекает из подавленного «маленького человека» то, что в течение многих веков она насаждала в порабощенном человечестве с помощью мистицизма, милитаризма и автоматизма. Этот «маленький человек» досконально изучил поведение «большого человека» и поэтому воспроизводит его в искажённом и гротескном виде. Фашизм – это сержант колоссальной армии нашей глубоко больной промышленно развитой цивилизации. Высокая политика превратилась перед «маленьким человеком» в балаганное представление» [там же].

Философ считает ложным традиционное понимание фашизма как диктатуры немногочисленной клики. Если взглянуть без боязни в лицо реальности, то следует признать фашизм «международным явлением», служащим «организованным политическим выражением характерологической структуры среднего человека, существование которой не ограничивается определёнными расами, нациями и партиями, а носит всеобщий и интернациональный характер» [6, 12]. В. Райх был свидетелем ситуации «фашистской диктатуры», поэтому его рассуждения носят личностный характер в понимании социально-политической обстановки. С другой стороны, в его рассуждениях постоянно подчеркивается «невзрослость» среднего человека как условия всякой политической диктатуры. Так, он пишет: «... мне нередко приходилось слышать, что Гитлер лучше их разбирается во всем – «он всё устроит». В этом случае отчетливо проступает потребность ребёнка в защите со стороны отца. В условиях социальной действительности потребность народных масс в защите позволяет диктатору «всё устраивать». Такая позиция существенно затрудняет осуществление общественного самоуправления, т.е. разумной независимости и сотрудничества. Никакая подлинная демократия не может и не должна быть построена на основе такой позиции» [6, 117]. Но, к сожалению, в ситуации «восстания масс» (если воспользоваться образным выражением Х. Ортеги-и-Гассета), «чем беспомощней становится «массовый индивид» (благодаря своему воспитанию), тем отчетливей проступает его идентификация с фюрером и тем глубже детская потребность в защите прячется в чувстве его единства с фюрером» [там же]. Склонность к такого рода идентификации демонстрирует по сути психологическую основу «национального нарциссизма», согласно терминологии Райха, условием которого является «массовидность» как черта индивидуального самосознания, когда отдельный человек, не находя в себе возможности личностного смыслостроительства, получает возможность иметь «собственное» достоинство лишь на основе коллективного самоопределения,

убежденности в собственной значимости через ассоциативное чувственное переживание «величия нации» (или любой другой формы исторической общности) в себе. Отсюда проистекает столь характерный для современных исторических коллизий вариант идентификации «с властью, фирмой, государством, нацией и т.д., которую можно выразить формулой: «Я – государство, власть, фирма, нация» [6, 96]. Такого рода «формула» по сути конституирует психическую реальность и демонстрирует непосредственно возможность превращения любой идеологии в «материальную силу», доказывая живучесть «идеологического разума», который и ныне не является свидетельством прошлого, историческим событием.

Отсюда, задачей «подлинно демократического руководства», как подчеркивает австрийский мыслитель, является «побудить массы превзойти себя», что возможно только при формировании таких социальных структур, которые будут «обдумывать и ясно выражать от лица масс то, что сами массы не могут обдумать и ясно выразить в силу нужды, отсутствия подготовки, привязанности к идее фюрера, а также иррационализма» [6, 319].

Основой современной политической истории, т.о., становится борьба за «ответственность масс». Можно ли данную идею считать новой социальной утопией в силу хотя бы того, не опровергнутого историей, факта, что ответственность – категория индивидуальная? Думаю, что постановка вопроса В. Райха демонстрирует по сути необходимость возвращения человечества к ценностно-нравственным (неполитическим) регулятивам общественных отношений. Как указывает сам философ, к сожалению, «в нашем обществе любовь и знание ещё пока не определяют человеческое существование. ... эти мощные силы позитивного принципа жизни не сознают своей глобальности, своей необходимости, своего огромного значения для общества. ... Падение нашей цивилизации станет неизбежным, если трудящиеся, ученые, работающие во всех областях живого (а не мертвого) знания, и лица, которые дарят и получают естественную любовь, как можно быстрее не осознают свою огромную ответственность» [6, 17-18].

Ситуация «войны и мира». История XX века связана с двумя мировыми войнами и «холодной», продолжающейся, по мнению авторитетного немецкого философа Ю. Хабермаса, и после её окончания, «хотя и историографическими средствами» [7, 215]. Из обеих мировых войн, согласно его мнению, лишь США вышли, усилившись экономически, политически и культурно, лишь эта страна пережила окончание холодной войны в качестве сверхдержавы, что позволило назвать минувший век «американским» [см.: 7, 215-216].

Следует отметить, что впервые актуализирована ситуация войны как «трагического мироощущения» человечества, вытекающего из наличия в мире «абсолютного зла», спровоцированного мировыми войнами, в «Диалектике Просвещения» М. Хоркхаймера и Т. Адорно (1947 г.). Эту работу можно считать своеобразным «возвращением» к человечеству, погружённому в «пучину нового типа варварства» [8, 8], связанного прежде всего с возможностью исторического «продвижения к административно управляемому миру» [8, 6]. Рождалась эпоха, в которой «миф превращается в Просвещение... Просвещение относится к вещам точно так же, как диктатор к людям. Они известны ему в той степени, в какой он

способен манипулировать ими» [8, 22-23]. Эта работа по сути проманифестировала весьма простую и очень трудно в истории реализуемую идею – *так мыслить* (ориентируясь на сциентистское мировоззрение, идеологически препарированные идеи как способы перестройки мира и человека), *так действовать*, т.е., перестраивать, переиначивать, переделывать «до основания» целые пласты жизни и культуры людей, нельзя.

Человек исторический задумался над непредсказуемыми результатами своих собственных усилий. На сегодня разные способы интерпретации современной истории, имеют, как отмечает Ю. Хабермас, одно общее свойство – «они направляют взгляд на жуткие черты эпохи, что «изобрела» газовые камеры и тотальную войну, проводимый государством геноцид и концлагеря, промывание мозгов, систему государственной безопасности и паноптический надзор над целыми народами. В этом столетии было «произведено» больше жертв, больше погибших солдат, больше замученных граждан, убитых штатских и изгнанных нацменьшинств, больше подвергшихся пыткам, истерзанных, заморенных голодом и холодом, больше политзаключенных и беженцев, чем до сих пор можно было даже вообразить» [7, 217]. Это не могло не привести к колоссальному росту нищеты и социальной нестабильности при растущей диспропорции в доходах населения, что в целом способствовало формированию ситуации «общественной дезинтеграции» [см.: 7, 224].

Эти тенденции общественного развития способствовали тому, что население земного шара уже давно сплотилось, по словам философа, в «недобровольное общество риска». Институционализация же данного процесса, в идеале ведущего к согласованию интересов людей в мировом масштабе, возможна не в организационной форме «мирового государства», совершенно нежелательного, как замечает Хабермас, а на пути учета «самостоятельности, своеволия и своеобразия государств» [см.: 7, 232]. Путь, реализующий эту тенденцию, проходит через институциональные инновации в обществах, возможность которых обеспечивается «реформированной ценностной ориентацией» населения. Отсюда «*первыми* адресатами такого «проекта» станут, – как отмечает философ, – не правительства, а социальные движения и неправительственные организации, т.е. активные члены гражданского общества, выходящего за пределы национальных границ» [7, 232-233].

Доминирование такой тенденции заставит утвердиться в общественном развитии именно политическое понимание нации, которое в современных обществах конкретно конкурирует с этническим её толкованием. По этому острейшему вопросу современности, приведшему во многих постсоциалистических странах к гражданским конфликтам и войнам, Ю. Хабермас пишет: «У нации два лица. В то время как нация граждан государства (продукт волевого стремления) является источником демократической легитимации, нация соотечественников (продукт природы) обеспечивает социальную интеграцию. Граждане своими собственными силами конституируют политическую ассоциацию свободных и равных, тогда как соотечественники уже обнаруживают себя в некоей общности, сформированной за счет общих языка и истории» [9, 211]. Таким образом, в

«понятийную структуру национального государства» не может не проникать напряженность между «универсализмом эгалитарной правовой общности и партикуляризмом общности исторической судьбы. Указанная амбивалентность остаётся безопасной до тех пор, пока космополитическое понимание нации граждан сохраняет превосходство над этноцентрическим толкованием нации, которая беспрестанно пребывает в состоянии скрытой войны» [там же]. От решения данной проблемы зависит, по убеждению философа, судьба демократического правового государства, возможного лишь при «ненатуралистическом понятии нации». В этой ситуации на первый план выходит «республиканская идея», способная обеспечить социальную интеграцию формы жизни и возможность мирного, солидарного сотрудничества человечества.

Следует отметить, что такая «политизация» философского знания в немецкой традиции не является случайной, а отражает позицию, если не «философскую веру», современных мыслителей. Причиной этого является не столь востребованность философии со стороны политической сферы, сколь метафизическое самосознание связи философии как рационального мышления со сферой принятия практических (политических, этических, правовых) решений. Рождается, таким образом понята *практическая* философия как этика, философия права, философия политики. Отсюда неслучайно Ю.Хабермас видит решающий вопрос современности в том, а «смогут ли в гражданских обществах и у политической общественности ... сложиться самосознание необходимости космополитической солидарности» [7, 231] как принципа сотрудничества, сориентированного на учёт взаимных интересов. Учитывая, таким образом, практическое основание философии, Ю.Хабермас развивает свою теорию коммуникации в направлении «публичного употребления разума», т.е., его использования в прикладном политическом смысле.

Ситуация цивилизационного кризиса. Этот аспект современного положения человека в мире столь многочисленно представлен, что невозможно воспроизвести даже часть имеющихся концептуальных подходов и разработок. В этом плане мне хотелось бы обратить внимание на поздние размышления О. Шпенглера, касающиеся положения в Европе 30-40-х гг. Общество воспринималось мыслителем предельно трагично: «Имеет ли сегодня хоть один человек белой расы представление о том, что происходит вокруг на планете? – писал он. О размере опасности, которая нависла над всеми белыми народами и угрожает им? Я говорю не об образованной или необразованной толпе наших городов, этих читателей газет, этом стаде животных с избирательными правами, где избиратели и избранники уже давно не отличаются друг от друга по уровню. Речь идёт о ведущих слоях белых наций, если таковые ещё не совсем уничтожены, о государственных мужах, если таковые ещё имеются, о настоящих вождях в политике и экономике, в армии и мысли. Смотрит ли кто-нибудь дальше этих лет, дальше своей части света, своей страны, дальше узкого круга своей деятельности?» [10, 17].

Нельзя не заметить, что неподдельная тревога сопровождает не только шпенглеровский анализ современного ему общественного положения («миллионы истреблённых», «умерших с голоду», которые для всего остального мира представлялись лишь «газетной новостью», забытой на следующий день), но и

перспективы развития. Состояние потери реальности провоцирует пассивность, индифферентность, в связи с которыми мыслитель весьма точно отмечает, что «пугаются только угроз; с совершившимися фактами смиряются быстро. Погибает ли отдельный человек или народ, их место будет занято» [10, 77]. Причиной создавшего положения философ считает искривление ценностного мира, отсутствие благородства и утверждение *подлости* как «нормы» оценки чего бы то ни было. Происходящее порождается всё той же доминирующей над всеми в обществе массой: «Низменное мышление и интуиция этого дна использует лишенную корней, не доверяющую своим инстинктам массу больших городов для достижения своих собственных целей и наслаждения мстостью и разрушением» [10, 91].

В массовизации общества всё (государство, гражданское общество, искусство, наука, духовная культура) теряет смысл, трансформируясь в превращённые свои формы. В наших условиях становления демократии и активной риторики на эту тему, размышления О. Шпенглера звучат зловеще, но, возможно, «тёмные» стороны уже когда-то происходящего, пережитого европейского прошлого заставят задуматься уже наших современников о некоторых негативных нынешних общественных тенденциях. «Все «права народа», – горько и жёстко замечает мыслитель, – ... всегда предоставляются тем, кто вовсе не помышлял требовать их и даже не знает, что с ними делать. Да им и не следует этого знать, так как права предназначались не для «народа», а для сброда, для самозванных «народных представителей», которые теперь образуют радикальную партийную клику, профессионально занимающуюся борьбой против существующей власти, беря под свой контроль массы посредством избирательного права, свободы прессы и террора» [там же].

КРИЗИС – КОНЕЦ ИЛИ «НАЧАЛО»?

Важность осознания проблемы кризисного состояния общества во многих сферах его бытия особенно подчеркивает «ситуация *переходности*» современной эпохи, так как отличительной особенностью любых переходных состояний является возможность взаимоисключающих решений, утверждений, возможность сомнений, альтернативных мировоззренческих подходов, отсутствие «единого» основания деятельности. Отсюда неслучайно человек как тема современного философского дискурса всё больше рассматривается сквозь призму понятия «кризис» – кризис традиционного (классического) мышления, кризис духовности, культуры, кризис морали, кризис либерализма, современной цивилизации и т.д.

В контексте кризиса человеческого бытия мне также хотелось бы отметить несколько проблемных ситуаций, во-первых, ситуацию «архаизации социальных практик». Речь идет, в частности, о значительной доле «мифологемного» мышления применительно к системе общественных отношений. Понятно, что подобного рода мифотворчество вырастает из политической сферы, вернее, её доминирования в современных обществах. Это приводит к подавлению мифологическим мышлением, при котором разум подпадает под чувственность, все другие сферы общественного бытия.

Что может создать подобная мифология? Как и в прошлые эпохи, только ситуацию *конфронтации*, ибо объединять разное, видеть в противостоянии

«третью» правду, правду истинного духовного бытия этот тип мышления не способен. Развитие общественно-политических событий, как и раньше, определяется «баррикадной» логикой по типу: «кто не с нами, тот против нас». Уроки прошлой эпохи, разделяющей людей согласно их «политическому цвету» на носителей «добра» и «зла», увы, оказываются не освоенными. И в новых условиях эти категории вновь проходят *между* людьми, рождая установку, что всякое *другое* и *Другой* – не ценность для меня. В этих условиях весьма важно было бы прислушаться к голосу философии, внять культурной традиции как духовного пути, соединяющего разное, объединённое в границах целостности по принципу дополнительности, согласования, но не противопоставления и противостояния. Что же имеет место в реальности? Культура ориентируется всё больше на несколько обновленные, но, тем не менее, коллективные формы бытия, принципы общности, вне выстраивания своих оснований на началах индивидуальных, личностных.

Проблемную ситуацию, во-вторых, составляет и понимание, казалось бы, устоявшегося при характеристике современной цивилизации понятия «информационного общества». В основе любого общества, на каждом этапе его развития лежит информация (от лат. – сообщение; разъяснение того, что даётся в сообщении), поэтому исходя из концепции И.Ю. Алексеевой, согласно которой общество всегда было «информационным», а менялись лишь его конкретные формы, хотелось бы обратить внимание на главную проблемную ситуацию, связанную с качеством информационного обмена в современном обществе. Никто при этом не пытается опровергать важность для исторических процессов высокого уровня развития средств связи или возрастание роли информации в процессе принятия стратегических, общественно значимых решений. Проблема заключается в другом – почему в современном мире возможно «информационное неравенство», «информационный колониализм», «информационное подавление», некачественное (а то – и сознательно искажённое) содержание информации? Эти проблемные ситуации свидетельствуют по сути об отсутствии условий для диалога и взаимопонимания людей, по-прежнему разделённых цивилизационными условиями. Если же принять во внимание историческую эволюцию, условно говоря, «информационных форм», так или иначе регулирующих систему общественных отношений, начиная от «мифологии» (традиционное общество) к «идеологии» (индустриальное общество) и «технологии» (современное, постиндустриальное, «информационное» общество), то современное общество переживает ныне серьёзнейший этап не демифологизации и деидеологизации общественной мысли, а *ремифологизации*, *реидеологизации*; укрепления тем самым мифологической компоненты мышления и в сохраняющихся ныне «политических идеологиях» и в рождающихся на наших глазах «политических технологиях».

Анализируя указанные постановки вопроса об особенностях «ситуаций человека» и отталкиваясь в своих рассуждениях от понятия «кризис», мне хотелось бы, тем не менее, подчеркнуть его полисемичность, тем самым внести некоторую долю оптимизма в видение антропологических перспектив. Дело в том, что в древнегреческом языке слово «кризис» несёт, помимо смыслов «приговор», «решение», «решающий результат», ещё и *«переход»*, а в китайском – не только

«проблему», «опасность», но и «возможность», что вселяет некоторую веру в перспективу преодоления кризисных обстоятельств человеческого бытия.

«ВОЗВРАЩЕНИЕ К РАЦИОНАЛЬНОСТИ» КАК «НОВАЯ» МЕТОДОЛОГИЯ РЕШЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ПРОБЛЕМ

Современная эпоха, находясь как бы на перекрестке “между модерном и постмодерном”, характеризуется появлением новых (нетрадиционных) культурных тенденций и практик; состоянием “открытости” современного общества; трансформацией устоявшихся форм рационализма и т.д., требует соединения соответствующих методологических начал. Изменялись смыслы человеческой деятельности. С этой точки зрения современный человек больше реагирует на те способы духовного смыслостроительства, которые оказываются ему ближе в силу изменившегося и изменяющегося положения в мире.

Размышляя над сложными трансформациями человеческого самосознания в современную эпоху, американский социолог Иммануэль Валлерстайн ставит предельно острый для современных обществ вопрос об «исчезающих основаниях рациональности», видя причину этого в общем пессимистическом настрое в отношении модернистского мировоззрения. Несмотря на эту тенденцию, мыслитель уверен, что все действия современного человека должны диктоваться «самодостаточной рациональностью» и призывает задуматься над тем, против чего действительно направлены голоса, требующие освобождения от диктата рациональности. О *какой* рациональности тут может идти речь: не удовлетворяют ли «противников» рациональности конкретные культурные императивы или культура как таковая, традиционная *нормативность* которой в принципе невозможна вне рациональной составляющей? Отсюда возвращение в общество *культуры рациональности* Им. Валлерстайн видит на пути обновления общественности, задача которого – «вернуть понятие сущностной рациональности в центр наших научных дискуссий» [11, 209]. Господствующий же ныне «мистицизм» формальной рациональности, по его мнению, способен утверждать только социальный пессимизм, мировоззрение нигилизма, позицию крайней критики и в целом – неприятие рационализма как ценности.

Размышления над этими весьма сложными процессами постепенно формируют потребность «возврата», «возрождения» мировоззренческих оснований принципиально иного типа отношения человека к бытию. То есть, проблемы глобального порядка, связанные буквально с физическим и духовным выживанием человечества, требуют подключения научно-философских подходов к поиску выхода из кризисных ситуаций, к выбору не нарушающих универсальный порядок жизненных стратегий, путей цивилизационного прогресса. В этих условиях, как никогда, оказывается востребованным *мировоззрение космизма*, ибо безопасность цивилизации требует космизации мышления – мышления, выходящего за рамки узконаправленного восприятия действительности, мышления, направленного на понимание духовного единства мира, мышления, которое оказалось бы способным в условиях глобальных проблем вступить в диалог с миром как таким, со всеми его противоречивыми тенденциями цивилизационного развития, мышления,

прокладывающего путь к новому (коммуникативному) типу философской рациональности.

Отсюда исследование цивилизационных проблем в методологическом аспекте невозможно вне ориентации на постклассический тип рациональности, применяемый к открытым, развивающимся системам. Целесообразность применения данной современной методологии обосновано главной особенностью постклассической методологии, которая, при всем многообразии подходов, заключается в том, что, опираясь прежде всего на процесс экзистенциализации истины и других категорий, начатый С. Кьеркегором и Ф.М. Достоевским, ориентирует на понимание мира сквозь призму человеческого присутствия, делая упор на «как-бытии» – как человек познаёт, как человек поступает, как человек надеется, как верит, переживает и т.д. Всё это вводит философскую антропологию в новый комплекс идей – не только мировоззренческих, гносеологических, но и ценностно-этических, связанных с решением главной проблемы современной культуры – определением путей укоренения нового типа рациональности, культуры диалогического мышления в бытие.

Становление *культуры диалога* вызвано к жизни, прежде всего, современными условиями человеческого бытия, а именно – глобализацией экономики и, соответственно, – рыночных отношений, равно как и связанными с ними глобальными проблемами – экологическими тревогами, предчувствием военной катастрофы и т. д. Глобализация ведет к крайней форме *прагматического* восприятия мира, но одновременно требует, чтобы этика *поступка* ориентировалась на принципы универсалистской этики *ответственности*. Безусловно, как норму действия ответственность предусматривают и традиционные этики (локальные, этнические, корпоративные, религиозные и т. д.), но задача разрешения глобальных проблем требует именно универсалистской этики, определенной гуманитарной универсализации мировоззрения современного профессионала и гражданина. Ситуация переходной эпохи, в которой мы живем, может порождать взаимоисключающие решения, утверждения, сомнения, альтернативные мировоззренческие подходы, – однако в центре размышлений и духовного беспокойства должно быть одно: как объединить разнородное в цивилизационном прогрессе современное человечество, как отыскать возможности консенсусных решений, значимых для всех?

Другое дело – как понимать «универсальное». Достаточно часто эта категория интерпретируется упрощенно, лишь в контексте «модерных» теоретических оснований, то есть как общая (= унифицированная), обязательная для всех и каждого, закономерность. В этом смысле, конечно, уже нельзя оправдать какие-то поиски универсальной «истины-правды» как единственно возможной человеческой позиции для всех и в любых обстоятельствах. Но подобный подход всего лишь одна из возможных интерпретаций смысла данной категории, против которой была, в частности, направлена «постмодернистская» традиция мышления с ее культивированием в процессе развития категорий «децентрализации», «деинтеграции», «ризомности», «деконструкции» и т. д. Речь идет о принципиально ином понимании универсальности.

Для начала обратим внимание на традиционное для этики понимание данной категории. В этом смысле разве не является целесообразным и связанным с многовековой этической традицией понимание *универсальной* нормативности как требования придерживаться в жизненном мире межлического общения честности, ответственности, терпимости? Разве могут быть отменены как «не универсальные» такие категории нравственного самосознания как порядочность или достоинство? Разве можно воспринимать как неуниверсалистские нормы – требования не давать ложных свидетельств, не относиться к другому как к средству, не действовать несправедливо и т. д.

Если принять во внимание основания различия этиками терминов «этика» и «мораль», первый из которых (еще со времен его аристотелевской интерпретации) тяготеет к идее добра как жизненной позиции, стремления к благой жизни, а второй – связывается со сферой должного, – то станет целиком понятной органическая универсальность морально-этического измерения бытия вообще, сущность которой связана со сферой должного. Так, идея нормы, запрета, предписания, закона как того, что является обязательным и идет от исторически созданной солидарной человеческой коллективности и одновременно выступает определенным *принуждением* внешнего порядка, – может выступать и *обязательством*, которое человек устанавливает для себя сам и добровольно его выполняет.

Можно сказать, что универсальное выступает здесь не как унифицированное и приведенное к единственно возможному всеобщему, а как коммуникативное, рационально обоснованное в дискурсивном общении; как те ценности и ценностные установки, которые имеют *интерсубъективное* значение и составляют социальные основания человеческого бытия. В этом отношении универсализм выступает не как бедная по своему культурно-историческому содержанию абстракция, а как принцип этического знания (в кантовском смысле), т. е. как некоторая деятельностная установка.

Современная универсалистская этика предлагает возможную аргументацию для ответа человечества на вызовы глобализации. Именно на этом аспекте этического знания настаивает современная немецкая традиция практической философии. В частности, К.-О. Апель [12] указывает, что с самого начала истории нравственные нормы были ответами культуры на специфические *вызовы* условий человеческой жизни. Этический универсализм приобретает всё большее значение в современном мире именно под влиянием культурно-географической унификации человечества, которая складывается на основе технологических и рыночных процессов.

Под универсальной этикой, или макроэтикой, здесь понимают, прежде всего, *этику человеческой солидарности*, которая снимает (в метафизическом плане) претензии национальных и международных корпоративных институций и выходит на уровень *диалогового общения* человеческого сообщества. Безусловно, мировые религии и философии всегда были нацелены на универсальную этику человечества, но в их границах ответственность за судьбу человечества не стала основанием для общепринятых (консенсусных) международных решений. Этот новый тип коммуникативной рациональности обосновывает, если можно так выразиться, свою объективность за счет интерсубъективной установки.

Создание социальных институтов прав человека и демократии, которые связаны с утверждением ценностей индивидуальной свободы, автономной воли, социальной справедливости, культуры толерантности, прав на жизнь, свободу слова, совести, права выбора и т.д. связано с глобальным распространением этих идей как форм прежде всего правового предостережения возможности всякой дискриминации. Это способствует, безусловно, определённому развитию универсалистских ценностных основ, вне которых процесс взаимопонимания и толерантного «приближения» друг к другу людей, культур, обществ, частей мира и т.д. представляется достаточно сложным. Данные европейские установки, по оценкам многих интеллектуалов, составляют «гражданскую религию» современности, вне которой уже не оказывается возможным прогрессивное гуманистическое развитие мира. Вот почему приближение к этим ценностным приоритетам через укоренение их в конкретных обществах расценивается как задача, над которой стоит работать современному человечеству.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х тт. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. – С. 548-555.
2. Сидорина Т.Ю. Кризис XX века: прогнозы русских мыслителей. – М.: ГУ ВШГ, 2001. – 182 с.
3. Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. – М.: «Правда», 1990. – С. 111-180.
4. Зеньковский В.В. Наша эпоха // Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа / Сост. П.В. Алексеева; Подгот. текста и примеч. Р.К.Медведевой; Вступ. ст. В.Н. Жукова и М.А. Маслина. – М.: Республика, 2005. – 368 с. – С. 308-345.
5. Крымський С.Б. Заняти філософських смислів. – К.: Вид. ПАРАПАП, 2003. – 240 с.
6. Райх Вильгельм Психология масс и фашизм. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 539 с.
7. Хабермас Юрген. Политические работы /Сост. А.В. Денежкина; пер. с нем. Б.М. Скурагова. – М.: Праксис, 2005. – 368 с.
8. Хоркхаймер Макс. Адорно Теодор В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.-СПб.: «Медиум», «Ювента», 1997. – 310 с.
9. Хабермас Юрген. Вовлечение Другого. Очерки политической теории /Пер. с нем. Ю.С. Медведева. Под ред. Д.В. Складнева. – СПб.: «Наука», 2001. – 417 с.
10. Шпенглер Освальд. Годы решений /Пер. с нем. В.В. Афанасьева; Общая редакция А.В. Михайловского. – М.: СКИМЕНЪ, 2006. – 240 с.
11. Валлерстайн Им. Конец знакомого мира: Социология XXI века /Пер. с англ. под ред. В.И. Ипоземцева. – М.: Логос, 2004. – 368 с.
12. Apfel K.-O. The Challenge of Globalization and needed response of a universal ethics // Apfel K.-O. Вибрані статті. – К.: УФФ, 1999. – С.86-100.

Суходуб Т.Д. Цивілізаційні підстави сучасної «антропологічної кризи»: пошук методологічних основ подолання

«Антропологічну кризу» автор пов'язує з особливостями сучасної цивілізації та бачить підстави її подолання у виробі адекватної проблемній ситуації методології, яка б урахувала норми нового типу раціональності.

Ключові слова: антропологічна криза, цивілізація, "культурні світи", діалог як цінність, комунікативний тип раціональності.

Sukhodub T.D. Civilization's grounds of today "anthropological crisis": search of methodological bases of its overcoming

The author connects "anthropological crisis" with features of a modern civilization, seeing the bases

of its overcoming in development of an adequate problem situation of the methodology considering norms of new type of rationality.

Keywords: *anthropological crisis, civilization, "cultural worlds", dialogue as value, communicative type of rationality.*

Поступило в редакцию 11.09.2007

УДК 165.62

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ КОНТУРЫ ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ¹¹

О.В. Зарапин

В статье на примере этической концепции М. Шелера рассматривается возможность феноменологического обоснования практической философии.

Ключевые слова: теоретическая философия, практическая философия, феноменология.

Актуальность темы связана с вопросом о невозможности существования философии без метафизики. Цель исследования показать, что метафизика не исчерпывается сферой теоретической философии и может быть интерпретирована в терминах практической философии. Предмет исследования составляет метафизика в пределах практической философии. Новизна обусловлена использованием феноменологии в качестве метода практической философии.

Как известно, феноменология не представляет собой унифицированную доктрину, которую можно было бы идентифицировать и четко зафиксировать посредством указания на какие-то обязательные для каждого феноменолога принципы. Скорее, дело обстоит совсем наоборот. Попытка Э. Гуссерля связать феноменологический метод с задачей возвращения философии к строгой научности в конечном итоге обернулась критикой самой идеи строгой науки, где на первый план выдвигается тема обоснования теоретического разума из предшествующей ему и уж никак не строго научной реальности жизненного мира. В ситуации, когда феноменология демонстрирует нам сферу различных, а порой и неожиданных концептуализаций, подходить к ней с точки зрения некоего жестко заданного методологического канона – значит, по крайней мере, противоречить самопониманию феноменологии в качестве принципиально недогматической установки, прежде всего остального нацеленной на критику догматических верований, характеризующих себя как само собой разумеющиеся. Хорошо знакомы те догмы теоретического разума, против которых обрушивает свою критику феноменология. Прежде всего, это естественнонаучно интерпретированная антигега «сознание - природа», постулирующая существование якобы объективной реальности мира, схватываемой субъектом в актах когнитивных репрезентаций. Сосредоточенная на теме данной критики, феноменология остается одним из вариантов классической философии субъекта и, вообще говоря, мыслит себя в рамках целей и задач масштабного проекта теоретического разума по построению *mathesis universalis*. Однако неограниченный критицизм в оценке исходных позиций

¹¹ Работа выполнена в рамках украинско-российского проекта №29 (Постанова Президії національної академії наук України №88 від 30.03.2007 р.).

и конечных целей привел к тому, что под вопросом оказываются базовые эпистемические постулаты, отказ от которых означает выход за пределы философии теоретического разума с ее пониманием того, что означает рефлексия в качестве адогматической интеллектуальной позиции. Среди важнейших эпистемических постулатов теоретической философии выступает концепция субъекта, которая в феноменологии М. Хайдеггера замещается герменевтикой экзистенции и тем самым герменевтическая философия оказывается основным направлением, в котором движется и развивается феноменология, преодолевающая границы теоретического разума. И хотя герменевтический путь развития феноменологического критицизма выглядит наиболее убедительным и, как представляется, не имеющим весомых альтернатив, он попадает под вопрос, поскольку приводит к переосмыслению философии, выражающемуся в терминах поворота от метафизики к литературе.

Возникающий в связи с этим вопрос подразумевает, что мотивированный критицизмом отказ от метафизики одновременно есть отказ философии от способности к самоидентификации, что можно приравнять к состоянию ассимиляции, близкому к исчезновению. Ситуация приобретает характер апории: с одной стороны, опыт критической рефлексии не позволяет философствующей мысли с прежней уверенностью воспринимать себя в пространстве риторики метафизического субъекта, с другой стороны, утрата метафизики влечет философию к пределу исчезновения. Данный круг можно разорвать только при условии, что мы сможем совместить метафизику и критическую рефлексю. Возможность их совмещения отнюдь не является чем-то надуманным. Следует обратить серьезное внимание на то обстоятельство, что провозглашаемый критикой «поворот» рассматривает метафизику в качестве сферы предельного, онтологического обоснования теоретической установки, где основным действующим лицом выступает познающий и стремящийся к истине субъект. Иначе говоря, имеет в виду теоретическую метафизику, оставляя открытым вопрос о возможности метафизики в смысле практической философии.

В плане осмысления теоретически ненагруженной метафизики серьезный интерес, как нам кажется, представляет понимание феноменологии, развитое М. Шелером, где решающую роль в преодолении парадигмы теоретической философии играют этика и антропология, тесно связанные друг с другом пространством практической философии. Шелер интересен именно тем, что обозначает в лице практической философии сферу, где феноменология преодолевает некий высший тип догматизма – теоретическую установку и пытается ответить на вопрос о том, чем она является в результате того, как последовательно проведенный критицизм вывел ее рефлексю за пределы теоретической философии и не позволяет идентифицировать себя с методологическими конвенциями типа «субъект», «познание», «истина». Отталкиваясь от конвенциональности и символичности как базовых условий теоретической философии, Шелер пишет: «У философии тоже есть свой особый нравственный пафос. И феноменологическая философия поистине полная противоположность излишне поспешной философии говорения. Здесь ... видят и те миры, которые, возможно, вообще невыразимы. ... она не исключает и того, что определенный предмет может быть дан, таким образом, только одному

индивиду. ... что некое бытие может быть истинным и благим для одного индивида ... , она не исключает и того, что могут существовать индивидуально-значимые по своей сути истина и усмотрение, которые тем не менее строго объективны и абсолютны» [2, с.213]. Ясно видно, что Шелер имеет в виду – он не релятивист, а сторонник лейбницевой концепции множественности миров. Если на это обратить внимание, то станет понятным, что разговор об истине и познании, парадоксальным образом сочетающих в себе индивидуальность и абсолютность, подразумевает такие «истина» и «познание», которые взяты не из аналитического словаря теоретического разума, они наполнены практическим смыслом, связывающим их не с «иметь» и предсказуемых в качестве имеющихся, а с «быть» и предсказуемых в качестве происходящего. Тезис Лейбница может быть прочитан таким образом, что наблюдение рисует нам всеобщий мир и дает нам проекцию теоретической философии, в то время как сотворение содержит в себе предположение о множественности миров и дает нам проекцию практической философии, где место визуально-репрезентативных метафор (истина, первоначало, причина и т.д.) занимают событийно-энергийные (порыв, сопротивление, дереализация, жизнь и т.д.). Второму метафорическому ряду Шелер приписывает этико-антропологический смысл освобождения, помещая его в центр своей философии. В работе «Положение человека в космосе» мы читаем: «Животное целиком живет в конкретном и в действительности. ... Быть человеком – значит бросить мощное «нет» этому виду действительности». [2, с.163]. Г Шпигельберг комментирует: «Хотя для Шелера философия представляет собой автономное знание, являющееся свободным (или, по крайней мере, настолько свободным, насколько это возможно) от таких предпосылок, как историческое знание, научное знание и догматический здравый смысл, все же у феноменологии есть личные предпосылки, носящие моральный характер» [3, с.270].

Как известно, моральную философию И. Кант понимает именно в связи с рефлексией, поднимающей вопрос об автономности человеческого разума, так, что в этом пункте Шелер следует классической традиции. Однако, он не приемлет деонтологическую герменевтику Канта, связывающую свободу с долженствованием, критикуя ее за формализм и самое главное – за то, что свою этику Кант основывает на теоретическом представлении о существовании автономного, отделенного от природы и внешнего мира, субъекта. Становится ясным, что принадлежность Шелера традиции кантовской практической философии является весьма относительной и условной констатацией и исчерпывается антирелятивистским пониманием этического закона как абсолютного регулятивного принципа, сохраняющего свое значение для всех индивидов независимо от их культурно-исторического окружения. Подчеркивая принципиальную отличительность шелеровского подхода, следует указать на два обстоятельства. Во-первых, в противоположность кантовской концепции практического разума утверждается этика, основанная на независимом от разума априоризме эмоциональных актов предпочтения, проявляющихся в любви и ненависти. Во-вторых, в противоположность кантовской концепции формального априори утверждается тезис о материальном априори. В развернутом виде указанные

положения содержат критику, согласно которой в кантовской традиции практической философии разум все еще является теоретическим и реконструируется на основе парадигмальных для теоретической рефлексии дистинкций: «мысль – чувство», «форма – содержание».

Как феноменолог Шелер не может оставить данные предпосылки незамеченными и начинает с того, что указывает на их неочевидный характер. В этом отношении получает свое первоначальное выражение тема свободы, поскольку для Шелера она означает прежде всего остальную задачу критики априори теоретического разума, чему в концептуальном плане «новой» практической философии соответствует задача освобождения сознания от субъективистского самоистолкования, опирающегося на оппозицию «внутреннее – внешнее». В результате парадигмальной для новой философии оказывается установка сознания, идентифицирующего себя с внешним миром и образующего таким образом сферу материального (внешнего) априори. Важно подчеркнуть, что в рамках данной установки Шелер использует понятийный словарь теоретической философии, но при этом реконтекстуализирует и существенно переинтерпретирует его. В итоге очевидное и понятное для философа теоретика выражение «познание мира» здесь приобретает совершенно специфический смысл и означает не наблюдение и сбор фактов с задачей их последующего упорядочивания и объяснения, а совершение особого рода действия, в результате которого человек и мир приходят к высшему синтезу «становлению бога». Призванная к осмыслению теогонического синтеза философия становится практической и в пространстве событийных метафор достигает метафизической концептуализации. Свобода заключается вовсе не в следовании моральному долгу, как считал Кант, потому что ее подлинным смыслом выступает соучастие в деле появления божества – именно к такому выводу подвигает нас Шелер.

И начинает он с того, что вопрос о познании переводится из плоскости методологической договоренности в плоскость бытийной укорененности. В основании подобного перевода лежит понимание знания как особого бытийного отношения части и целого: «Это отношение участия одного сущего в так-бытии другого сущего, посредством которого в этом так-бытии ни в коей мере не соплагаются изменения. «Знаемое» становится «частью» того, кто «знает», не сдвигаясь при этом со своего места» [2, с.40]. Однако, такое познание-соучастие эквивалентно открытию особого рода реальности вещей «ens intentionale», в отличие от «ens reale» как простого наличного бытия. Различая в предмете интенциональное содержание и реальное содержание, феноменология переинтерпретирует сознание с субъект-объектного языка теоретической философии на язык практической философии. Подобная переинтерпретация начинается с деконструкции картезианской парадигмы мыслящей субстанции, в результате чего сознание перестает означать субъекта, противостоящего объекту, и начинает значить другое – направленное на мир и существующее в единстве с ним действие познания. Сознание есть совершаемый в мире акт, а не бытие. В этом смысле нас подводит язык, заставляя верить в какую-то особую предметную сущность. Поэтому Шелер предпочитает освободиться от самого слова «сознание»,

поскольку оно субстантивирует то, что принципиально не является субстанцией. В феноменологическом словаре практической философии ему не оказывается места, но при этом событийно-энергийный смысл познания вовсе не исчезает. Наоборот, через непригодность субстантивирующего языка он заявляет о необходимости нового языка, позволяющего философствовать не в терминах существования, а в терминах события. Если теоретическая парадигма современной философии начинается с открытия Декартом аподиктически достоверного бытия сознания, что обосновывает тезис об эпистимическом приоритете субъекта над объектом, то в практической философии Шелер указывает на любовь в качестве соответствующего сознанию смыслового эквивалента. В терминах любви познание истолковывается не через отношение приоритета, а через открытость и соучастие познающего в существовании познаваемого. Открытость вполне может быть расшифрована в смысле близком к трансценденции, но Шелеру важно указать, что сама по себе она ничего не значит, что ее подлинный смысл заключен в моменте реализующегося посредством трансценденции акта эмпатического со-бытия с другим.

В том, что говорится о любви, легко прочитывается вариация на классическую для феноменологии тему интенциональности. Отличительная черта учения Шелера в том, что он сообщает интенциональности экзистенциальный смысл за рамками теоретической философии *ego cogito*, и выбирает движение в альтернативном направлении в сравнении с герменевтикой. Герменевтическая рефлексия тематизирует сферу экзистенциальной фактичности, в ее рамках интенциональность получает смысл необратимой вброшенности человека в мир, в результате чего философия приравнивается к онтологии. Хайдеггер разъясняет, что его онтология не является теоретической, поскольку предметом исследования здесь выступает вовсе не сущее, а то, что отлично от него и можно сказать противоположно. Развиваемая Шелером рефлексия концептуализирует интенциональность вообще не в области фактического, парадигмально определяемой дихотомией «сущее – ничто». Здесь раскрывается иная перспектива и апелляция к любви служит указанием на то, что заданное этим движением направление обладает практическим смыслом дихотомии «*passion* - *action*».

Было бы ошибкой напрямую связывать любовь с *passion* и видеть в ней некую первичную аффицирующую силу. Дело в том, что любовь двусмысленна, она способна выступить как в отношении к *passion*, так и в отношении к *action*. В этом плане Шелер не ставит вопрос о предметном исследовании, подобная задача предполагает теоретическую рефлексию и поэтому не входит в круг рассмотрения. Но коль скоро речь не идет об определенной реальности, над которой размышляет философ, тогда остается еще одна возможность, связанная с таким толкованием, где любовь – это способ рассмотрения вещей, язык, позволяющий рефлексии выйти за рамки визуально-репрезентативного отношения к миру, и в этом смысле универсальный символ.

В подтверждение сказанному Шелер пишет о любви, что она «горячая жажда и одновременно – направленная на вещи, как на самоценности, высочайшая объективность, если не сказать – корень всякого «объективного» отношения. Не отменяя вечной иерархии... она в своей предельной доброте говорит «да» всему,

что неподвластным исследованию образом возникло из Ничто, терпит все, что нельзя похвалить и чему нельзя подивиться, и невозмутимо благославляет там, где человек должен претерпевать страдания» [2, с.22]. Обратим внимание на метафорический ряд: «горячая жажда», «неподвластное исследованию», «возникшее из Ничто», «что нельзя похвалить», «нельзя подивиться», «человек претерпевает страдание». Достаточно хорошо видно, что мы имеем дело с внутренне связанными между собой формулировками. Эта связь позволяет нам увидеть, что Шелер подразумевает символический смысл, который полностью не раскрывается в предметном истолковании любви как соучастия в другом существовании.

Имея в виду соучастие, мы неизбежно представляем себе определенную реальность - последовательность, в которой отдельные друг от друга существования в какой-то момент обнаруживают событийность. Подобное представление несет в себе предметное толкование и неспособно к символическому прочтению, обнаруживающему смысловое ядро универсума («возникшее из Ничто»), откуда протягиваются нити к «неподвластному для исследования», «что нельзя похвалить», «чему нельзя подивиться», «человек претерпевает страдание». На языке символического прочтения не высказывается реальность, например, разворачивающаяся в последовательности событийности различных существований человека и мира. И прежде всего потому что мы имеем дело с символом одного существования, не разделяющегося на человеческое и мировое. Любовь – это философский символ невыделенности человека из мира, символ отношения к миру как к себе самому.

В таком случае *passion* подразумевает специфический способ интенциональной связи с миром, в его рамках событийность концептуализируется посредством ряда, объединенного общим смыслом подчинения жизни. Элементами данного ряда выступают: порыв (растение), инстинкт (животное), интеллект (человек). Надо отметить, что идея подобного ряда предполагает, что мир не есть само по себе сущее, относительно которого живущее обладает определенным представлением. Такой подход опять возвращает нас к теоретическому по своей сути априори объективно сущего. Идея жизненного ряда как раз и важна тем, что она возникает в качестве альтернативы теоретическому априори природы. В этом плане жизнь и природа выступают маркерами концептуально несовместимых путей рефлексии. Представлению о мире в качестве предметно раз и навсегда заданной сферы сущего Шелер противопоставляет свое, согласно которому эволюционирует и развивается не только живое, но и мир вокруг него. Причем не существует какой-то самой по себе объективно сущей реальности в последней инстанции. Мир растения или животного также реален и не менее действителен как реально и действительно представленное в нем живое. Обесценить такой мир и признать его фиктивность автоматически означает признать неполноценным существование животного или растения. А также считать, что именно человек благодаря своему разуму и способности к научному познанию обладает привилегированным правом доступа к тому, что служит подлинным бытием вещей.

Нетрудно видеть, что рефлексия, помещающая в одну плоскость рассмотрения человеческий интеллект, животные инстинкты и чувственный порыв растения, по своей направленности является антиметафизической и как нельзя более соответствует духу современной философии, исповедующей радикальный критицизм. Понятия «релятивизм», «постмодернизм» давно уже стали своеобразными шаблонами, используемыми для маркировки мысли, отказавшейся следовать теоретико-методологическому канону и отважившейся выступить против абсолютизма теоретического разума. Шелер едва ли может быть зачислен в ряды релятивистов и уж с сильной натяжкой может считаться провозвестником постмодернистской эпохи. Его мысль развивается в ином направлении и самое главное - он вовсе не противник метафизики. Скорее, наоборот, для него философия немислима без метафизики, однако, с одной, но существенной оговоркой.

Речь идет о практической метафизике, принципиально отличающейся от теоретической. В противоположность теоретико-субстанционалистскому подходу для нее характерно событийное понимание мира в качестве когда-то начавшегося и до сих пор не окончившегося становления, проходящего стадии, где реальностью выступают: поддерживающая почва и сопротивляющееся/свободное вегетативному росту беспредметное внешнее, объекты витальных потребностей и, наконец, природно сущее. В точке познающего разума мир принял вид природной реальности, но это не его окончательный образ. В кажущейся окончательности природного бытия мы имеем дело с поворотным пунктом всего процесса становления, и в этом смысле человек есть одновременно тупик предшествующего и начало нового. Шелер выражает это так: «Мир преобразовался *realiter* в человека, человек же должен *idealiter* преобразоваться в мир!» [2, с. 22].

На первый взгляд может показаться, что высказанная формула характерна для практической философии, мыслящей себя в духе шопенгауэровской критики этического рационализма Канта. В определенной степени это верно, но следует подчеркнуть – верно лишь в отношении первой ее части, идентифицирующей событие как *realiter*. Смысл первой части антиметафизический и проявляется там, где разум смог сам себя разоблачить и отказать в вере в аподиктически достоверное бытие собственного *cogito*. Пессимизм, переоценка, нигилизм - ставшая знаковой для современности риторика как раз и свидетельствуют о событии в его поворотной точке от *realiter* к *idealiter*. Отсутствие великих исторических перспектив, кажущийся конец эпохи рациональной философии, по Шелеру, суть только проявления исчерпанности события преобразования мира в человека. Мир настолько преобразовался, что человек повсюду встречает самого себя и перестает понимать свое будущее, ему кажется, что конец истории наступил. Но это историческое прозрение, потрясшее культуру XX века, берется Шелером в расчет как симптом того, что пришло время *idealiter*. На символическом языке это означает, что *passion* перестает быть движущим принципом любви и его место занимает *action*. В плане философской рефлексии этому соответствует переход от обоснованного метафизикой *cogito* теоретического разума к этическому разуму, выступающему от имени метафизики ценностей. По-видимому, в плане чисто

историческом речь идет о продолжающемся и сегодня времени, когда «сам для себя человек становится загадкой».

Метафизика *cogito* знает только одну ценность самодостаточного субъекта. В этом следует видеть не возможность привилегированного доступа к сознанию в качестве отдельного от вещей и высшего в сравнении с ними бытия, а определенную точку развития наблюдаемого уже у простейших форм жизненного порыва. *Cogito* характеризует человека лишь в той мере, в какой он связан с жизнью и принадлежит ей, и в этом смысле оно обозначает жизненный максимум, проявляющийся в том, что мир существует для субъекта и таким образом в качестве объекта есть нечто зависящее от него и менее ценное. Отсюда видно, что событие не замыкается на человеке, понятом в качестве самосознающего субъекта. Наоборот, используя формулу «*realiter – idealiter*», мы получаем субъекта, не имеющего устойчивой субстанции, который существует в качестве момента действия со своей предысторией и финалом.

В точке рефлексующего разума решается вся судьба события, поскольку здесь заканчивается первая фаза «жизнь» и начинается вторая – «дух». Жизнь построена на основе любви к вещам, этому соответствует интенциональность опредмечивания. Дух построен на основе любви к ценностям, его интенциональность предметно пустая и носит характер распредмечивания. В первом смысле любовь имеет отношение к *passion*, а во втором – *action*. В сфере интенциональности опредмечивания доминируют мотивы борьбы и властвования так, что начиная растением и заканчивая человеком, смысл события задан дихотомией «господство-подчинение». Поначалу это борьба со стихией и вегетативное стремление к выживанию, затем – конкуренция и борьба за жизненные блага, и наконец – близкое к тотальному подчинение мира в качестве предмета познания, объекта материального и духовного производства. Во всем этом Шелер призывает нас видеть одну сущность – любовь как силу экстатической привязанности живущего к миру и стремление к упрочнению данной связи.

В сфере беспредметной интенциональности доминируют мотивы аскезы, связанные с преодолением привязанности к миру, со способностью сказать «нет» наличному порядку вещей. И как следствие, такая любовь ничем не хочет обладать, ей не за что бороться, она ни к чему не стремится, пребывая в себе самой как «беспредельное, но пустое поле достойного любви». Направленная на «осознание пустоты», непривязанная к предмету, любовь совершается как свободный, чисто априорный акт самоотречения, фиксирующий мир как бы в новом измерении реальности. Его основной характеристикой выступает беспредметность. В «Положении человека в космосе» на этот счет можно найти такое разъяснение: «... дух есть единственное бытие, которое не может само стать предметом, и он есть чистая и беспримесная актуальность, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов. Центр духа, личность, не является, таким образом, ни предметным, ни вещественным бытием, но есть лишь постоянно самоосуществляющееся в себе самом ... упорядоченное строение актов» [2, с.160].

Обращает на себя внимание, что в антитезе «предметность-актуальность» основной событийной характеристикой акта выступает не его подвижность и

текущее, а наблюдаемый в строении порядок. Смысл события вовсе не в том чтобы выступать альтернативой бытию и нести в себе протест против его субстанциональной устойчивости и неподвижности. Здесь иная логика. Событие – это такой акт любви или ненависти, который совершается одновременно с тем, как устанавливает свой собственный порядок. Смысл события связан не столько с тем обстоятельством, что речь идет о любви или ненависти, это можно рассматривать как второстепенный факт, сколько с присущей эмоциональности способностью к самоупорядоченности. Возвращаясь к приведенному выше фрагменту, мы видим, что действие «самоосуществляющегося упорядоченного строения актов» Шелер хотя и привязывает, но не отождествляет с эмоциональной сферой его реализации, допуская определенную степень различия.

Именно через данное различие обнаруживается возможность интерпретации феноменологии в области практической философии. Если освободить феноменологию от ее собственных теоретических предпосылок, тогда вместо заключающего мир в скобки рефлексиирующего сознания интенциональность приобретает иной смысл события, где растение, животное и человек выражают направление его осуществления. Ориентированное не на истину и поиск достоверных оснований познания мира, оно ясно указывает на сферу эмоциональных актов любви и ненависти, где о себе заявляет *ordo amoris* – порядок, который не выводится из сущего и, таким образом, способен давать ему метафизическую оценку. В этом смысле к тезису В. Хесле о том, что «этика без метафизики все больше редуцируется к пустому формализму» [1, с.78] следует добавить, что в свою очередь также недостаточна и метафизика без этики.

Список литературы

1. Гюсле В. Практична філософія в сучасному світі. – К.: Лібра, 2003. – 248 с.
2. Шелер М. Избранные произведения. – М.: Издательство «Логос», 1994. – 490 с.
3. Шнигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. – М.: «Логос», 2002. – 680 с.

Зарапин О.В. Феноменологічні контури практичної філософії.

В статті на прикладі етичної концепції М. Шелера розглядається можливість феноменологічного обґрунтування практичної філософії.

Ключові слова: *теоретична філософія, практична філософія, феноменологія.*

Zarapin O.V. Phenomenological contours of practical philosophy.

In the article is considered M. Sheler's ethical conception question about phenomenological foundation of practical philosophy.

Keywords: *theoretical philosophy, practical philosophy, phenomenology.*

Поступило в редакцию 11.09.2007

УДК 141.33: 572

ЦІЛІСНІСТЬ ЛЮДИНИ З ПОЗИЦІЙ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ (НА ПРИКЛАДІ АНАЛІЗУ ХРИСТИЯНСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ)

Л.В. Теліженко

Стаття присвячена аналізу перспектив розвитку постнекласичного уявлення про цілісність людини. Для цього автор досліджує специфічний дискурс християнської антропології засобами метафізики тотальності.

Ключові слова: цілісність людини, тотальність, постнекласика.

Тема цілісності людини в умовах глобальної кризи сучасності, яку прийнято розцінювати як кризу самої людини, що не знає і не розуміє себе в усій повноті своїх зв'язків і можливостей, набуває особливого інтересу та значення. Роздроблена в собі, неузгоджена в своїх діях ні з навколишнім світом, ні з собі подібними, невідповідна з вимогами сьогодення, водночас «препарована» наукою на різні біо-, психо-, соціо- та інші складові, людина є основним фактором виникнення практично всіх криз, аж до цивілізаційних. Необхідність виходу з такої ситуації та вироблення подальшої стратегії людського буття актуалізує потребу поглиблення пізнання людини на сучасному етапі її еволюціонування та вироблення нового філософського уявлення про неї як цілісність з використанням евристичних ідей і методологічних можливостей сучасної науки. Саме тому у представленій роботі аналізуються перспективи розвитку постнекласичного уявлення про цілісність людини. Предметом статті виступає проблема цілісності людини, а об'єктом - дискурс християнської антропології. Новизна полягає у запропонованому нами методі розгляду проблематики кризь призму постнекласичного підходу.

Проблемна ситуація полягає в тому, що сьогодні накопичені певні знання про людину, які не відповідають традиційному уявленню про неї як цілісність. А численні антропологічні факти і феномени, які зафіксовані фахівцями, в спробі їх пояснити сприймаються як ненаукові чи навколонукові або як такі, що ближче до релігії, але не до раціональної науки з її чітко визначеними причинно-наслідковими зв'язками. У ситуації духовно-ціннісної кризи, світоглядної ломки та «релігійного буму», які вразили наше суспільство, прагнення науковців протистояти антинауці є цілком зрозумілим. Але невідповідності базисного розуміння антропологічної цілісності з науковими відкриттями, які відбулися в кінці ХХ століття, все ж постають очевидними (трансперсональна психологія С. Грофа, дослідження передсмертних станів Р. Моуді, хвильова генетика П. Гаряєва, віртуалістика М. Носова та ін.). У всякому разі останні не впливають оновлююче на самоусвідомлення сучасної людини чи зміну способу буття всього суспільства.

Інакше кажучи, в сфері проблематики антропологічної цілісності теж існує парадигмальна криза, яка змушує по-новому переглядати так звані «вічні» філософські питання «в чому сутність людини?», «де межа людини?», «що таке дух і свідомість людини?» та інші, які, можливо, і є такими, бо зникаються в спільній загальнофілософській проблемі, яка в умовах небачених цивілізаційних досягнень більше вічною бути не може. Вона вимагає зміни бачення цілісності людини в усіх аспектах її внутрішніх і зовнішніх взаємозв'язків і взаємозалежностей, як у собі, так і з усім світом, та зміни філософського розуміння самої цілісності як такої.

Та особливість цієї проблемної ситуації полягає в тому, що спроби її розв'язати наближаються до християнського уявлення про цілісність, про що свідчать роботи не тільки релігійних філософів М. Бердяєва, П. Флоренського, В. Лосського, Б. Вишеславцева, а й сучасних учених С. Хоружого, Г. Кисельова, В. Курашова, В. Налимова, О. Гусейнова, Ф. Капра та ін. І це не випадково. Проблема цілісної людини є спільною як для християнства, так і для філософії, але з тією різницею, як про це в один і той же час писали М. Шелер і К. Юнг, що для християнства вона була ізначальною і в християнстві успішно вирішувалася, оскільки саме в релігії у вигляді Бога людина мала онтологічний гарант, який робив її життя наперед заданим [1, с. 32], а для філософії вона стала такою, коли людина вийшла за межі релігії, яка перестала охоплювати життя людини в усій його повноті [2, с. 117]. З початку ХХ ст. у філософії вона утворила самостійну галузь досліджень, а для науки сучасного етапу розвитку стала першочерговою. Складається враження, що філософія, яка виникла на ґрунті релігії, в антропологічній проблематиці поступово, крок за кроком рухається в напрямку, визначеному християнством ще задовго до її появи.

У будь-якому разі можна стверджувати, що сьогодні для них існує спільне проблемне поле, в якому однаково плідно можуть працювати вчені, філософи і богослови, покладаючи в основу співпраці отримані досвідним шляхом знання про людину в усіх її проявах. Адже і в християнстві віра була потрібною щодо Бога, щодо людини – знання. Так, в середині ХХ ст. Йосип Афонський писав: «Однієї віри мало, треба знати» [3, с. 81]. А вислів «пізнай сам себе» став своєрідним кредо практичної християнської антропології. Взагалі, у прагненні до пізнання цілісної людини, незалежно від її кольору шкіри чи національної приналежності, філософія і релігія виявляють єдність і взаємопроникнення, про що переконливо свідчить взаємний інтерес вчених і богословів, який існує стільки, скільки і наука, і який значно зріс з появою та розвитком нових дослідницьких перспектив сучасної науки.

Усе це наштовхує на думку про те, що сучасна наука, яка стоїть перед вимогою часу змінити погляд на людину, не може з легкістю відмахнутися від накопиченого християнством та іншими релігіями знання про людину як цілісність. Закиди науковців про «нову духовність» сучасної науки, яка начебто більш сильна, ніж релігійна, і не потребує ні віри в Бога, ні в якісь інші форми релігійності, можуть бути передчасними, якщо вона виявиться неспроможною, не вдаючись до категоричних заперечень, раціонально осмислити, наприклад, ту ж містичність як особливість будь-якої релігії, укорінену в самій сутності людини, здатної до специфічного способу пізнання.

Мета даної роботи полягає в тому, щоб з'ясувати можливості нового раціонального осмислення цілісності людини на основі розпрацювання мета-антропологічного підходу до проблеми, який би на єдиній концептуальній і понятійній основі вбирав і пояснював накопичений різноманітний матеріал, у тому числі й релігійний, виявляючи інваріантне щодо науки, філософії і релігії розуміння сутності людини. При цьому звернення філософії до містико-богословських ідей, релігійних підходів та широкого корпусу духовної літератури ні в якому разі не означало б редукцію науки до релігії, а тільки вихід науки і філософії на новий, більш високий щабель світосприйняття, на якому можливим ставало б розширення поля усвідомлення проблеми через розширення уявлення про антропологічну цілісність як об'єктивну матеріально-духовну реальність та вироблення відповідного способу її описування.

Найбільш адекватною методологією, яка здатна подолати редукціоністські та плюралістичні підходи в антропології, об'єднуючи їх на єдиній основі, сьогодні є постнекласична методологія, для якої ідея цілісності є чи не центральною. Постнекласична методологія виникла не випадково. Вона формувалася як логічний рух від класичної до некласичної і далі до постнекласичної. В основі цього руху лежали, насамперед, різні визначальні відносини між суб'єктом і об'єктом, зокрема, між людиною і світом, тілом і душею. Тому її застосування до антропологічної проблеми є найбільш перспективним.

Як відомо, підходи традиційної науки (класичної і некласичної) в дослідженні антропологічних проблем ґрунтувалися на принципі об'єкт-суб'єктних відношень, у яких пріоритет визнавався або за об'єктом, або за суб'єктом пізнання, протипоставляючи їх один одному. Щодо уявлення про антропологічну цілісність це означало протиставлення відразу двох порядків: тіла душі або душі тілу та світу людині або людини світу. «Розірвана» в собі між зовнішньою і внутрішньою природами, людина водночас поставала «розірваною» з усім світом, як його вторинна частина або навпаки – як його центр. За такого бачення місця для духу чи духовної реальності, а тим більше для духовного досвіду, в традиційній науці не могло і бути. А основні характеристики людини як істоти духовної, і в цьому відношенні цілісної, на яких завжди зосереджувала увагу християнська антропологія, для філософії виявилися неприйнятними. Відповідно в межах традиційних підходів не знайшла теоретичного опису і модель цілісної людини, у якій би схоплювалася взаємодія відразу двох антропологічних реальностей як двох природ людини, матеріальної і духовної, які виявилися історично віднесеними до різних способів пізнання, раціонального і ірраціонального, наукового і ненаукового або релігійного.

Формування постнекласичної раціональності, в полі зору якої виявилось не тільки об'єктивно виражене, але і потенційно можливе, означало крок до усунення обмежень традиційних наукових підходів та появи нових перспектив осмислення антропологічної цілісності. Але доглибинне розуміння сутності останньої, яке б не зводилося виключно до зовнішньої сторони буття людини, а вбирало і її внутрішній духовний світ як певну метафізичну основу цілісності, та вироблення відповідних

шляхів і способів її описування навіть в межах постнекласики стало поступовим і неоднозначним процесом.

З огляду на те, що у витоків парадигми стояли представники природничих наук, а «новим» предметом дослідження стали всі типи складних систем, під цілісністю почала розумітися системна єдність множини взаємодіючих елементів. Тепер інтригуючим для самих фізиків щодо релігійного уявлення про цілісність виявилось те, що упорядкована система в результаті когерентної дії здатна набувати якостей живого цілого, які тільки в цій взаємодії з'являються і на неї впливають. Цей фундаментальний концепт, поряд з когерентністю і незворотністю, І. Пригожин назвав виникненням інформації. У свою чергу системний підхід став поштовхом і для богословів, насамперед, західноєвропейських, які почали розвивати неотомістські ідеї і активно використовувати досягнення природничих наук. Інтерес богословів був викликаний і тим, що суто природничі поняття «енергія» і «інформація» виявилися близькими до християнського «дух», оскільки вже в IV - V ст., у період вирішення тринітарної природи Бога, у християнстві активно використовувалося поняття «енергія» як синонімічне до поняття «дух».

Та системний підхід, розглядаючи світ як множину різнорідних сфер реальності із внутрішнім зв'язком ізоморфно діючих у них законів, тільки продемонстрував прагнення побудувати єдину науку на ґрунті такого ізоморфізму [4, с. 14]. Питання, які виникли для самих представників системного підходу, зокрема, щодо появи властивості цілого із властивостей елементів, ієрархії систем, механізмів взаємодії різних рівнів організації об'єктів, розмежування опису безпосередньо системи від її умов тощо показали складність використання системної методології навіть для природничих дисциплін, ставлячи під сумнів його ефективність. Адже систем може бути безліч і чи прийнятний тоді підхід до системи систем? Для розв'язання антропологічних проблем та нового раціонального осмислення християнської моделі цілісної людини, він виявився неприйнятним. Питання сутності людини як матеріально-духовної складності та з'ясування специфіки її єдності зі світом опинилися взагалі за межею підходу.

Холістичні концепції, концепція реляційного холізму, зокрема, яка сформувалася на плечах системного підходу, певною мірою долаючи його проблеми, замість «тривіальної», як визначив системну цілісність І.З. Цехмістро, зосередили увагу на «целостности как выражению свойства конечной неразложимости состояний природы на какие-либо множества» або «справжній цілісності» [5, с. 13]. Тепер цілим і одним постав, насамперед, увесь світ, до ментальних структур якого у своїй нероздільності подібна психічна цілісність «Я». Проте в холізмі світ як ізначальне ціле і людина як істота духовна, що перебуває з цілим у взаємозв'язку, все-таки виявилися безнадійно віддаленими. «Наше «Я», - приходиться до висновку І.З. Цехмістро, - на самом деле есть не более как слабый отблеск и лишь намек на потрясающее свойство целостности реального мира» [5, с. 355]. Протипоставляючи первинне ціле множинному, наукове бачення світу як цілого релігійному, холізм відповіді на питання, чи може людина досягнути це ціле і мати в собі його містичні якості, а тим більше бажаної методології, яка б описувала суб'єкт-об'єктні зв'язки людини і світу, не знайшов.

Найбільш перспективними щодо осмислення даної проблеми сьогодні є основні течії постнекласики - синергетика та філософія тотальності. Потенціал цих обох підходів дозволяє сподіватися на можливість продуктивного застосування їх до розуміння природи цілісності людини та на цій підставі - до вивчення релігійного або містичного досвіду та всієї релігійної антропології взагалі.

Як відомо, предметом дослідження синергетики, заснованої на ідеях системності і цілісності світу, стали всі типи складних відкритих нерівновісних динамічних систем, що знаходяться поблизу точки біфуркації, і які в результаті когерентної, кооперативної дії здатні «згортатися», утворюючи ціле з новими якостями, не відповідними сумі якостей частин складного. Тобто системи, які нелінійно розвиваються не в результаті силового впливу ззовні, а в результаті внутрішнього стану самої системи, чутливої до найнезначніших впливів, і здатної робити біфуркаційний стрибок до нової якості як перехід від складного до простого, від хаосу до порядку. Іншими словами, системи, які відкриті для обміну з середовищем і які розвивають самі себе, стаючи об'єктом власного впливу, тобто саморозвиваючими системами. Це стало означати нове бачення світу складних систем, в якому все «підпорядковується єдиним законам і може бути зрозумілим... на основі єдиної пояснювальної моделі» [6, с. 104]. Адже все складне схоже на все складне. Синергетику це дозволило характеризувати як монізм і розглядати її сутність в універсалізмі та міждисциплінарному перенесенні моделей самоорганізації. Тому синергетика, яка виникла на природничій основі, поступово почала ставати людиномірною сферою знання або «синергетикою з людським обличчям» (О.М. Князева, С.П. Курдюмов). «Установлено, - пише О.М. Князева, - что синергетические модели параметров порядка и принципа подчинения на качественном уровне вполне применимы к таким сложным системам как человеческий мозг и сознание или социальная общность» [6, с. 104].

У такому разі для синергетичних моделей найбільш характерними і водночас резонуючими до особливостей розвитку (саморозвитку) антропоструктури стали два моменти: наявність кількісної і якісної взаємодії підсистем і елементів (когерентна, кооперативна поведінка в системі) та вихід системи на атрактор еволюції у разі, коли останній її притягує. При цьому під атрактором еволюції розуміються реальні структури більш високого порядку, які виникають у результаті стрімкого, миттєвого процесу згортання складного і утворення простого цілого. Щодо людиномірних систем або «людської» синергетики структура-атрактор постав як «мета» процесів (О.М. Князева, С.П. Курдюмов). То ж, якщо хоча б гіпотетично прийняти поширену в синергетиці точку зору, що людина є відкритою, складною, дисипативною і еволюціонуючою системою з ієрархічним принципом організації антропологічних рівнів різної природи, які постійно перебувають у взаємодіючому рухові, в динаміці, бо життя – це і є процес, і що досягнення критичних параметрів на одному із антропологічних рівнів здатно викликати зміни в усій людині як цілісності, на всіх її рівнях, які цю цілісність і утворюють, то в межах синергетичного підходу виникає дійсно нове бачення моделі становлення антропологічної цілісності. До того ж у смисловому відношенні синергетичний образ атрактора еволюції виявляється подібним до вищої мети людини, досягненню і увідповідненню з якою,

як це описано в культурних текстах усіх народів, вона може підпорядковувати все буття-діяльність, і яка в свою чергу здатна впливати на людину як її майбутнє. Тоді принципова новизна такої моделі полягає в тому, що вона є дводжерельною: вихід на простий атрактор стає можливим тільки в результаті узгодженої взаємодії системи і атрактора, або людини і її мети, де новими якостями утвореного цілого стають якості останньої. З точки зору такої моделі самоорганізації антропологічних процесів цілісність людини може характеризуватися як смислова, енергійна, діяльна, духовна і означати вихід людини на новий рівень еволюціонування, на якому актуалізується потенційно можливе.

Таким чином представлена синергетична модель становлення антропологічного цілого, яка пов'язана із можливістю самої людини встановити ідеально упорядковану архітектуру всіх можливих для неї зв'язків і смислів, суттєво відрізняється від моделей традиційної науки. Вона вже не зводиться виключно до фізичної, психічної, мисленнєвої чи ще якоїсь цілісності певного рівня структури людини, а є всеохоплюючою і водночас подібною до енергійної чи духовної цілісності в розумінні християнської антропології. Слід окремо зазначити, що синергетична модель дійсно збігається з релігійними і особливо з ісихастською синергійною моделлю обожнення людини, в якій участь беруть дві сторони, два фактори: зусилля людини, її певні дії над собою («розумне роблення») і Божественні дії (благодать). При цьому вважається, що людина досягає абсолютної цілісності як злиття двох своїх природ в одній, якщо на вищих сходинках поступового процесу самовибудовування, направлено на досягнення благодаті як абсолютної мети, встановлюється синергія, тобто узгоджена дія (співпраця) енергій людини і Бога. Окрім наявності двох взаємодіючих сторін подібним у моделі синергійної антропології до синергетичної є нелінійний характер процесу, який виражається, зокрема, в миттєвості досягнення мети, в «самодвижності» процесу як впливу благодаті, в непрогнозованості входження в досвідну сферу, що супроводжується появою в людині надзвичайних можливостей, більших, ніж людських у звичайному розумінні. У ісихастській практиці входження в містичну сферу – це і є досягнення абсолютної мети, здатної за бажання та певних дій людини «притягувати», мати силу і наділяти своїми якостями антропологічне ціле, змінюючи водночас характеристики усіх антропологічних рівнів як щось одне і єдине. Така схожість моделей, принципів і закономірностей їх саморозвитку і навіть подібність понять (енергія, синергія) стала підставою для синергетиків, щоб визнати ісихазм «богословським вченням про самоорганізацію» [7, с. 109].

Проте однозначної оцінки синергетична модель становлення цілісної людини сьогодні не має. В.П. Бранський, наприклад, вважає, що навіть за певних містичних якостей атрактора, які зумовлені нелінійністю процесу руху до нього, вона є цілком прийнятною і може розцінюватися як вищий стан людини, досяганий нею під впливом суператрактора, здатного постати як «рай» Данте чи «Точка Омега» П. Тейяра де Шардена. А в разі можливості сформування суператрактора для всього людства, вважає він, питання має стояти про суперменез «как своеобразное явление абсолютного человека (духовной общности людей всех поколений) в образе сверхчеловека» [8, с. 123]. Але, як пише О.М. Князева, в гуманітарних науках існує

очевидна межа використання синергетичних моделей, причина якої в тому, що «индивид как отдельная независимая личность фактически оказывается оставленным синергетикой в полной неясности» [6, с. 104, 107]. Тому, вважаючи синергетику монізом, здатну пояснити світ на основі однієї пояснювальної моделі, вона фактично визнає її методологічну обмеженість, адже в синергетичних моделях фактор духовної сфери практично не враховується [6, с.106]. Включення духу або духовної реальності як об'єкта синергетичного дослідження та вивчення процесів духовної самоорганізації людини чи всього суспільства, по-суті, мало б означати метафізичний смисл синергетики, якого вона в дійсності не має, але який, як вважають В.І. Аршинов і В.Г. Буданов, присутній у ній як зародок [9, с. 71].

То ж, між пізнавальними претензіями синергетики і її методологічними можливостями щодо антропологічної проблематики існує певна невідповідність, яка може пояснюватися низкою внутрішніх протиріч, зумовлених неоднозначним розумінням цілого і цілісності, цілого і частини, єдиного та багатоманітного тощо. Але, насамперед, вона пов'язана з методологічними аспектами, зокрема, виділенням суб'єкта і об'єкта дослідження. Як пише В.С. Стьопін, розкриваючи сутність постнекласичної раціональності, «принципиально важно различать человека как объект и как субъект деятельности. Он может выступать и тем и другим, функционально расщепляться. Смешение этих позиций может породить неадекватные представления об исчезновении объекта и субъекта как двух взаимополагающих компонентов деятельности» [10, с. 14]. При цьому він підкреслює, що для саморозвиваючих систем діяльність є її компонентом і не може бути без певного відношення суб'єкта до об'єкта [10, с. 14]. Проте вимога «розрізнення» і «розщеплення» людини на суб'єкт і об'єкт, навіть при внесенні «особливої конкретизації» суб'єкта пізнання – «ціннісно – цільової орієнтації» - виявляється подібною до вимог традиційних підходів. Вона практично унеможливує дослідження цілої людини, тобто не цілісність її певних рівнів, наприклад, фізичного чи психічного, а спільну основу для їх єдності як цілого, яка водночас може бути метафізичною основою для єдності всього суцього та метафізичною причиною доцільності процесів самоорганізації взагалі.

Нові методологічні перспективи для дослідження антропологічної цілісності сьогодні відкриває метафізика тотальності, яка не протипоставляє себе синергетиці, але водночас намагається вийти на новий рівень осмислення суб'єкт-об'єктних відношень, переглядаючи саму їх сутність. З точки зору метафізики тотальності суб'єкт перебуває у взаємозв'язку з об'єктом, відчуваючи його зворотний вплив на себе, оскільки вони разом знаходяться в певному субстанційному полі, спільному для них. Саме уявлення про спільну основу суб'єкт-об'єктних зв'язків тепер стає принципово важливим, що, з одного боку, усуває несумісність традиційних підходів, а, з іншого боку, дозволяє інакше розглядати самі відношення, не за принципом протиставлення сторін, а за принципом їх спільності. З цих позицій будь-яке явище як суб'єкт, володіючи індивідуальною онтичною специфікою, водночас постає невід'ємною частиною більш широких субстанціальних основ, які виконують онтологічну, єднальну функцію. З огляду на це, будь-яка річ як певна онтичність завжди має спільну онтологічну основу з іншою річчю. Розглядаючи

онтичну складову як суб'єкт, а онтологічну - як об'єкт, тоталогія тим самим осмислює суб'єкт-об'єктні відношення як реальну онтико-онтологічну цілісність. Таке бачення сутності суб'єкт-об'єктних відношень вміщує будь-яку річ у спільний простір взаємовпливів, у якому вже існує не множина окремих взаємовпливаючих пар, а реальна множина речей зі спільною онтологічною основою, по відношенню до якої вони є її онтичним виявом. Водночас стає можливим виявлення реальної субстанції як нерозчленованої основи, здатної взагалі творити плуральність.

Виходячи з того, що «буття – субстанція, а людина – одна із форм її виявлення, яка завжди присутня в ній, якщо не актуально, то віртуально, якщо не в дійсності, то в можливості», метафізика тотальності вказує на те, що витoki цілісності людини, а, отже, і відповіді на всі антропологічні таємниці, треба шукати в її онтико-онтологічній подвійності, оскільки як суще вона одночасно є онтичним і онтологічним [11, с.10, 40]. Невипадково «людина в світі» і «світ у людині» в метафізиці тотальності постають єдиною сутністю людини. Для сфери антропологічної проблематики це означає не тільки нове бачення людини як онтико-онтологічної тотальності, в якій проявляється буття всього сущого, а і нову постановку проблеми з'ясування співвідношення людини «зовнішньої» (як цілісного і нероздільного об'єкта, що перебуває в причинних зв'язках з іншими онтичними об'єктами) і людини «внутрішньої» (як антропоструктури, що має загальнолюдські та індивідуальні риси).

Таке уявлення про людиносвітову цілісність як тотальність відкриває значні перспективи для нового і цілком раціонального осмислення знань християнської антропології, для якої ідея людино-тотальності є однією із найбільш важливих. Її суть полягає, насамперед, в тому, що не тільки людина присутня в створеному Богом світі як цілісності, але і світ ізначально присутній у самій людині як цілісність. Осмислювана богословами в контексті питань про створення світу і людини, про створення всього людства як цілісності в образі єдиного Адама та про призначення людини, вона була покладеною і в основу християнської містико-практичної антропології. У індивідуальному духовному досвіді спів-буття власно людського і божественного, вона мала проявлятися, зокрема, як свідоме сприйняття відразу двох реальностей: ситуації «тут-і-зараз» та позапросторового і позачасового «бачення» світу як цілого.

ВИСНОВКИ. Отже, розглядаючи суб'єкт-об'єктні відношення як онтико-онтологічну цілісність метафізичного порядку, метафізика тотальності претендує на перегляд сутності постнекласичної методології взагалі та створення в межах постнекласики нового антропологічного підходу, з позицій якого людина постає невід'ємною частиною цілісної реальності, яка володіє повнотою світу і яка називається «буття». Використання цього підходу в якості основного чи створення на його основі мета-антропологічного підходу, який був би продуктивним щодо осмислення всього материка антропологічних знань, в тому числі і християнської антропології, сьогодні є цілком можливим, оскільки метафізика тотальності стає не заміною одного фільтру сприйняття реальності іншим, а виходом на новий рівень осмислення антропологічної проблематики, де вже існуючі підходи залишаються «працюючими», але тільки кожен на «своєму» рівні.

Список литературы

1. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / Общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31-95.
2. Юнг К.Г. Проблема души современного человека // Философские науки. – 1989. - № 8. – С. 114-126.
3. Старец Иосиф Афонский. Изложение монашеского опыта / Перевод с повогреческого В.А. Гагатика. – Свято – Троицкая Сергиева Лавра, 1998. – 318 с.
4. Блауберг И.В., Садовский В.И., Юдин Э.Г. Системные исследования и общая теория систем // Системные исследования. – Ежегодник, 1969. – М.: Наука, 1969.
5. Цехмистро И.З. Холистическая философия науки. – Сумы: ИГД «Университетская книга», 2002. – 364 с.
6. Князева Е.П. Саморефлективная синергетика // Вопросы философии. – 2001. - № 10. – С. 99-113.
7. Аршинов В.И., Войтехович В.Э. Синергетическое знание: между сетью и принципами // Синергетическая парадигма: проблема поисков и подходов. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 107 - 119.
8. Бранский В.И. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории // Общественные науки и современность. – 1999. - № 6. – С. 117-127.
9. Аршинов В.И., Будапов В.Г. Когнитивные основания синергетики // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. - С. 67-108.
10. Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. – 2003. - № 8. – С. 5-17.
11. Кизима В.В. Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogi -- XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦО НАН України, 2006. – С. 7-153.

Телиженко Л.В. Целостность человека с позиций постнеклассической методологии (на примере анализа христианской антропологии)

Статья посвящена анализу перспектив развития постнеклассического представления о целостности человека. Для этого автор исследует специфический дискурс христианской антропологии средствами метафизики тотальности.

Ключевые слова: целостность человека, тотальность, постнеклассика.

Telizhenko L.V.

Integrity of the person from positions of postnonclassical methodology (on an example of the analysis of Christian anthropology)

The article deals with the development prospects of the postnonclassical conception of a person's integrity. For this purpose the author investigates a specific discourse of Christian anthropology to means of metaphysics of totality.

Keywords: integrity of the person, totality, postnonclassics.

Поступило в редакцию 11.09.2007

УДК 130.2

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КРИЗИСА

А.В.Логинов

В работе рассматривается антропологическая составляющая кризиса современной цивилизации. Анализ проблематики осуществляется в рамках исследования дискуссий о глобализационных процессах современности.

Ключевые слова: цивилизационный кризис, философская антропология, человек, глобализация.

Прошедший век стал «антропологическим» веком, веком пристального внимания человека к самому себе, веком великих и трагических открытий, веком «антропологического поворота» в философии. Пережит страшный опыт тоталитарных режимов и мировых войн, над миром пронеслась целая серия реальных и идеологических революций, череда разочарований и обращений в новую веру. Осознание кризиса стало почти константой современной философии культуры. Кризис стал почти обыденным и банальным. «Начавшись под знаком «кризиса европейской культуры» социокультурный кризис рубежа XIX-XX вв. положил начало бурной кризисной эпопее, охватившей общество. Кризисы, принимая различные формы, сменяли друг друга, затрагивая самые разные стороны жизни» [1, с. 13].

XX столетие демонстрирует эволюцию кризиса и последствия, затронувшие и трансформировавшие все сферы общественной жизни: духовную, социальную, экономическую, политико-правовую. Осознание кризиса стало почти константой современной философии культуры. Кризис стал почти обыденным и банальным, его тема актуальна сегодня, как никогда. В связи с этим целью настоящей работы является попытка осмысления цивилизационного кризиса с антропологических позиций. Предметом исследования выступает человек нынешней эпохи, погруженный в проблематические условия существования, связанные с глобализационными процессами, а объектом – динамика и эволюция кризисности современной цивилизации. Новизна авторского подхода заключается в тезисе о том, что преодоление негативных тенденций социокультурного развития возможно только в рамках демократических институтов и благодаря реализации принципов гражданского общества.

Особой темой философии XX века становится интерпретация кризиса, постановка «диагноза» времени. Осознание нестабильности, кризисности современной цивилизации во многом способствовало интенсивности антропологических исследований. Философская мысль в прошлом столетии двигалась от выявления кризиса социокультурного к осознанию кризисности, нестабильности самой природы человека. Кризис воспринимается как неотъемлемая

черта человеческой природы. Само возникновение философской антропологии как отдельного течения связано с кризисным самосознанием европейской культуры первой половины XX в. Именно из кризиса самосознания, кризиса идентичности рождается философская антропология. Кризис идентичности был характерен для философии в послеидеалистический период.

Философская антропология принадлежит истории кризиса, в результате которого была разрушена традиционная самоинтерпретация человека, возникла потребность в новой самоинтерпретации. В немецкой антропологической традиции были предложены различные варианты подобной самоинтерпретации. Парадоксальность антропологического проекта состояла в том, что человека, по мнению представителей этого течения, вообще невозможно определить, человек предстает как существо открытое, незавершенное, становящееся, пластичное. Эта новая самоинтерпретация человека возникла в условиях отсутствия культурных скреп, в условиях распада ценностей европейской культуры.

В настоящее время тема кризиса звучит в философских дискуссиях по поводу глобализации, в противостоянии глобализма и антиглобализма. Глобализм и антиглобализм превращаются в своеобразные идеологии со многими, присущими идеологиям чертами. Свои позиции в отношении глобализации выразили практически все политические партии, проводятся междисциплинарные конференции по проблемам глобализации. Интересно, что антиглобализм стал столь же глобальным явлением, как и антиглобализм. Антиглобалисты объединены в международные организации, проводят акции по всему миру, настолько же мобильны, как и представители глобализма. Следует отметить, что очень часто дискуссии о глобализации политически ангажированы. При этом обсуждение превращается либо в слепую агитацию за глобализацию, либо столь же слепую критику. В то же время данная тема требует достаточно спокойного и внимательного анализа. Глобализация – понятие достаточно многозначное. Изначально этот термин связан с экономикой. Под глобализацией понимается увеличивающаяся экономическую взаимозависимость стран мира как результат международных перемещений товаров, услуг и интернациональных потоков капитала, а также все более быстрого и широкого распространения технологии. Очень часто глобализация понимается гораздо шире. Она рассматривается ее как широкий, многоплановый процесс, захватывающий все стороны человеческого общества. При этом не отрицается то, что глобализация вытекает из саморазвития экономики, она рассматривается как объективный экономический фактор, выделяются отдельные фазы глобализации. Отмечается социальное значение глобализации. Некоторые авторы оптимистично пишут о «росте человеческого благосостояния», другие, напротив, отмечают деструктивное влияние глобальных процессов. Первые пишут о «новом мировом порядке», вторые о «мировом беспорядке», хаосе. По мнению некоторых, глобализация способствует формированию единого мирового социально-экономического строя, фактически приводя к одновариантности развития, по мнению других, она скорее углубляет социальное неравенство и фрагментированность социального пространства. Некоторые пишут о «международном распространении культуры» (видимо,

европейско-американской культуры), другие о процессе культурного нивелирования, разрушении традиций. Часто речь идет о формировании универсальной общечеловеческой культуры, общечеловеческих ценностей правда, до сих пор не ясно, что считать таковыми ценностями. Следует отметить, что дискуссии о глобализации нашли отражение практически во всех социальных науках. Экономисты чаще всего оперируют с абстрактными понятиями свободного рынка, международного разделения труда, инвестиций, возрастающей эластичности рынка труда и так далее. В работах юристов мы найдем рассмотрение процессов, происходящих в международном праве, о правах человека, о стирании границ между отдельными правовыми системами. Политологи и политики рассматривают трансформацию суверенитета национальных государств, изменившуюся геополитическую ситуацию, изменение центров власти в мировом масштабе [2, с. 9]. Такого рода наблюдения характерны для таких ведущих современных социологов и социальных философов, как З. Бауман, П. Бурдьё, У. Бек, И. Валлерстайн, Э. Гидденс.

Практически все авторы пишут об уникальности, беспрецедентности переживаемой нами эпохи, вместе с тем, о кризисности или даже катастрофичности происходящих изменений. Иммануэль Валлерстайн утверждает, что «социум первой половины XXI в. по своей сложности, неустойчивости и вместе с тем открытости превзойдет все виденное нами в веке XX». Валлерстайн использует для описания происходящих изменений понятие миро-систем. По его мнению, «современная миро-система как система историческая вступила в стадию завершающего кризиса и вряд ли будет существовать через пятьдесят лет» [3, с. 5]. Он полагает, что на смену данной миро-системы должна прийти новая, черты которой описать невозможно.

Ульрих Бек указывает, что «в настоящее время происходит ... творческое саморазрушение мирового порядка, в котором пока еще доминируют «легитимные» национальные государства» [4]. Место объективного знания занимает ощущение постоянной угрозы, неуверенности. Как полагает У. Бек, в обществе риска важны не различия между людьми в зависимости от дохода, образования, местожительства. Перед лицом новых опасностей стираются традиционные сословные и классовые различия. «Общество риска» представляет собой сообщество индивидов, объединенных страхом и неуверенностью перед лицом новых опасностей. Это «общество, чреватое катастрофами». Каждая из этих катастроф имеет политический потенциал, связанный с возможной трансформацией управленческих структур. Движущий потенциал современного общества – безопасность, стратегия, применяемая в современном обществе – стратегия оборонительная, направленная на минимизацию рисков. Место общности нужды занимает общность страха [5]. Зигмунт Бауман отмечает: «На современной стадии ... мы вступили на территорию, которая прежде не была населена людьми, на территорию, которую раньше культура не считала пригодной для жизни» [6, с. 55]. Социолог, таким образом, не склонен выносить окончательного решения по поводу пригодности этой «территории» к существованию.

По мнению Бурдьё, для современной эпохи характерна незащищенность и ощущение невозможности контролировать социальные процессы. Согласно Бурдьё,

«претензии в отношении будущего не могут предъявляться теми, кто не контролирует свое настоящее». В то же время возможности контроля безнадежно лишено большинство обитателей глоболизирующегося мира. В то же время он отмечает, что у глобализации есть своя стратегия, что современному обществу пытаются навязать определенный образ глобализации [7].

Энтони Гидденс относится к глобализации скорее положительно, но в то же время рассматривает и аргументы антиглобалистов. Современное общество, подобно Беку, им рассматривается как «общество риска»: «В традиционных обществах концепции риска не было, потому что они в ней не нуждались. Риск – это не то же самое, что опасность или угроза. Понятие риска связано с активным анализом опасности с точки зрения будущих последствий. Оно широко используется в обществе, ориентированном на будущее, для которого будущее – территория колонизации» [8, с. 39]. Риск стал проявляться на заре существования индустриального общества, уже в этот момент проявилось два аспекта риска: позитивный и негативный. «Современный капитализм внедряется в будущее благодаря тому, что оценка будущих прибылей и убытков, а значит и риска, превращается в непрерывный процесс» [8, с. 41]. Изобретение бухгалтерского учета позволило просчитать риски вложения капитала, страховка позволяет свести риски к минимуму. Страховка определяет ту грань, за которой человек уже не готов идти на риск. Отличие современного риска от обществ прошлого состоит в том, что в настоящее время мы имеем дело с рукотворными рисками, в настоящее время все в большей степени источником риска становится не природа, а сам человек. Правительства должны научиться управлять рисками. Человек сталкивается с постоянной недостаточностью знания. Наука соучаствует в производстве рисков. Концепция риска разрабатывается также у Н. Лумана (Н. Луман «Понятие риска» // Thesis. 1994, 5) Луман анализирует соотношение понятий «риск/ надежность», «риск/опасность», отмечая, что вторая пара противоположностей более приемлема для социологического анализа. Нельзя дать однозначное понятие надежности также как нельзя дать однозначное определение понятию здоровья. Для Гидденса же понятие риска связано не столько с тем, что повседневная жизнь стала более рискованной, чем раньше, но с тем, что современный человек вообще стал мыслить в категориях риска. Действительно, в категориях риска в настоящее время мыслят как обыватели, так и эксперты. Так, к примеру, в экономике экспертная оценка рисков приобретает все большее значение. Проблема состоит в том, что области, в которых человек чувствует себя экспертом постоянно сужаются. Требуется все большая специализация, без которой нельзя вынести квалифицированного суждения.

Оспаривая аргументы антиглобалистов, Гидденс пишет об относительности традиций и о недавнем происхождении многих из них, о связи фундаменталистских движений с процессом глобализации и о невозможности возникновения фундаментализма без нее. Возможность разрешения многих глобальных проблем Гидденс связывает с развитием демократических институтов и культуры публичных дискуссий в современном обществе. В этом смысле его позицию можно сравнить с позицией У. Бека, который выступает за глобальное же гражданское общество,

способное поставить под контроль глобальные экономические структуры. Один из самых мощных ударов глобализационные процессы нанесли по национальным государствам. Об этом пишут Г. Х. фон Вригт, У. Бек, З. Бауман, И. Валлерстайн. По словам Г. Х. фон Вригта, «национальное государство, видимо, подвергается эрозии, а может быть, и «отмирает». Силы эрозии *транснациональны*», эти силы, их формы и деятельность окутываются покровом таинственности; они служат скорее предметом гаданий, нежели достоверного анализа.

Как пишет фон Вригт, «...формирующие мир силы транснационального характера по большей части анонимны и потому с трудом поддаются идентификации. Они не образуют единой системы или порядка. Они являются агломерацией систем, которыми манипулируют по большей части «невидимые» акторы... Данные силы не обладают ни единством, ни целенаправленной координацией... Рынок — это не столько договорное взаимодействие конкурирующих сил, сколько перетягивание каната между манипулируемым спросом, искусственно созданными потребностями и желанием быстрой наживы» [9, с. 84-85].

Зигмунт Бауман, солидаризируясь с Вригтом, пишет: «Все это окружает происходящее на наших глазах «отмирание» национальных государств атмосферой природной катастрофы. Причины ее не вполне понятны; точно предсказать ее нельзя, даже если бы причины были известны; и даже предсказав, ее безусловно нельзя предотвратить. Эта тревожность — естественная реакция на ситуацию без очевидных рычагов контроля...» «Коротко говоря: *контроля, судя по всему, сейчас нет ни у кого*. Хуже того — неясно, что в нынешних условиях могло бы значить само понятие «контролирования». Как и прежде, все упорядочивающие инициативы и действия локальны и проблемно ориентированы. Но уже нет ни такой локальности, которой бы хватило самонадеянности, чтобы выступать от имени человечества в целом и рассчитывать на внимание и послушание всего человечества; ни такой отдельной проблемы, которая бы могла, претендуя на глобальный консенсус, отразить и сконцентрировать тотальность глобальных процессов» [9, с. 89].

Следует отметить, что есть и другие точки зрения. Международный капитал и финансы не скованы никакими принципами этики, никакими пространственными ограничениями, фактически не могут быть привлечены к ответу. «Побег и ускользание приходят на смену присутствия как главного приема господства». Поскольку важнейшие процессы выходят из-под контроля, утрачивается политическая воля, то есть вера в то, что коллективные действия способствуют достижению чего-либо существенного. Правительства опасаются «отпугнуть инвесторов», замедлить рост ВВП. Мир находится во власти абстрактных факторов: конкуренция, свободная торговля, мировые рынки, глобальные инвесторы. Некоторые авторы (Дж. Бхагавати) [10] отмечают, что критики глобализации преувеличивают могущество транснациональных корпораций и слабость национальных государств. Другие пишут об особом месте США в современной мировой политике и об американском империализме. Существует также теория, согласно которой появляется новый центр власти, оказывающий влияние на

мировые политические процессы. Антонио Негри и Михаэлем Хардтом в своей книге «Империя» (2000) они утверждают, что в действительности системе противоборствующих национальных империалистических государств пришел конец, более того, что границы между «первым» и «третьим» миром стираются процессами глобализации. Новый глобальный капитал при помощи своих институциональных инструментов создает, с их точки зрения, новый глобальный имперский суверенитет. В нее включены правящие круги как центра, так и периферии глобального хозяйства. Возражая против антиамериканизма, Негри и Хардт полагают, что у возникающей Империи нет единого центра. Следует отметить, что при детальном анализе экономических, политических, культурных измерений глобализации, достаточно редко обращается внимание на ее антропологическое измерение. Какого рода последствия связаны с воздействием глобализационных процессов на отдельных людей?

Наиболее точный и жесткий анализ антропологических последствий глобализации предпринят у Зигмунта Баумана. Современное общество определяется им как индивидуализированное. Показательным примером являются современные реалии-шоу, популярные на Западе и в России. Для них характерно то, что несмотря на командный характер, они предельно индивидуалистичны. Победителем оказывается тот, кто оказался удачливее своих соперников по команде. Взаимопомощь и партнерство имеют временный характер. В пределе должен остаться всего один победитель: «команда необходима для самопродвижения наиболее смекалистых игроков, и без этой функции она не имеет никакой ценности» [10].

Зрителям популярных телевизионных шоу демонстрируется «используемость человека. Нет незаменимых людей, никто не может претендовать на долю результата, достигнутого совместными усилиями ... Жизнь - это жестокая игра для жестких людей. Каждый ее раунд начинается с нуля, прошлые заслуги не учитываются, а истинную цену человека показывает лишь результат последней дуэли» [10]. Нарастает чувство неопределенности – *Unsicherheit*. Реакцией на чувство неопределенности является агрессия. Общество начала XXI в. характеризуется стремительным усложнением экономических процессов, с другой стороны – нарастающей фрагментированностью человеческого существования. В современном обществе утрачен баланс между общественным и частным. «Частное» вторглось на территорию общественного, общественное «колонируется» частным, «публичный интерес» деградирует до любопытства к частной жизни общественных деятелей. Для индивидуализированного общества характерна утрата контроля над большинством социальных процессов, возрастающая неопределенность и незащищенность перед лицом перемен, стремление человека отказаться от перспективных целей ради получения немедленных результатов. Люди все чаще отказываются от «долгосрочной» ментальности в пользу «краткосрочной». Жизнь человека превращается в «биографическое разрешение системных противоречий». (Бек)

В современном обществе выделяются, согласно Бауману, два важных антропологических типа: туристы и бродяги. В современном мире отсутствуют

«свободные места» и «естественные границы». Люди превращаются в кочевников, которые постоянно находятся на связи. Феномен движения связан с феноменом потребления. Идеальный потребитель избавляется от постоянных привязанностей, ни одна потребность не может рассматриваться как полностью удовлетворенная, ни одна привязанность нельзя считать постоянной. Потребители должны легко возбуждаться и легко терять интерес, культура общества потребления основана на забывании. Потребители обречены на вечное движение, они ищут и не находят. «Верхи» в этом обществе путешествуют куда угодно, «низы» вытесняются с их мест. «Верхи» наслаждаются тем, что могут путешествовать по жизни куда душе угодно и выбирать пункт назначения в зависимости от того, какие удовольствия можно получить. А низших временами просто «вышвыривают» из родных мест, которые они никогда не покинули бы по доброй воле...» [11]. Туристами становятся по своей воле, бродягами, поскольку нет другого выбора. «Почетное место сегодня среди факторов социальной стратификации занимает «доступ к глобальной мобильности...» [11, с. 125] Противоположностью мобильности является прикованность к своему месту и непосредственному окружению. Можно было бы сказать о третьей категории людей, лишенных мобильности, обездвиженных. Но если вдуматься их нельзя считать самостоятельной социальной группой, поскольку они в любой момент могут превратиться в бродяг, так как стены их домов рухнут, привычные условия обитания разрушатся. Тот, кому запрещено передвигаться, обречен пассивно переносить перемены. Туристы передвигаются свободно и без виз, на вторых распространяется действие иммиграционного контроля. Туристы отправляются в путь, куда пожелают, обладая свободой выбора. Бродяги свободой не обладают. Бродяги – путешественники, которым отказано в праве стать туристами. Привлекательность глобализации связана, по Бауману, с привлекательностью образа туриста. Этот образ, стиль жизни тиражируется, рекламируется средствами массовой информации, он привлекателен для всех, но он доступен далеко не всем. Бродяги – это обратная сторона мира туриста. Бродяги – путешественники, которым отказано в праве быть туристами. Турист и бродяга – потребители, только для вторых возможность потреблять максимально ограничена. Бродяга способен понять туриста, жизнь туриста – это идеал для него, другой жизни он вообще не знает. И туриста, и бродягу превратили в потребителей, но бродяга – это потребитель с изъяном. Отношение с миром и у тех, и у других – эстетическое, они коллекционируют свои переживания. Современное общество продуцирует в людях чувство постоянной неудовлетворенности. Самая страшная угроза состоит в том, что люди начнут довольствоваться тем, что у них есть. Туристы рассматривают бродяг как нечто неприятное и отвратительное, поскольку всегда сохраняется внутреннее родство между ними. Грань между туристами и бродягами достаточно условна: всегда остаются переходные категории людей, чье положение точно не определено. Турист никогда не может быть полностью уверенным в завтрашнем дне, бродяга иногда получает шанс превратиться в туриста. Радость путешествия для туриста может потерять свое очарование, поскольку он уже не может не выбирать, фактически он теряет свободу выбора. Возникает искушение найти иной путь к счастью, но судьба бродяг не дает успокоиться туристам. «Образ бродяги ...

делает их собственную жизнь сносной, превращает трудности в мелкие раздражители...» [11, с. 139].

Идеология глобалистов в среде интеллектуалов отражается в описании опыта нового типа, опыта «промежуточности», «разъединенности», «трансцендентности». «Гибридизация и поражение «сущности», провозглашаемое в постмодернистских апологиях «глобализирующегося» мира, ни в коей мере не передает всю сложность и остроту противоречий, раздражающих мир» [11, с. 142]. Постмодернистские описания не соответствуют постсовременного мира. «Периферийные зоны» лишь только слегка затронуты глобальными символами. Для современной эпохи характерен растущий разрыв между глобализованными элитами и народом, констатирует английский социолог. Какие же альтернативы предлагаются создаваемому «мировому порядку» («беспорядку»? В противовес формирующемуся общественному порядку предлагаются достаточно различные альтернативы. Весьма популярен лозунг «укрепления гражданского общества», или «новой гражданственности». Его сторонники пропагандируют активное участие граждан в процессе принятия политических решений. Согласно этим представлениям, граждане должны быть хорошо информированными и сознательными, чтобы иметь возможность правильно использовать имеющиеся механизмы представительной демократии и благодаря этому контролировать глобализацию. Общественные организации, составляющие основу антиглобалистского движения, должны, по мнению приверженцев «новой гражданственности», стать главным субъектом активного гражданского общества. Левое крыло сторонников «новой гражданственности» выдвигает идею «демократии участия».

Поскольку национальный суверенитет сегодня очень ослаблен, выход сегодня должен быть найден в усилении самоопределения населения как выражения национального суверенитета. Некоторые авторы вообще скептически относящаяся к государству, отвергает ориентацию на политическую власть и реформы в рамках существующего строя и настаивает на параллельном, «альтернативном» развитии общества.

ВЫВОД. Опираясь на описанные выше концепции, можно прийти к заключению о том, что преодоление негативных тенденций глобализации возможно лишь в рамках демократических институтов и благодаря реализации возможностей гражданского общества.

Список литературы

1. Сидорина Т.Ю. Философия кризиса - М., 2003.
2. Уткин А.И. Глобализация: процесс и осмысление - М., 2002.
3. Глобализация. Антиглобализм // www.krugosvet.ru
4. Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI в. - М., 2004.
5. Бек У. Космополитическая глобализация // www.globalaffairs.ru/
6. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. - М., 2000.
7. Бауман З. Индивидуализированное общество. -М., 2005 С. 55.
8. Бурдьё П. За ангажированное знание // Неприкосновенный запас 2002. № 5.
9. Гидденс Э. Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. - М., 2004.
10. Бауман З. Глобализация: последствия для человека и общества. - М., 2004.

11. Бхагавати Д. В защиту глобализации. - М., 2005.
12. Бауман З. Глобализация: последствия для человека и общества. - М., 2004.

Логонов А.В. Антропологічний вимір цивілізаційної кризи

У роботі розглядається антропологічна складова кризи сучасної цивілізації. Аналіз проблематики здійснюється в рамках дослідження дискусій про глобалізаційні процеси сучасності.

Ключові слова: цивілізаційна криза, філософська антропологія, людина, глобалізація.

Loginov A.V. Anthropological measurement of civilization's crisis

In work, the anthropological component of crisis of a modern civilization is considered. The problematic analysis is carried out within the limits of research of discussions about present processes of globalization.

Keywords: civilization's crisis, philosophical anthropology, the person, globalization.

Поступило в редакцію 11.09.2007

УДК 130.123

СТРАДАНИЕ И ОДИНОЧЕСТВО КАК ФЕНОМЕНЫ ПОДЛИННОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

Е.Н. Некрасова

В данной статье исследуется проблематика страдания и одиночества в экзистенциальном и антропологическом измерениях. Автор делает акцент на тезис о том, что подлинное существование человека немислимо без гнетущих, скорбящих и т.д., т. е. негативных состояний его духа.

Ключевые слова: человек, страдание, одиночество, подлинное существование.

Человеческая жизнь с ее ежедневными и ежегодными малыми, большими невзгодами, с ее обманутыми надеждами, с ее разрушающими все расчеты несчастными случаями, носит на себе явный отпечаток неминуемого страдания. Мы видим это как на примере судьбы отдельного человека, так и трагических перипетий современной цивилизации с её кризисами, войнами, голодающими и т.п.

В предлагаемой статье мы ставим своей целью рассмотреть проблему страдания и одиночества в их антропологическом и экзистенциальном измерениях. Объектом исследования выступает содержание существования человека, которое проблематизируется в современных социокультурных условиях. Новизна авторского подхода заключается в попытке рассмотреть гнетущие, тягостные, негативные состояния человеческого духа в качестве сущностных характеристик подлинно возвышенного образа мыслей и жизни человека в целом.

Благополучие, счастье, здоровье – все это имеет отрицательный характер, только страдания и лишения могут ощущаться нами положительно и от того сами заявляют о себе. Наше существование, замечал Шопенгауэр, счастливее тогда, когда мы его не замечаем; а отсюда следует, что лучше бы не существовать вовсе.

Например, художественная литература, драма и эпос всегда изображают нам одних только борющихся, страдающих и угнетаемых людей, и всякий роман – это панорама, в которой видны спазмы и конвульсии страдающего сердца. Они никогда не изображают окончательного и постоянного счастья. Вся человеческая жизнь качается, согласно Шопенгауэру, между страданием и скукой: желание – страдание, удовлетворение – скука. Что бы ни дала природа, как бы часто ни выпадало счастье, кем бы мы ни были и чем бы ни владели – нельзя избыть присущего жизни страдания. Наши усилия освободиться от него приводит лишь к тому, что страдание меняет свой облик. Сначала это нужда, забота о существовании, потом, если повезет изгнать страдание в этом виде, оно является как половое чувство, страстная любовь, ревность, зависть, гнев, страх, болезнь и т. д. Только редким людям удается достичь стоического равнодушия к страданиям. «... История каждой жизни – это история страданий, ибо жизненный путь каждого обыкновенно представляет собой сплошной ряд крупных и мелких невзгод. ...Ни один человек в конце жизни

никогда не пожелает еще раз пережить ее, если только он разумен и искренен; гораздо охотнее изберет он полное небытие... Поэтому столь часто оплакиваемая скоротечность жизни, быть может, есть самое лучшее в ней» [1, с. 308 – 309].

Люди напрасно ропщут на свои несчастья, ибо считают их случайностями. Но страдание неизбежно, от случая зависит только вид или форма его.

Но, тем не менее, страдание – необходимый фон истинно человеческого существования. Страдания нужны для того, считал Шопенгауэр, чтобы человек сохранял в себе возвышенный образ мысли, направлял их от временного к вечному. «чтобы в нем жило *высшее сознание*, ему необходимы боль, страдание и неудачи так же, как кораблю – отягчающий его балласт, без которого он не измерит глубины, станет игрушкой волн и ветров, не пойдет по определенному пути и легко перевернется» [2, с. 120].

Страдание представляет собой «второе плавание», это суррогат добродетели и святости; просветленные им, мы достигаем, в конце концов, отрицания воли к жизни, возвращаемся с ложного пути, приходим к спасению; именно потому та таинственная власть, которая правит нашей судьбой, считал Шопенгауэр, в народной вере мифически олицетворяемая как провидение, позаботилась бесспорно о том, чтобы причинять нам страдания за страданиями.

Чтобы из твари стать творцом, нужно страдать, страдание – самый быстрый конь, который домчит тебя до совершенства. Страдать, потому что страшно решиться на поступок без всякой гарантии на успех, страшно отказаться от привычной роли, привычных стереотипов, страшно отказаться от самой жизни, потому что жизнью надо рисковать. Либералы, просветители во все века искали пути избавления человека от страданий, но если устранить страдание из человеческой жизни, то это будет уже не человеческая жизнь. Философия всегда ставила своей задачей воспитание страдания, великого страдания – только оно одно возвышало человека.

«... Эти ложно названные «свободные умы», – писал Ницше в работе «По ту сторону добра и зла», – как словоохотливые и борзопишущие рабы демократического вкуса и его «современных идей»: все это люди без одиночества, без собственного одиночества, неотесанные, бравые ребята, которым нельзя отказать ни в мужестве, ни в почтенных нравах, – только они до смешного поверхностны, прежде всего с их коренной склонностью видеть в прежнем, старом общественном строе более или менее причину *всех* людских бедствий и неудач; причем истине приходится благополучно стоять вверх ногами! То, чего им хотелось бы всеми силами достигнуть, есть общее стадное счастье зеленых пастбищ, соединенное с обеспеченностью, безопасностью, привольностью, облегчением жизни для каждого; обе их несчетное число раз пропетые песни, оба их учения называются «равенством прав» и «сочувствие всему страждущему», – и само страдание они считают за нечто такое, что должно быть *устранено*. Мы же, люди противоположных взглядов, внимательно и добросовестно отнесиесь к вопросу, – где и как до сих пор растение «человек» наиболее мощно возрастало в высоту, – полагаем, что это случалось всегда при обратных условиях, что для этого опасность его положения сперва должна была разрастись до чудовищных размеров, сила его

изобретательности и притворства (его «ум») должна была развиваться под долгим гнетом и принуждением до тонкости и неустрашимости, его воля к жизни должна была возвыситься до степени безусловной воли к власти: мы полагаем, что суровость, насилие, рабство, опасность на улице и в сердце, скрытность, стоицизм, хитрость искусителя и чертовщина всякого рода, что все злое, ужасное, тираническое, хищное и змеиное в человеке так же способствуют возвышению вида «человек», как и его противоположность» [3, с. 274 – 275].

Только страдание, великое страдание, воспитание страданием возвышало до сих пор человека, полагал он. То напряжение души в несчастье, которое прививает ей крепость, ее содрогание при виде великой гибели ее изобретательность и храбрость в перенесении, претерпении, истолковании, использовании несчастья, и все, что даровало ей глубину, тайну, ум, хитрость, величие, – все это было даровано ей под оболочкой страдания, под воспитанием великого страдания.

Человек, который глубоко страдал, насквозь пропитан уверенностью, что, благодаря своему страданию он *знает больше*, чем могут знать самые умные и мудрые люди, что ему ведомо много далеких и страшных миров, в которых он некогда «жил» и о которых. Отсюда его духовное высокомерие и брезгливость по отношению к людям поверхностным, людям без глубины, без внутреннего, которое только и образуется за счет страдания.

Тем не менее, страдание нельзя понимать как некое психологическое состояние. Страдание – объективное условие существования человека. Однако, по Ницше, бывает два вида страдания и страдающих. Те, кто страдают от избытка жизни, они превращают страдание в утверждение. А опьянение – в действие. Те, кто страдают от оскудения жизни, превращают опьянение в конвульсию или оцепенение. Для них страдание – средство обвинения жизни, противостояния ей, а также средство оправдания ее. Но жизнь не нуждается в оправдании. Страдание возвышает человека до трагического понимания жизни, но это трагическое, если оно вырастает из страдания от избытка жизни, заключается ни в тревоге, ни в тоске по утраченному единству. Она пребывает, по Ницше, в радости утверждения жизни. «Эта радость – не результат сублимации, очищения, воздаяния, смирения, примирения – в любой теории трагического Ницше может изобличить сущностное непонимание, непонимание трагедии как эстетического феномена. *Трагическое* означает эстетическую форму радости, а не медицинскую формулировку, не моральное разрешение от боли, страха или сострадания. Что трагично, так это радость» [4, с. 63].

Еще одним условием подлинного существования человека является одиночество. Быть одиноким – не результат неудачно сложившейся жизни, но цель. Быть одиноким – значит быть единственным, неповторимым, отвечающим за свою жизнь, значит не быть членом стада, коллектива, общества, человеком массы. Назначение человека – усилием воли или напряжением заполнять оставленную для него пустоту, заполнять своей силой – силой жизни, характера, понимания. Назначение индивидуумов, оно индивидуально и уникально, предполагает только меня, только я могу сделать. Так же, как понимать за меня никто не может. Эту уникальность можно назвать индивидуальным ликом. Достижение такой

индивидуации есть дело, в котором никто никому ничем не может помочь, здесь нет разделения труда, кооперации и помощи. Философия вообще говорит об уникальных состояниях, актах, которые нельзя передать другому, в которых нельзя даже сотрудничать или разделять труд или взаимно друг другу помогать. То же можно сказать о смерти: умираю я, а не Man. Возможен, конечно, диалог, но его возможность обусловлена тем, насколько человеку удастся стать сначала один на один с бытием и быть одиноким. Только из нашего метафизического одиночества можно протянуть руку другому. Но чаще всего путь к этому одиночеству закрыт стихийным круговоротом жизни, в который мы вступаем, не зная ни себя, ни этого круговорота.

Это метафизическое одиночество, потому что никто не может помочь нам встать на определенное место, которое предназначено только для нас и которое есть необходимая составная часть устройства космоса, оно само является условием появления тех или иных культурно-исторических, социальных миров.

Каждой эпохе – свое, отмечал Кьеркегор, и, быть может, наше время состоит не в удовольствии и наслаждении, но в развращающем презрении к отдельному человеку. Все хотят быть вместе, хотят всемирно-исторически обманываться в тотальном. Никто не хочет быть отдельным экзистирующим человеком. Люди боятся, что если они станут экзистирующими людьми, они бесследно исчезнут. Существует, экзистирует только отдельный человек, все остальное абстракция.

Когда Наполеон, писал Кьеркегор, вел свою армию походом в Африку, он напомнил солдатам, что память сорока веков смотрит на них с вершин пирамид. Нет ничего удивительного в том, что в мгновение, когда произносится такое заклинание, самый трусливый солдат преображается, становясь героем! Но мир существует уже шесть тысяч лет, – и это значит, что память этих шести тысяч лет смотрит с небес на отдельно существующего человека, — разве это не воодушевляет! «Однако среди всей бодрости, демонстрируемой родом, легко различимы уныние и трусость, овладевшие индивидом. Подобно тому, как путешествующие в пустыне объединяются в караваны из страха перед разбойниками и дикими зверями, индивиды в нынешнем поколении страшатся существования, поскольку оно богооставлено, – они осмеливаются жить лишь большими толпами и сгущаются вместе en masse, чтобы хоть чего-нибудь да стоять» [5, с. 385].

В классической философии считалось: тот, кто не может возвыситься над своей единственностью, единичностью, над своей «случайной» индивидуальностью – тот и не существует в подлинном смысле слова. У философов была «история вообще», «человек вообще» как воплотившийся дух, но это абстракции, не имеющие ничего общего с жизнью. Еще недавно, писал Л. Шестов, люди строили величественную башню, которая называлась современной культурой, но вдруг разразилась мировая война, и от гордой башни европейской цивилизации остались одни развалины. Человек может построить башню, но до Бога не доберется. «Добраться может только «этот человек»... – тот единичный, случайный, незаметный, но живой человек, которого до сих пор философия так старательно и методически выталкивала заодно со всем «эмпирическим» миром за пределы «сознания вообще» [6, с. 34].

Люди думают, что для того, чтобы быть кем-то, надо жить в больших коллективах. Они сливаются со своим временем, со своим столетием, поколением, с публикой, с массой человечества и мнимое мужество поколения прикрывает действительную трусость индивидов. Отдельное, направленное на себя существование есть исключительная и единственная действительность по отношению к системе, которая все равным образом объемлет и выравнивает отличия (между бытием и ничто, мышлением и бытие, всеобщностью и единичностью) на уровне некоего нейтрального бытия. Оно есть действительность единичного в отличие от исторической всеобщности (всемирной истории и поколения, массы, публики и времени), для которой индивидуум как таковой ничего не значит. Оно есть внутреннее существование единичного по сравнению с внешними отношениями. Оно есть христианское существование перед лицом Бога по сравнению с овнешнением христианства во всемирно-исторически распространившемся христианском мире. Оно есть существование, решающее для самого себя, за оно или против христианства [7, с. 286].

Любая разновидность объединения – в «системе», в «человечестве» и «христианстве» усиливает людей количественно и ослабляет этически. Истинно экзистирующий человек – это, по Кьеркегору, совершенно индивидуальный человек, лишенный себе подобных, и в то же время он – всеобщий человек.

Существовать – это искусство. Это достижение целостной жизни, в которой объединены мысль, страсть, вера, поэзия. Это единая страсть, в которой человек только и чувствует себя живущим, экзистирующим. А вот соединить элементы жизни в некую одновременность—это действительно достойная задача. И подобно тому, пишет Кьеркегор, как странен взрослый человек, который полностью порывает все связи со своим детством и потому может считаться разве что фрагментарным взрослым, также странен мыслитель, отказывающийся от фантазии и чувств, что не менее безумно, чем отказываться от разума» [8, с. 377]

Для отдельного индивида, полагает Кьеркегор, его собственная этическая действительность должна значить больше, чем небо, и земля, и все, что там находится, больше, чем шесть тысяч лет всемирной истории, и даже больше, чем астрология, ветеринарная наука или что там еще востребовано нашим временем. И если индивид не готов к этому – тем хуже для него самого, ибо тогда у него вообще ничего не остается, все остальное дано только как абстрактная возможность.

От воспевания «единицы» (Кьеркегор) до Man (Хайдеггер) – эта линия борьбы со всеобщим выдерживается строго и однозначно: быть одному страшно, опасно, в крайнем случае, рискованно, потому что живешь на свой страх и риск, не ожидая ни подсказки, ни гарантии, что ты прав, что ты не сумасшедший, поскольку все могут быть не правы, а ты один прав. Есть общие правила, стандарты, шаблоны, выполнение которых каждому обеспечивает безопасность, за которые каждый человек может спрятаться как за всеобщее, ценное для всех. «...Еще выше вьется одинокая тропа, узкая и крутая; он знает, насколько ужасно быть рожденным вовне, одиноко выходить из всеобщего, не встретив рядом ни одного путника. ... С человеческой точки зрения он безумен и не может сделаться понятным ни для кого.

И даже эти слова о безумии будут, пожалуй, слишком мягким выражением» [8, с.72].

Человек отличается от прочих живых существ не только совершенствами, которые обычно упоминают, но и превосходством природы индивида, отдельного и единичного, над родом. Вся история – это подчинение всеобщему, и как трудно вырваться назад к единичному! «Вполне *бездарные люди*, – писал Шопенгауэр, – совершенно не могут выносить одиночества; созерцание природы, мира не занимает их. Это происходит оттого, что они всегда имеют перед глазами лишь собственную *волю* и поэтому упускают в предметах все, что не имеет отношения к их воле, их личности» [9, с. 59].

Обычно, рассуждал Кьеркегор, бояться освободить людей, бояться, что произойдет самое худшее, если только людям понравится вести себя как единичным индивидам. Более того, считается, что существовать в качестве единичного индивида – это самое простое, и что именно поэтому приходится вынуждать людей становится чем-то всеобщим. «Я не могу разделить ни этого страха, ни этого мнения, причем по одной и той же причине. Тот, кто узнал, что самое страшное из всего – это существование в качестве единичного индивида, не должен бояться признать, что в этом есть величие, но он должен сказать об этом таким образом, чтобы его слова не оказались ловушкой для заблудшего, они скорее должны помогать ему входит во всеобщее, даже если эти слова уделяют величию совсем немного места. ...Тот, кто действительно внимателен к самому себе и действительно заботится о своей душе, уверен в том, что человек, который под собственную ответственность одиноко живет на свете, живет на деле более сурово и замкнуто, чем девица в своей башне девичества» [8, с. 71].

Если нельзя спрятаться за всеобщее, если надо жить на свой страх и риск, ибо на все случаи жизни и на каждый жизненный путь не подберешь правил и законов, то только такая одинокая, собственная, своеобразная жизнь и может быть жизнью нравственной. Все моральные нормы, полагал Ницше, странны по форме и неразумны – потому что обращаются ко всем, потому что обобщают там, где нельзя обобщать; все они изрекают безусловное и считают себя безусловными; всем им мало для приправы одной только крупички соли. Есть два образа жизни – есть общее стадное счастье зеленых пастбищ, которое доступно «людям без одиночества», с его обеспеченностью, безопасностью, привольностью, облегчением жизни для каждого.

А есть образ жизни, связанный с суровостью, насилием, рабством, опасностью на улице и в сердце, скрытностью, стоицизмом, хитростью искусителя и чертовщиной всякого рода, когда все злое, ужасное, тираническое, хищное и змеиное в человеке также способствует возвышению вида «человек», как и его противоположность. Это жизнь человека одинокого, человека, борющегося с самим собой за себя самого. «...Мы прирожденные, неизменные, ревнивые друзья *одиночества*, нашего собственного, глубочайшего, полночного, полдневного одиночества, – вот какого сорта мы люди, мы, свободные умы» [8, с. 276].

Для свободных умов общее благо, по мнению Ницше, – не идеал, не цель, не какое-нибудь удобоваримое понятие, а только рвотное: что справедливо для одного еще не *может* быть справедливым для другого, что требование одной морали для

всех наносит вред именно высшим людям, что есть разница в рангах между человеком и человеком, а, следовательно, между моралью и моралью [10, с. 638-639].

Поскольку человеком владеет постоянное стремление стать бытием, определиться, овеществиться, оставаясь человеком стать полноценной частью объективного мира, или Богом, а это стремление никогда неосуществимо, человеческая реальность является, следовательно, несчастным сознанием по природе, без возможностей выхода из состояния несчастья.

Человека, живущего внутренней жизнью, живущего в своем метафизическом одиночестве, отличает скорбь и грусть – не как возникающие время от времени состояния сознания, а как постоянный и ровный фон существования человека, который понимает, что все радости жизни, в том числе и любовь, мимолетны, что настоящих друзей, с которыми можешь поделиться своими сокровенными мыслями очень мало, что чаще всего тебя окружает равнодушие или даже злоба. Скорбь – это тоже форма страдания, это пустота и одиночество в нашем мире, где умный человек почти никогда не встречается подобного себе, а толчется среди существ, которые на вид сходны с ним, а в самом существенном чужды ему, как это выразил Диоген своим фонарем. Скорбь не всегда имеет конкретный предмет, ее, полагал Шопенгауэр, чувствуешь, как правило, по отношению ко всей жизни в целом, она до известной степени представляет собой некоторое погружение в себя, замкнутость, постепенное исчезновение воли; она исподволь, но в сокровеннейшей глубине, даже подрывает и видимость последней, тело; при этом человек испытывает известное ослабление связей, легкое предчувствие смерти, и оттого такую скорбь сопровождает тайная радость; она именно и есть то, что англичане называли радостью горя.

И эта печаль, простирающаяся на всю жизнь в целом и освобождающая, – одна поистине трагична. Она создает то меланхолическое настроение, при которой человек носит в себе живое внутреннее убеждение в ничтожестве всех вещей, всех наслаждений и всех людей и потому ничего не желает и ни к чему не стремится, а ощущает жизнь как простую тягость, которую необходимо нести до конца, каковой уже не может быть далее, – такая меланхолия, согласно Шопенгауэру, представляет собой более счастливое настроение, чем какое бы то ни было состояние вожделения, когда придаешь цену иллюзии и гонишься за ней, как бы ни было это состояние отраднo.

Шопенгауэру вторил Кьеркегор, когда писал о том, что кроме многочисленных знакомых, у него есть один друг – грусть. Среди шумного веселья и в часы усердной работы он вдруг отзывает его, увлекает в свое уединение, и приходится идти за ним, хотя, в сущности, и не двигаться с места. Никогда сердце мое, писал он, не имело более верного друга – мудрено ли, что я принадлежу ему всем сердцем [8, с. 17].

Одиночество – это покинутость не людьми (что мало огорчало бы мыслителя), «а гениями веселья». «Бывало, они окружали меня со всех сторон, всюду отыскивали себе товарищей, везде ловили для меня случай; сонмы веселых эльфов

толпились вокруг меня, как вокруг пьяного шаловливые школьники, и я улыбался им» [11, с. 26].

Скорбь – это то «жало в плоть», которое делает невозможным счастье, безмятежность, любовь. Все это происходит не потому, что люди, получившие это жало, сознательно избегают счастья, не стремятся жить в простоте и спокойствии обыкновенного человека. Наоборот, они стремятся к счастью, они ищут любви, пытаются схватить, остановить счастливые мгновения, но их руки хватают только воздух. «Люди глубокой скорби выдают себя, когда бывают счастливы: они так хватаются за счастье, как будто хотят задавить и задушить его из ревности, – ах, они слишком хорошо знают, что оно сбежит от них!» [10, с. 397].

Список литературы

1. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. Соч.: В 5 т. Т.1. -М., 1992.
2. Шопенгауэр А. Сочинения в 6 т. Т. 6.
3. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2.
4. Делез Ж. Ницше и философия.
5. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». - СПб., 2005.
6. Шестов Л. Власть ключей // Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т.1. - М., 1993.
7. Левиг К. От Маркса к Ницше.- М.
8. Кьеркегор С. Страх и трепет.
9. Шопенгауэр А. Сочинения в 6 т. Т. 6.
10. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения. Т.2. С. 276.
11. Кьеркегор С. Афоризмы эстетика // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. - Киев. 1994.

Некрасова Е.Н. Страждання й самотність як феномени справжнього існування

У даній статті досліджується проблематика страждання й самотності в екзистенціальному й антропологічному вимірах. Автор наголошує на тезу про те, що справжнє існування людини немислимо без гнітючих, скорбних і т.д., тобто негативних станів його духу.

Ключові слова: людина, страждання, самотність, справжнє існування.

Nekrasova E.N. Suffering and loneliness as phenomena of original existence

In given article the problematic of suffering and loneliness in existential and anthropological measurements is investigated. The author places emphasis on the thesis that original existence of the person is impossible without oppressing, grieving etc., i.e. Negative conditions of its spirit.

Keywords: the person, suffering, loneliness, original existence.

Поступило в редакцію 11.09.2007

УДК 1 (091)

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ С. Л. ФРАНКА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

А.В. Потапенков

В представленной работе автор ставит перед собой задачу исследования концепции человека, предложенной С.Л. Франком. Проблематика излагается в рамках описания современных глобализационных процессов. Делается вывод, что в противоречивых, кризисных условиях нынешней эпохи творчество С.Л. Франка сохраняет свою глубинную социокультурную ценность и значение.

Ключевые слова: человек, наследие С.Л. Франка, глобализационные процессы, современная эпоха.

Семен Людвигович Франк (1877-1950), по признанию многих его современников, должен быть признан самым талантливым и оригинальным русским мыслителем XX в. (такое мнение высказывал, например, В. Зеньковский в своей «Истории русской философии»). Созданная им метафизическая система может быть поставлена в один ряд с самыми известными философскими концепциями XX в.

В своей статье автор делает попытку проанализировать новую концепцию человека, разработанную Франком. Объектом исследования выступает широкий социокультурный контекст современной цивилизации- глобализационные процессы. Новизна подхода к проблематике человека заключается в попытке автора усмотреть возможные истоки разрешения противоречий нынешней эпохи.

В ранних работах С. Л. Франка, предшествовавших первому систематическому изложению его взглядов в книге «Предмет знания», он пытается наметить новый подход к концепции человека с помощью последовательного усвоения самых разных систем классической и новой философии. Особенно выделяются здесь статьи, посвященные анализу философских воззрений известных западных мыслителей: Ф. Ницше, В. Штерна, Ф. Шлейермахера, И. Гете, Б. Спинозы.

Ключевыми для Франка являются понятия личности, творчества и культуры, именно их анализ составляет главное содержание его ранних работ. Особенно важную роль в творческом развитии Франка имела статья «Фр. Ницше и этика любви к дальнему», в которой он разработал своеобразную теоретическую антитезу к своему юношескому увлечению марксизмом. По сути, здесь речь идет о двух концепциях личности и соответственно о двух подходах к устройению отношений между личностями, к созданию условий для их свободного развития. Первая – это марксистская теория личности как системы материальных потребностей, обеспечение которых и должно составлять главную задачу общественного устройства (доктрина утилитаризма, в терминологии Франка); вторая – концепция Ницше, открывающая подлинную сущность человека как духовного и абсолютно свободного, творческого существа. Франк критикует все этические доктрины, требующие от человека догматического подчинения системе внешних, заданных ценностей, даже если эти ценности носят возвышенно-идеальный характер. В

результате в одну категорию с утилитаризмом попадает и мораль «любви к ближнему», сторонником которой был Л. Толстой, и кантовский принцип долга, и даже идеал служения культуре (об этом Франк ясно писал в более поздней работе «Крушение кумиров»).

В противовес всему этому он выявляет глубокий смысл этики «любви к дальнему» Ницше, этики активного героизма и трагической красоты. Идеал творчества настолько далеко ведет Ницше, что ради подлинного творчества он не щадит ни своего ближнего, ни себя самого. При этом главной проблемой становится более точное определение содержания тех ценностей, которые составляют цель «любви к дальнему» и определяют творчество человека. Это оказывается гораздо более сложным, чем критика содержания знакомых, но односторонних этических доктрин; важнейший вывод Франка состоит в том, что в качестве конечной системы ценностей невозможно указать ничего определенного, ибо все определенное, заданное раз и навсегда, является односторонним и этой своей незыблемой заданностью ограничивает творческое воплощение высших ценностей. Здесь выявляется рациональный смысл определения «любви к дальнему» у Ницше как любви к «призракам». «Призраки» - это относительные ценности, имеющие всеобщее значение лишь до тех пор, пока они гарантируют раскрепощение творческого начала в человеке, и неизбежно требующие замены после того, как перестают выполнять эту функцию. Абсолютны только само творческое начало личности и в определенной степени те условия, которые гарантируют реализацию этого творческого начала. «Борьба и творчество – по мысли этой этической системы – должны быть посвящены созиданию условий для свободного развития всех духовных способностей человека и для свободного удовлетворения его духовных притязаний» [1, с. 59].

В результате Франк приходит к своеобразному оправданию «аморализма» Ницше, смысл которого он видит в отрицании возможности однозначной и окончательной формулировки тех высших ценностей, которые должны служить вечными ориентирами творческой деятельности человека. Ницше выводил отсюда отсутствие самих абсолютных ценностей; именно это имеется в виду в тезисе «О смерти Бога»: место абсолютных ценностей оказывается пустым, и человеку представляется возвышенное, но и опасное право самому заполнить его, исходя из своего собственного представления о смысле и значении творчества и жизни. В противоположность этому для Франка само существование указанных абсолютных ценностей не вызывает сомнений, как не вызывает сомнений и вечная жизнь Бога как «гаранта» этих ценностей. Но эти ценности лежат вне сферы рационального, что и порождает проблему их выражения, определения.

Отвергая любую форму догматизма, Франк резко отрицательно относится и к религиозному, церковному догматизму, в этом пункте намечается его близость к идеологии «нового религиозного сознания», которая развивалась в те годы Мережковским и Бердяевым. Однако в своих статьях Франк критически оценивает это течение, считая, что «Религия Третьего Завета» – это прямолинейное выражение в религиозной форме революционных настроений русской интеллигенции. В своем стремлении к созданию новой модели отношений человека к абсолютным

ценностям (к Богу) он осуществляет современную переработку мистической традиции европейской философии, оппозиционной догматическому христианству в гораздо более глубоком смысле, чем полуфантастические мечтания Мережковского о новой эпохе религиозного развития человечества.

Начав свою философию анализа системы этических ценностей, определяющих деятельность личности, Франк проходит то же самый путь и приходит к тому же самому конечному пункту, что такие русские философы, как Соловьев, Шестов, Бердяев. Он утверждает, что для обоснования бытия личности, для того, чтобы понять самые основополагающие закономерности её жизни, необходимо признать наличие глубокого единства каждой личности с Абсолютом, со сферой абсолютных ценностей. Это единство, составляющее содержание религии, достижимо для человека исключительно на путях углубления в свой внутренний мир, любые попытки зафиксировать его смысл с помощью внешних обрядовых форм и рационального мышления (сюда Франк включает и всю традиционную религиозную догматику) искажают его и, по сути, обрывают наши связи с абсолютным началом. Только индивидуальная иррационально-мистическая интуиция и непосредственное чувство дают личности свидетельства её причастности Абсолюту.

Наиболее ясно развиваемая Франком метафизическая концепция личности выступает в статье «Личность и вещь» (1908). В этой статье проводится последовательный анализ системы немецкого философа Вильяма Штерна, изложенной в одноименной книге, изданной в 1906 г., однако интересно проследить, какие принципы и идеи Штерна Франк выделяет в качестве наиболее важных. Прежде всего – это решительное отрицание традиционного для европейской философии представления о наличии в реальности двух противостоящих друг другу сфер бытия – материальной и идеальной. Вместо традиционного противопоставления материи и духа Франк (вслед за Штерном) рассматривает в качестве важнейшего элемента онтологической структуры реальности противостояние личности и вещи. Основу для их различия дают два важнейших качества, определяющих смысл бытия личности – её конкретность и динамичность, активность по отношению к окружающему миру; в противоположность этому в определение вещи входит характеристика «частичности», абстрактности («вещь» – это только часть или абстрактное проявление «личности»), а также её пассивность, неизменность. «Имперсоналистское» мировоззрение, исключая понятие личности, сводит мир к безличным, абстрактным «точкам» и отношениям между ними. По мнению Франка, это мировоззрение сталкивается с неразрешимыми трудностями и поэтому совершенно неприемлемо: «Легко мыслить, что сущее обнаруживает силу, но как может рождаться сила и власть из одного только отношения между двумя явлениями, которые пассивны каждое в отдельности?» [1, с. 185]. Сущее надо представлять как иерархию абсолютно конкретных личностей, взаимодействующих между собой, – этот главный тезис будет определять все дальнейшее развитие философских идей Франка.

Развиваемая Франком концепция явно напоминает концепцию «метафизических существ» Вл. Соловьева. Однако более важно обратить внимание

на принципиально новые черты в представлениях Франка. Описывая свои «метафизические существа», Соловьев называет их «атомами» и «монадами», приписывает им внутреннее представление и способность к внешнему воздействию друг на друга, рассматривает их единство по аналогии с единством клеток в организме, т.е. вносит пространственный элемент в это представление. Неявное (а иногда и явное) использование оппозиций «часть – целое», «внутреннее – внешнее» в их традиционном смысле приводит к тому, что новое метафизическое содержание Соловьев пытается выразить в старой форме, связанной с рационалистической традицией «отвлеченных начал». Франк окончательно избавляется от этого неявного господства рационалистических стереотипов.

Прежде всего, он совершенно по-другому определяет смысл характеристики единства, цельности каждого «метафизического существа» (личности). Кажущаяся очевидность этого смысла препятствовала ясному пониманию того факта, что за традиционной интерпретацией понятия единства стоит модель «часть – целое», вносящая в него пространственный, механистический аспект. Вместо такой, «статической», интерпретации единства Франк находит у Штерна новое, «динамическое», функциональное его понимание, замещающее неявно используемую модель единства частей пространственного целого моделью временного самосохранения. Наиболее ясно новизна такой интерпретации единства обнаруживает себя при переходе от описания единства личностей в рамках мирового целого (чтобы подчеркнуть отличие нового понимания единства от старого, Франк использует термин «синтетическое»): «... признак синтетического единства личности разрушает старое учение об абсолютном характере целого и частей, согласно которому метафизически единое не может быть множественным, часть не может быть в ином отношении целым, а целое частью. Так как единство личности содержится не в её составе, а в её функционировании, то личность может (в ином отношении) быть также частью высшей личности и, в свою очередь, содержать в своем составе множество низших личностей» [2, с. 196].

В рамках традиционного понимания единства мы мыслим целое как нечто пространственно большее, чем его составляющие, как нечто объемлющее их, а элементы целого (существа, личности) интерпретируем как «части», отношение которых к целому аналогично отношению предметов нашего эмпирического мира к целому миру. В излагаемой Франком концепции рудименты традиционных философских воззрений, восходящие к средневековой христианской метафизике, почти полностью исчезают. Здесь невозможно говорить ни об отдельно существующем целом (Боге, Абсолюте), ни о самостоятельно существующей части (личности): целое – это только своеобразный способ «функционирования» каждой отдельной личности, оно не может мыслиться существующим «вне» личности. Точно так же и вещь, рассматриваемая как «часть» целой личности – это только особая «точка зрения» на личность и также не существует как нечто самостоятельное. Используя философские идеи Шлейермахера, Бергсона и Штерна, Франк приходит к тому, чтобы принять в качестве абсолютного начала личность, которая в своем непосредственном конкретном бытии «охватывает» все реальное – от сферы бесконечного (Бога) до хаотического многообразия эмпирического мира.

Выдвигая в онтологии на первый план понятие личности, Франк вынужден более точно определить смысл этого понятия. Очевидно, что для него неприемлемо определение личности как субстанции (или как «субстанциального деятеля»), характерное для традиции русского лейбницеанства (Козлов, Лопатин, Лосский). При таком подходе невозможно преодолеть наваждение «отвлеченных начал», рационалистических моделей, построенных на основе модели «часть – целое». Франк выделяет в качестве важнейшего качества личности деятельность, творчество и одновременно отказывается от абсолютизации понятия сознания, понимаемого в духе классического рационализма как способность отражать в познании окружающую человека реальность. Сознание – это лишь одна (хотя и очень важная) характеристика личности, и далеко не все «личности», образующие онтологическую структуру реальности, обладают ею.

В построении новой концепции человека Франк опирается на уже сложившуюся в русской философии традицию. Начиная с середины XIX в. проблема человека находилась в центре исканий всех русских философов (славянофилы, западники, Вл. Соловьев).

В своей метафизической системе Франк последовательно развивает эту традицию. Он отвергает приоритет рационального в человеке и Абсолюте, фундаментальная творческая способность личности может быть понята только как иррациональное начало, реализующееся в целостном акте жизни. Однако признание приоритета иррациональных сторон бытия вовсе не означает полного отрицания значимости рассудка, разума. Ещё более решительно, чем Вл. Соловьев, Франк пытается обосновать единство иррационального и рационального в мире, человеке и Абсолюте. Поскольку рациональная сторона нашего бытия проявляется в процессе познания, эта проблема преобразуется в проблему взаимосвязи рационального познания и более глубоких, мистических, иррациональных форм отношения человека с реальностью. Этому и посвящено важнейшее сочинение раннего периода творчества Франка – книга «Предмет знания» (1915).

По своему замыслу и по той роли, которую она должна была играть в русской философии, эта книга по праву может считаться русской «Критикой чистого разума». Как и Кант, главной целью своего исследования Франк видит отвержение претензий разума на абсолютное господство в человеке; именно на установление «границ» разума направлен тот анализ отвлеченного познания, который содержится в книге. Однако, в отличие от Канта, ограничение претензий разума вовсе не ведет Франка к агностицизму и признанию недоступности для человека подменной реальности. Наоборот, ограничение разума – это выявление его естественного места в более широкой, всеохватывающей системе взаимоотношений человека с реальностью, это понимание разума как частного момента в фундаментальном акте интуитивного отождествления сознания с бытием, в фундаментальном акте жизни.

Как уже было сказано, Франк одновременно и опирается на философские идеи Вл. Соловьева, и преодолевает внутреннюю непоследовательность его концепции.

В своем анализе истории западной философии Соловьев, в частности, критикует традиционную концепцию человека, в которой человек понимается как отдельная часть реальности, как «субстанция», изолированный «атом»,

независимый от остального мира, противостоящий миру и способный только отражать, опосредованно воспринимать его. Соловьев доказывает, что человек в своей глубинной сущности непосредственно един с высшей реальностью (с сущим), и мистический акт этого единения и является актом подлинной жизни. Но Соловьев все же не до конца преодолевает пороки указанной традиционной концепции, поскольку сохраняет идею «человека – субстанции», «человека – атома» по отношению к сфере бытия, к той сфере, где главной формой отношения человека с реальностью является отвлеченное познание. Дуализм в понимании реальности (сущее и бытие) приводит к дуализму в понимании форм отношения человека к реальности (мистическое единство с сущим и познавательное отражение бытия) и, самое главное, к дуализму в понимании самого человека. В своем «реальном», познавательном отношении к окружающему миру человек оказывается в состоянии «неистинного» существования; основная задача его состоит не в углублении и расширении этого реального отношения, а в его преодолении, в придании ему символического значения, в узрении за реальным бытием мира и человека – бытия мистического.

Для того чтобы окончательно преодолеть недостатки «атомистического» понимания человека, Франк снимает различие между двумя актами: познавательным и мистическим; ради этого он отвергает фундаментальный принцип традиционных рационалистических теорий познания о различии познавательного образа в сознании и самого бытия. Франк утверждает, что нет никакой разницы между «изображением» (познавательным образом), наличным в сознании, и изображаемым предметом; познание есть мистическое «обладание» самим бытием. Решающую роль в формировании такого понимания познания (на что указывает сам Франк), сыграли философские идеи Э. Гуссерля и А. Бергсона.

Новое понимание человека, естественно возникающее в рамках онтологии Франка, ставит человеческое бытие в центр «структуры» всеединства. И здесь возникает очень важный сдвиг проблематики, который проявляется в следующей его книге «Душа человека», опубликованной в 1917 г.

Развитие философских идей в «Предмете знания» в целом соответствует логике классической философии. Отталкиваясь от гносеологических проблем, философ строит определенную онтологию, в которой постулируется существование Абсолюта (абсолютного бытия), по отношению к которому определяется онтологический смысл бытия человека. Получается, что Франк в первой своей книге не до конца преодолевает классическую концепцию человека, поскольку человек в рамках онтологии всеединства признается вторичным по отношению к Абсолюту, существующему в логическом смысле «раньше» человека. Однако в системе Франка содержится очевидная возможность преодоления и этого последнего «рудимента» классической традиции. Поскольку Абсолют есть всеединство, само его существование обеспечивается теми внутренними системами отношений, которые пронизывают его. Строго говоря, невозможно полагать эти отношения «вторичными», они и есть то, что определяет существование Абсолюта как Абсолюта. В этом смысле онтология, понимаемая как форма описания Абсолюта, вообще мыслима не иначе, как через описание указанных систем

отношений, демонстрирующих сущность Абсолюта. Но поскольку эти системы отношений и есть бытие человека, получается, что описание Абсолюта в рамках онтологии должно сводиться к описанию наиболее фундаментальных, «чистых» форм «манифестации» человеческого бытия. Или, иначе говоря, последовательная онтология должна быть феноменологией человеческого бытия.

Такая формулировка главного принципа новой онтологии, радикально преодолевающей классическую традицию в понимании взаимосвязи человека и Абсолюта, была дана М. Хайдеггером в книге «Бытие и время» (1927). Однако, по существу, именно этот принцип лежит в основе книги Франка «Душа человека».

Можно констатировать, что изменение подхода к описанию реальности, происходящее в «Душе человека» (по сравнению с «Предметом знания»), в главных чертах соответствует тому сдвигу в онтологии, который позже описал Хайдеггер. Анализ абсолютного бытия, который Франк провел в «Предмете знания», страдал отвлеченностью и абстрактностью и во многом следовал традициям классической философии (если не в системе понятий, то в методологии). Вводя человеческое бытие в онтологическую структуру в качестве центрального элемента, в качестве того «места», где абсолютное бытие «открывает» себя, делает себя феноменально «зримым», Франк окончательно порывает с классической традицией и подводит основание под конкретную онтологию, имеющую «опытное» (феноменологическое) основание. Теперь исследование структуры (абсолютного) бытия сводится к феноменологическому исследованию структуры душевной жизни; последняя относится к первому, как потенциальная бесконечность относится к охватывающей и обосновывающей её абсолютной бесконечности. В этой концепции человек становится той метафизической «сферой», где являет себя Абсолют (бытие как таковое) и где укоренены все возможные смыслы всех явлений мирового (предметного) бытия.

Применяя принцип трансрационального единства к полярным понятиям покоя и движения, вечности и времени, Франк утверждает, что Абсолют одновременно причастен каждой противоположности в этих парах и выше каждой из них. Это позволяет говорить о всеединстве как о вечной жизни, как об абсолютном творчестве и абсолютном становлении. Посвященные этой проблеме главы X – XI книги «Предмет знания» являются центральными в изложении концепции Абсолюта у Франка и представляют собой одну из наиболее оригинальных сторон его философской системы. Такое понимание Абсолюта позволяет придать творчеству фундаментальное онтологическое значение и тем самым частично «реабилитировать» творческое начало человека. Творчество человека становится частной формой реализации абсолютного творчества, человек не просто «выявляет» в эмпирическом мире те формы бытия, которые уже предсуществовали в Абсолюте (именно так понимали творчество создатели систем классического типа: Платон, Фома Аквинский, Спиноза, Гегель), а соучаствует в подлинном творении, обогашающем само абсолютное бытие.

Последовательное развитие концепции всеединства Франк дал в книге «Непостижимое», составляющей вершину его философского творчества. В этой

работе человек описывается как универсальная творческая сила, которая обеспечивает единство реальности, связь между Богом и миром.

В книге «Духовные основы общества» большинство рассуждений Франка посвящено соотношению личности и общества. «Общество, - пишет он, - есть... целостная подлинная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком» [3, с.53].

Таким образом, основной категорией человеческого бытия является творчество. По мнению Франка, человек является универсальной творческой силой. Общественная жизнь имеет своим конечным назначением осуществление природы человека во всей её конкретности и полноте, т.е. обожение человека, возможно более полное воплощение в совместной жизни всей полноты её божественной первоосновы. Человек укоренен в мире, а тайны мира заключены прежде всего в человеке; мир очеловечен, и его невозможно постигнуть вне человека. Бог в нас самих, Бог с нами, являясь нам в общении с ним. Эта сопряженность, соразмерность человеческого и божественного лежит в основе социальной жизни, которая определяется прежде всего тем, что все люди есть «дети Божии». Её важнейшие духовные основания – солидарность в любви, служение.

В эпоху величайших глобализационных процессов, втягивающих в свою орбиту весь мир, многие идеи концепции человека, разработанной Франком, сохраняют свое научное и моральное значение. Глобализация как мировой процесс уже сегодня обнаруживает свою глубокую противоречивость. С одной стороны, для народов открываются возможности лучше узнать достижения друг друга в области экономики, науки, техники, культуры. Люди впитывают в себя дух универсализма. С другой стороны, ведущие страны мира, под эгидой которых и происходит глобализация, пытаются навязать другим народам свой образ жизни, свою культуру, свое понимание демократии, прав и свобод личности. При этом часто применяется не убеждение, а насилие. Против механического копирования западных образцов и выступают сейчас прогрессивно мыслящие деятели культуры, науки, некоторые политики. Для того, чтобы человечество развивалось в будущем, необходимо сохранить все многообразие культур, мировоззрений, менталитетов.

Как пишет известный крымский ученый, проф. Ф. В. Лазарев, «утопичны по своей сути любые проекты синтеза культур» [4, с.51], особенно если при этом применяется насилие. Но «идея взаимодополнения и взаимообогащения культур не только реалистична, но и насущна» [4, с.51]. На основе взаимообогащения культур, научных и технических достижений возможен плодотворный диалог цивилизаций, религий, народов, духовное обогащение каждого человека.

В трактовке культуры как сферы свободной самореализации личности подчеркивается, что культура представляет человеку возможность свободно развиваться в духовном плане, осуществлять свои идеи, проекты, творческие замыслы. Культура не является внешней по отношению к человеку. Её смысл в том, чтобы человек жил жизнью культуры, воспринимал её достижения как часть своей

души. По словам И. А. Ильина, культура это то, что требует «полноты душевного участия». Значение культуры в том и состоит, чтобы сохранять и развивать те богатства, которые заложены в душе человека, ибо «человеческая душа стоит дороже всех царств мира» (И. А. Бердяев). В культуре человек выступает как универсальное существо. Это значит, что именно в этой сфере он принципиально открыт всему миру. В культуре как особой сфере человек выявляет и реализует свои неограниченные возможности познания и творчества, он обнаруживает способность превосходить все заранее установленные масштабы, ощущает себя существом творческим. По мнению проф. Ф. В. Лазарева, «культура – спасательный круг цивилизации». Он пишет: «На протяжении всей истории человеческой цивилизации наблюдается одна примечательная закономерность: в самые критические моменты, во времена социальных катаклизмов, когда общество, казалось, исчерпало все свои резервы для разумного и полноценного существования и приближалось к некоей роковой черте, люди обращались к последнему средству выживания – к ценностям и возможностям культуры. И не только находили здесь нравственные опоры своего бытия, но и были вознаграждены новым духовным светом и новым откровением» [5, с. 207-208]. Как говорил Н. Рерих, мир возродится через культуру. «В переломные моменты истории, когда рушились империи, гибли цивилизации, только тот народ смог восстать из пепла, духовно возродиться, который не растерял свои национальные традиции, не утратил своего языка, своей духовности» [5, с. 212].

Список литературы

1. Франк С. Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Франк С. Л. Соч. - М., 1990. С. 59.
2. Франк С. Л. Личность и вещь // Франк С. Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. - СПб., 1910. С. 185.
3. Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 53.
4. Лазарев Ф. В. Разум и мудрость в горизонте новой культурной парадигмы. Симферополь, 2004. С. 51.
5. Лазарев Ф. В. Славянское древо: книга судеб. Симферополь, 2003. С. 207-208.

Potapenkov A.V. Проблема людини у творчій спадщині С.Л. Франка в контексті сучасних глобалізаційних процесів

У представленій роботі автор ставить перед собою завдання дослідження концепції людини, запропонованої С.Л. Франком. Проблематика викладається в рамках опису сучасних глобалізаційних процесів. Робиться висновок, що в суперечливих, кризових умовах нинішньої епохи творчість С.Л. Франка зберігає свою глибину соціокультурну цінність і значення.

Ключові слова: *людина, спадщина С. Л. Франка, глобалізаційні процеси, сучасна епоха.*

Potapenkov A.V. Problem of the person in S.L. Frank's creative heritage in a context modern processes of globalization

In the presented work, the author puts before itself the research problem of the concept of the person offered by S.L. Frank. The problematic is stated within the limits of the description modern globalization processes. The conclusion becomes, that in inconsistent, crisis conditions of a present epoch S.L. Frank's creativity keeps deep social and cultural value.

Keywords: *the person, S.L. Frank's heritage, globalization processes, a modern epoch.*

УДК 161

ЧЕЛОВЕК В ЭПОХУ ВЫСОКИХ ТЕХНОЛОГИЙ: БИОЭСТЕЗИС И ПЕРСПЕКТИВЫ ПСИХОСОМАТИЧЕСКОГО ДИЗАЙНА

В. В. Буряк

В работе поставлена проблема актуальности перспектив фундаментальных трансформаций человека как биологического вида в связи с экспоненциальным развитием высоких технологий. Определяются направления реализации проекта «управляемой эволюции» и последующего радикального изменения биологии, ценностей и образа человека, какими они сформировались в эпоху модерна.

Ключевые слова: человек, философская антропология, технологическая сингулярность, киборг, биоэстезис.

Актуальность исследования заключается в изучении перспектив фундаментальных трансформаций человека как биологического вида в связи с экспоненциальным развитием так называемых «высоких технологий». Основная *проблема* работы состоит в выявлении рисков, которые возникают в случае реализации проекта «управляемой эволюции» и последующего радикального изменения биологии, ценностей и образа человека, какими они сформировались в эпоху модерна. *Целью* статьи является экспликация возможных последствий реализации информационных технологий, биотехнологий и иных технологий по изменению природы человека.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В ПОИСКАХ «СУЩНОСТНЫХ СИЛ ЧЕЛОВЕКА»

Философская антропология, как она сложилась в рамках европейской философии XX века, изначально определила свою цель как поиски «сущности» человеческого бытия. В различных вариантах, от Шелера и Хайдеггера до Гелена и Ландмана, философская антропология постулировала наличие неких устойчивых и «эссенциальных» / «экзистенциальных» качеств «человеческого, слишком человеческого», которые можно выделить и очистить от натуралистических, социальных и других наслоений. Для этого необходимо было найти адекватный метод обнаружения скрытых глубинных «подлинно человеческих» качеств. По сути это архаический аристотелевский качественитивный подход, только применяемый не к природе в целом (*physis*), а только к её части – человеку (*anthropos*).

Независимо от авторских вариантов философской антропологии (моделей человека), включая марксистские, экзистенциалистские, персоналистские и другие интерпретации [5, с. 13], предполагалось, что существует какая-то «объективная истина о человеке», которую можно обнаружить и точно описать. Лингвистическая философия, а впоследствии постструктурализм показали, что речь может идти лишь о тех или иных описаниях «образа человека», что не является по существу репрезентацией «сущности», но есть лишь «обратная перспектива» существующих

на данный момент господствующих в культуре дискурсов. Отсюда и парадоксальное экзотическое антропологическое определение – «человек есть текст». Короче говоря, кульминацией философствования о человеке к концу XX века оказалось фундаментальное сомнение в возможности экспликации фундаментальных человеческих качеств, которые полагались ситуативными и неverifiedируемыми в принципе. «Природа человека» была одним из общепринятых клише эпохи модерна, точнее, эпохи Просвещения. Одной из сильных версий «спасения» философской антропологии стал интервальный подход. Через конструирование мета-антропологии и концепции «многомерного человека» [5, с. 13 - 22] проявилась попытка сохранить основной предмет классического антропологического дискурса в условиях постструктуралистско-постмодернистского релятивизирующего скепсиса, что рассматривается как серьёзная эпистемологическая угроза для всего процесса познания и представлений об устойчивых человеческих качествах.

Явно или неявно во всех версиях антропологии сохранялась «философская вера» в то, что есть некие инвариантные ментальные, моральные, эстетические, экзистенциальные, социальные качества, которые передаются «генетически» от поколения к поколению, от культуры к культуре. Эти характеристики видятся достаточно устойчивыми, неизменными и воспроизводимыми. Искажения, происходящие в том или ином социокультурном контексте, временны, поверхностны и в принципе устранимы. Необходимо лишь применить «правильное» «лекало» религиозного или светского гуманизма и провести курс социогуманитарной «ортопедии». Отсюда риторика о «духовности», «гуманизме», «демократии», «либерализме». Это создаёт иллюзию реализации «антропологической утопии», на основе толерантности и всеобщего аксиологического консенсуса, где человек обретёт свою «подлинность», утраченную в исторических перипетиях «сущность» и «человеческую природу». Представления о «подлинных основаниях» человеческого существования связаны с формированием новоевропейского мышления. «В понятии «наука о человеке», возникшем в XVIII в., объединились несколько разных денотатов. Слово «природа» содержало отсылку к сути, или сущности, вещи к тому, что делает эту вещь самой собой. Используя слово в данном смысле, христианская мысль создала иерархическую последовательность «природа», или цепь существ. Вслед за этим в Европе Нового времени слово «природа» стало использоваться для обозначения такого состояния мира (и человека в том числе), которое было независимым от человека или предшествовало созданию им обычаев и цивилизации. Такое значение противопоставляло «природу» не человеку, а «цивилизованному обществу»; в этом значении слово активно использовалось как в политических концепциях о природном состоянии человека, так и в дискуссиях по вопросу о том, является ли человек в естественном состоянии существом «общественным» или он «индивидуалист» [7, с. 25].

Классическая философская антропология находится в кругу этой антропологической проблематики. Поэтому она во многом ретроспективна и консервативна, тяготеет к поиску, восстановлению и укреплению представлений о

наличии некой универсальной системы фундаментальных человеческих качеств и ценностей.

ОТ АНТРОПОЦЕНТРИЗМА К АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМУ НИГИЛИЗМУ

Двадцать четыре века тому назад Сократом был произведён так называемый «антропологический поворот», благодаря которому человек как предмет философского дискурса стал «равновеликим» таким предметам, как природа и бытие. С этого момента «истина о бытии» и «истина о человеке» оказались рядоположены, принципиально незавершены, открыты, перформативны относительно друг друга.

В послесократовской философско-антропологической традиции попытки «жёсткого» определения сущности человека не привели к какому-либо завершённому результату. «Двуногое без перьев» - Платона, *dzoon politicon* – Аристотеля, *homo humanissimus* - Цицерона, *homo sapiens sapiens* - Линнея, *homo metaphisicus* – Шопенгауэра, *homo viator* - Марсея, *homo ludens* - Хейзинги и многие другие дефиниции так и не стали окончательными. К сегодняшнему дню этот список насчитывает многие десятки определений. Все эти попытки указать «самое главное» в человеке были направлены на выявление так называемых «сущностных характеристик» человеческого бытия и в конечном счёте оказывались очередной модификацией аристотелевско-гегелевского «эссенциализма», то есть уверенности в том, что существует некое устойчивое, тождественное самому себе антропологическое основание, сводимое к одному или нескольким базовым характеристикам (добро / зло, разум, греховность, свобода, альтруизм и т. д.).

В европейских антропологических концепциях явственно просматривается аксиоматика «индивидуальности» (*лат. individuum* - *неделимый*), т. е. рефлексивности, вмняемости, самотождественности человека. Такова ситуация, характерная для европейской философии от Сократа и вплоть до завершения эпохи модерна.

Эссенциалистский подход в понимании человека, как в целом, так и в сфере философской антропологии, подвергся во второй половине XIX века резкой критике со стороны марксизма и экзистенциализма. Нестационарность, социальная контекстуальность, диффузность «человеческого», редуцирование человеческих качеств к исторически определённым «ансамблям общественных отношений», активная жизненная позиция, в основе которой лежит классовая идеология - вот антропология Маркса. Радикальный субъективизм в деле истолкования существа человека, с неременной «отменой» сущности (*essentia*) человека, и постановка вопроса о его существовании (*existentia*) – таков «антропологический поворот» Кьеркегора.

Тем не менее, устойчивая иллюзия относительно отдалённой, но весьма привлекательной цели - открыть «тайну» того, чем является человек, осталась как в академической традиции философии, так и за её пределами.

Философский и интеллектуальный истеблишмент начала XX века оказался шокирован хорошо фундированной гипотезой Фрейда о бессознательном основании психики человека. Была «переписана» топология психики и дезавуировано «центральное» местоположение в ней субъекта Декарта-Канта-Гегеля. «Единый и

неделимый», интеллектуально ясный и как будто бы эпистемологически прозрачный картезианско-кантианский субъект был «расщеплён» психоаналитическим дискурсом. Обнаружились: изначальная и тотальная конфликтность психических инстанций (*id, ego, super-ego*); принципиальная неконвертируемость и трансверсальность («перпендикулярность», *разнонаправленность*). Поставлены под сомнение телеология и стратегии когнитивной деятельности в целом.

Значительно усилен был антиэссенциалистский тезис эпистемологии о сомнительности не только «сущностных» оснований бытия и метафизических констант человеческого существования, но и фундаментальной определённости таких когнитивных инстанций как: «я», «я - мыслю», «я – точно знаю», «именно я именно этого желаю», и других, основанных на рационалистической эпистемологии субъекта автономного волеизъявления. Дальнейшее «сущностное» (эссенциалистское) конструирование «субъекта», «человека», «личности», «индивидуума» стало совершенно бесперспективным.

Европейская традиция академической философской антропологии от Шелера и Кассирера до Ландмана и Ротхакера, Фромма и Канетти, несмотря на сверхусилия, не добилась убедительных результатов в деле построения модели «целостного человека» [6]. Пожалуй, только Хайдеггер и Юнг смогли некоторым двусмысленным образом «сохранить тайну» о человеке, растворив его в бытии и архетипах коллективного бессознательного, предлагая каждому желающему заняться перманентной самоидентификацией.

Одним из последних истолкований человека (а точнее «исчезновения человека», «смерти человека») оказались постструктуралистско-постмодернистские «опыты» постантропологии. Лакан, Барт, Кристева, Фуко и другие мыслители, переосмысливая психоаналитическую и структуралистскую трактовки человека, довели до а/логического конца радикальное сомнение в отношении легитимности рассуждений о человеке как о целостном, тождественном себе и рационально мыслящем существе.

Редуцировав «сознание» к «текстуальности» («человек – есть текст», «человек – это плавающая точка дискурсивных практик», «человек есть пространство для письма» и т. д.), они попытались аннигилировать не только «сущность человека», но и саму мысль о человеке как таковом. По их мнению, это лишь вторичный, комбинаторный и преходящий (культурно-исторически обусловленный) языковой конструкт. Сначала Барт заявил о «смерти автора» [1], а затем уже Фуко смело констатировал «смерть субъекта» и «смерть человека» [8]. Эти экстравагантные высказывания, конечно же, относились к классическим картезианским и кантианским представлениям о человеке, о «человеке эпохи Модерна», о его «достоверном» и «ясном» сознании и самосознании. Но после критики «субъекта» и «сознания» были подвергнуты коренному пересмотру представления о «теле».

Появилась в философской антропологии тема «телесности». Симптоматика «ложного сознания» дополнилась и «перенаправилась» на ситуацию «ложной телесности». Фуко и Кристева дискутировали о значении текстуальных, социальных и телесных практик в деле формирования различных типов наличной телесности.

Они доказывали историческую обусловленность и детерминированность властными дискурсивными практиками гендерной идентичности. Делёз и Гваттари редуцируют человека к «машине желания», в основании которой – достаточно автономная спонтанная креативность (и субъективность). При этом «машины желания» не движутся «по трассе» с «дорожными знаками». Их «вектор движения» определяется только степенью (интенсивностью) их желания. Процессуальность желания перманентно воспроизводится импульсами, идущими из бессознательного.

Эти «машины» всегда находятся на острие либидинозных потоков, ризоматически пронизывающих общество. Эти «желающие машины» бессознательны и скорее механичны и «политэкономичны», не всегда антропоморфны и биологичны. Их «поведение» безлично, хаотично, спонтанно, и при этом отсутствуют «цели» и «смыслы» [3]. Конечно, такая «машина» - это уже не «антропос» и даже не «антропид». Неизвестно, что лучше в ситуации постмодерного мышления – смириться со «смертью человека» или чистосердечно признать себя и окружающих «желающими машинами», «телами без органов», некими биомеханическими «болидами», несущимися «без руля и ветрил» по либидинозным туннелям в социуме.

Здесь любой вариант ответа на вопрос: «Что есть человек?» - более чем пессимистичен. Однако в постмодернистском мире не бывает «счастливого конца», есть лишь «судный день», но нет «воскрешения».

НОМО MOVUS ДЛЯ ФРАНКЕНШТЕЙНОВ XXI ВЕКА

В последние годы XX века и в начале XXI века открытия в области обработки информации, биологии, химии, физики создали предпосылки мыслить человека как существо, которое физиологически и когнитивно может быть изменено кардинальным образом. Настолько, что в отличие от *homo sapiens* стали изобретать новые «имена»: киборги, кибергуманоиды, биомеханоиды, биохимеры, и другие. Тенденции к синтезу биотехнологических экспериментов на клеточном и даже молекулярном уровне, атоморазмерных технологий (нанотехнологий), разработки искусственного интеллекта, новых высокотехнологичных материалов и новой энергетики позволяют предположить возникновение в ближайшее время «линий» зооморфных и антропоморфных организмов с более «продвинутым» интеллектом и более «продвинутыми» биологическими характеристиками.

В отличие от животных человеческое общество уже тысячи лет полноценно существует только в знаковой среде и «аксиологической системе координат». В своих целерациональных действиях человек опирается на моральные, эстетические и коммуникативные паттерны и регулятивы. Значительные и фронтальные изменения антропологических параметров - отнюдь не чисто технологические «дополнения» к существующим человеческим качествам. Это уже осознано теми, кто находится «на переднем крае» биотехнологического фронта. Человечество оказалось в ситуации «антропологического разрыва», «постантропологического выбора», а, следовательно, в зоне больших рисков. «Развивающиеся невиданными темпами технологии – и, в частности, биотехнологии – вынесли человечество далеко за пределы его культурной зрелости, чтобы оно могло построить свою

систему ценностей сообразно влиянию этих технологий на общество, представления о жизни и окружающую среду» [10, с. 148], – констатирует Йонат Цурр.

Уже более двух десятков лет учёными обсуждается гипотеза так называемой «технологической сингулярности», то есть достижения предполагаемой точки экспоненциального схождения высоких технологий (где-то около 2035 года). После прохождения этой гипотетической линии возможен высокотехнологический «взрыв», когда понимание (и, главное, – управление) технологической ситуации будет неадекватным, вследствие появления независимых интеллектуальных систем (искусственного интеллекта), более мощных, чем человеческий разум. Дискуссия о приближении технологической сингулярности была начата Винджем [12] и затем продолжена Курцвайлем [11]. Помимо многочисленных публикаций проводятся международные конференции по этой теме. Усилия участников направлены на «вычисление» и предупреждение рисков, связанных с появлением «постчеловека» с интеллектуальными и биофизическими характеристиками, намного превосходящими современных представителей вида *homo sapiens*.

Если предположить, что этот сценарий реализуется даже к 2050 году (хотя это может произойти и к 2030 году), то главным вопросом философской антропологии должно быть сегодня не сократовское вопрошание: «Что есть человек?», а ницшеанское: «Что есть сверхчеловек?» Или сегодня это может быть сформулировано так: «Каким быть (или не быть) сверхчеловеку?», или: «Кому быть, а кому никогда не бывать сверхчеловеком?». А может, так: «Что делать «сверхчеловеку» с «человеками»?». Ведь «обычный человек» автоматически становится «недочеловеком» ввиду существования «сверхчеловека». Новая евгеника - уже не только реликт расистской идеологии конца XIX и начала XX веков, это уже фактически практика, имеющая место в высокотехнологичных биологических лабораториях и центрах создания искусственного интеллекта. Неизбежны сдвиги в области моральных ценностей. «Нам приходится констатировать, что науки о человеке оказывают лишь слабое влияние на сложные реалии политики, этическую и эстетическую культуру. Принимаемые законодательные демократические решения, не говоря уже о чувствах населения, далеко не всегда совпадают с научно обоснованной политикой. Более того, сама наука – в особенности микробиология и генетика – в процессе «познания» человека создаёт условия для такого его кардинального изменения, что неизвестно, сможем ли мы продолжать называть его «человеком». Согласия и ясности по поводу соотношения науки с моральным дискурсом не было и нет. Разрушена вера в то, что «познание человека» приведёт к ясным понятиям о добре и зле» [7, С. 20], – предупреждает Р. Смит.

Адекватная трактовка «человеческого, слишком человеческого», в контексте стремительного развития высоких технологий предполагает радикальное дистанцирование от образа человека, принимаемого традиционной культурой в качестве неизменного образца. Представитель отечественной биоэтики А. Горлов даёт глубокий и развёрнутый анализ предпосылок и последствий новейших «техно-био-антропологических» проектов и возможных катастрофических последствий для цивилизации XXI века [2], Европейский антропологический дискурс - это всегда

некое фундаментальное сомнение в существующем положении дел, относящихся к бытию человеческому, и решительное опровержение предшествующих теоретических антропологических конструкций. Сегодня, помимо и новейших теоретических моделей человека, появилась реальная возможность создавать человека по произвольному дизайну, исключая, конечно, фундаментальные естественнонаучные «запреты». Проект «Фабрика красоты», впечатляющее преобразование тела и лица человека на основе достижений пластической хирургии, силиконовых имплантантов, это уже «вчерашний день» и находится в тени многообещающих тонких методов генетической инженерии и использования биокомпьютеров.

Если философская антропология хочет идти в ногу со временем, то наряду с классической проблематикой в поле её зрения должны появиться «биоинженерные» дискурсы. Конечно, можно сказать, что биоэтика как философская дисциплина находится на границе гуманитарного знания и естествознания и имеет большие достижения в промысливании человеческой ситуации в контексте развития высоких технологий. Однако, на наш взгляд, биоэтика во многом исходит из морально-нравственных аксиом философско-религиозной традиции. В актуальной философской антропологии следует учитывать возможность свободы для индивидуума выбирать себе «новую биотехнологизированную аватару», руководствуясь, скорее и в основном, не этическими и религиозными принципами, но в первую очередь эстетическими, эгоистическими, эротическими и гедонистическими предпочтениями. Разумеется, о «чистом», «самостийном» выборе не идёт речи.

В обществе потребления выбор обусловлен наиболее эффективными маркетинговыми стратегиями. Поэтому, скорее всего, появится множество жертв рекламных кампаний, соблазняющих радикально изменить антропологические характеристики человека, призывая к эстетизации внешности, максимизации сексапильности, молоджавости, обретению бессмертия, к значительному увеличению памяти, многократной оптимизации интеллектуальных способностей, зрения, слуха, обоняния, «дополнительных органов», информационных терминалов (фильм «Джонни Мнемоник»), «экстрасенсорных», «парапсихологических» и других реальных и сомнительных качеств. Здесь-то и обнаруживается наиболее драматический вызов эпохи высоких технологий – релятивизация не «представлений о человеке», а релятивизация биологии и физиологии человека.

Исходя из фундаментального права человека - быть тем, кем он хочет быть, какие-либо запреты на биологические и когнитивные изменения формально окажутся нарушением прав человека. Кто будет «ограничивать» или «регулировать» выбор телесности, гендерных предпочтений и интеллектуальных характеристик личности? И на каких основаниях? Каковы пределы осуществления управляемой эволюции человека (как, впрочем, и других биологических видов)? Как должны быть соотношены такие формы существования, как «естественная жизнь» («природный организм») и «искусственная жизнь» («сконструированный организм») – вот некоторые из главных вопросов. Нужно заметить, что эта

«интеллектуальная ниша» уже давно осваивается писателями в жанре «science fiction», кинематографистами и художниками направления *bio art* и *nano art*.

БИОЭСТЕЗИС КАК СУДЬБА

Последние на сегодня концепции философской антропологии учитывают технологический фактор, в частности, бурное развитие информационных технологий, биотехнологии и нанотехнологии. Получили широкую известность такие философско-технологические и вместе с тем антропологические по своей направленности движения, как «трансгуманизм», «экстропианство», научно-футуристические проекты «технологическая сингулярность» и «*life boat*». Доныне для предшествующих направлений антропологической мысли явно или вторичным образом были присущи консервативность, примордиальность, ностальгия «по истокам» (даже в постмодернизме присутствует скрытая трагедия разрыва с традиционными константами человеческого бытия), признание эволюции и трансформаций «природы человека». А новейшие представления о биологической и социальной «судьбе человека» бескомпромиссно футуристичны.

Предпосылками для такого поворота стали новейшие технологические революции: *информационная, биотехнологическая и нанотехнологическая*. Дальнейшая миниатюризация носителей информации, многократное ускорение обработки и передачи данных позволили ускорить научный поиск, получить «технологический прорыв» в наиболее важных и перспективных научно-технических направлениях.

Благодаря успехам молекулярной биологии, геномики, протеомики и биоинформатики успешно завершён грандиозный проект «Геном человека». То есть создана полная карта генома человека и произведено его секвенирование (определение последовательности нуклеотидов во фрагментах ДНК). Биомедицина направленно и эффективно работает со стволовыми клетками, легко доступным и многообещающим резервом обновления тканей и органов, а возможно, и всего человеческого организма.

Возможности манипулирования отдельными атомами (нанотехнологии), конструирования веществ с заранее заданными свойствами открывают перед человечеством новые горизонты по изменению мира в целом и человека в частности. В области наномедицины к 40-м годам XXI в., как предполагается, будут созданы компьютеризированные молекулярные машины, «роботы-хирурги», находящиеся в клетках, системах и внутренних органах человека. Их функции разнообразны: слежение за тончайшими процессами (сканирование любой части организма), контроль физиологических процессов, предотвращение или устранение повреждений или заболеваний любого уровня сложности (включая генетические). Специалисты предполагают, что в недалёком будущем – в 40-50 годы XXI века вполне достижимо бессмертие людей благодаря введению в живые организмы молекулярных машин, предотвращение старения клеток, а также посредством реконструкции и «достройки» клеток человеческого тела. Конечно же, проект это не гарантированная медико-биологическая реальность. Тем не менее уже достигнутые результаты (сверхвыносливые генетически изменённые мыши и крысы, а также черви и мыши, живущие в несколько раз дольше, чем «положено» «обычным»

представителям их вида и проч.) позволяют надеяться на успешность многих исследований в области биологии человека. Нужно учитывать и то, что человек как существо эстетическое, не ограничится только функциональными дополнениями и улучшениями. Масштабность пластической хирургии, рекламная «раскрученность» биомедицины обретают «новое дыхание» благодаря новейшим технологиям. Сейчас можно говорить о биоэстетизме как наиболее перспективном «бренде» *life sciences*. Спасёт ли физическая красота человека и мир? Каковы каноны и пределы красоты эпохи биоэстетизма? Как возможен полноценный биоэстетизм с точки зрения биоэтики? Это далеко не полный список вопросов для современной философской антропологии.

Так ли уж неожиданно мы столкнулись с вмешательством человека в «естественные», «природные» процессы? Как известно, основными механизмами биологической эволюции являются изменчивость и отбор. Человек изначально влиял на систему естественного отбора двояким образом: выбирая нужные ему растения и животных, путём доместикации создавая искусственную флору и фауну, а с другой стороны, с помощью медицины позволял выживать тем людям, кто в естественных условиях не выжил бы. То есть генофонд человечества, благодаря «гуманитарным технологиям» искусственного отбора (особенно это очевидно на примере антибиотиков), постоянно ослабевает. Генетические дефекты не устраняются благодаря естественному отбору, но сохраняются и даже преумножаются из поколения в поколение. «Начиная с доисторических этапов развития земледелия, человек только тем и занимался, что формировал геномы различных биологических видов в соответствии со своими генетическими предпочтениями» ... «На протяжении долгого времени человек был не только создателем такого рода чудовищ [*генетически изменённых видов растений и животных* – В. Б.], но и самым настоящим «фагом» и / или потребителем своих творений. Одновременно с утолением голода он косвенным образом модифицировал и свой собственный организм. Сегодня, если бы мы употребляли в пищу «предков» тех или иных видов животных и растений, которые едим в настоящее время, для выживания нашим организмам потребовалось бы серьёзное генетическое «переоснащение». Нам пришлось бы просто дополнить свою «программу» фенотипами ранних гоминидов для того, чтобы обеспечить усвоение этой органики» [4, с. 95 - 96].

До последнего времени можно было говорить о локальном и спонтанном влиянии на эволюцию, во многом через пробы и ошибки, нерелексивно и без общего плана, не думая об отдалённых последствиях. Современная генетика, молекулярная биология и биотехнологии многократно усилили и ускорили влияние человека на эволюцию, причём тотальным образом, если говорить о ближайшей перспективе.

Однако есть и более радикальные проекты «управляемой эволюции человека»: внедрение в тело информационных систем, размещение микрокомпьютеров на белковых молекулах с целью повышения физической и интеллектуальной «производительности» человека. В области нанобиологии к 20-30 годам XXI века предполагается возможным создание живых существ *in vitro*, по типу андроидов,

биороботов, «универсальных слуг, солдат». Следует ли ждать грядущей «биопалеонтологической ретроэволюции» - восстановления из останков ископаемых насекомых, животных и человека, живших миллионы лет тому назад?

Можно, конечно, отнести такие прогнозы учёных к области *science fiction*, но, судя по экспериментам с клонированием и стволовыми клетками, ускорением обработки информации и получением новых веществ с заданными свойствами, необходимо рассчитывать антропологические перспективы «с поправкой» на экспоненциальное развитие новейших технологий и новых научных направлений. Например, Фукуяма достаточно либерально относится к идеям фундаментальных изменений человека, ссылаясь на то, что человек и так постоянно меняется в ходе эволюции. «В конце концов, сегодняшний человек как вид есть результат эволюционного процесса, который продолжается уже миллионы лет и ещё, даст Бог, столько же продолжится. И нет фиксированных свойств человека, помимо общей способности выбирать, какими мы хотим быть, и модифицировать себя в соответствии с нашими желаниями. И кто это нам сказал, что быть человеком и иметь достоинство – значит держаться набора эмоциональных реакций, возникших как побочный продукт эволюции? Таких понятий как биологическая семья, человеческая природа, или «нормальный» человек не существует, а если бы даже они и были, почему мы на них должны ориентироваться в вопросе, что является правильным и справедливым?» [9, с. 17]. Здесь существует, конечно, опасность «антропологического релятивизма», восходящая к протагоровской софистической формуле «человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют и несуществующих, что они не существуют». Действительно, для «человеческих качеств» нет «таблицы умножения».

Однако сейчас как никогда необходимы взвешенные решения относительно «дизайна» человека на генетическом уровне. Именно на базе осмысления результатов развития новых научных направлений и высоких технологий сформировались такие идейные комплексы как трансгуманизм, экстропианство, постгуманизм. Несмотря на их содержательные различия, можно выделить общие принципы их «антропологий». Ключевыми идеями являются: учение о трансбиоморфозе (перманентно проектируемых и управляемых фундаментальных изменениях физиологического и когнитивного плана человека) и учение о постчеловеческой цивилизации (обществе, основанном на приоритете телекоммуникационной связи и признании потребности / необходимости постоянного, ситуативного кардинального изменения тела и личности). Главные цели: развитие сверхчеловеческих физиологических, интеллектуальных, коммуникативных способностей. Одной из основных ценностей считается смелое и непрерывное экспериментирование во всех сферах телесной жизни. Личное бессмертие, любой дизайн тела, игнорирование изначальных природных физиологических параметров, отсутствие пиетета к традиционным «антропологическим» ценностям – весьма соблазнительны для поколения *next*. Интенсивные дискуссии о киборгах, андроидах, терминаторах, клонах, виртуальной реальности есть предвестие нового «большого антропологического поворота».

Постструктурализм и постмодернизм, подвергнув вековые социокультурные нормы и ценности беспощадной критике и деконструкции, дезавуировали «сущность» и «личность» человека, разрушив представления о константах его бытия в мире. Радикальные идеи, основанные на релятивизме по отношению к ценностям и традиционным социальным институтам, подготовили научное сообщество и общественное сознание к принятию той мысли, что поскольку в мультикультуральном мире «всё дозволено», то благодаря технологиям и «всё желаемое – возможно». Это реальный провокативный вызов «всем и каждому». Отсюда, следуя фукианскому дискурсу, постулирующему «эстетики существования», «техники себя», как способ подлинной самореализации, открывается возможность «переписать сознание» и «переделать тело». Альтернативой движению техноромантизма и технооптимизма в антропологии может быть неоконсерватизм, опирающийся, кроме всего прочего также на научное знание и новейшие технологии. Пока что мы наблюдаем только реакцию религиозного фундаментализма. Насколько эффективным в принципе будет «традиционалистское сопротивление» и возможное «технологическое торможение» покажут ближайшие годы. Одно ясно: что взаимоотношение и взаимодействие по линии «человек – техника» должно стать одной из центральных тем современной философской антропологии.

Выводы. Философская антропология в начале XXI века может и должна стать наиболее интересной и влиятельной междисциплинарной темой в связи с ускорением научно-технического прогресса, поскольку уже сам человек сегодня становится в большей степени объектом приложения высоких технологий, чем обладателем «суммы технологий».

Список литературы

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: 1989.
2. Горлов А. А. Биоэтика и будущее человечества // Вестник биоэтики и экологии. Том 1. № 1. 2003. – Симферополь. – КГМУ им. С. И. Георгиевского. – С. 6 – 19
3. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. – М., 1990.
4. Дэвис Дж. Монстры, карты, сигналы и коды // Логос, № 4, (55), 2006. Философско-литературный журнал. – С. 93 - 92.
5. Лазарев Ф. В., Литтл Б. А. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – СОНАТ.- Симферополь. – 2001.
6. Проблема человека в современной западной философии. - Прогресс. – М.: 1988.
7. Смит Р. «Наука о человеке» и моральная философия: отношение фактов и ценностей // Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур. - М.: Вост. лит., 2004. – С. 19 - 32.
8. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. – М., 1994.
9. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. -- АСТ. - М.: – 2004.
10. Цурр И. Усложнённые понятия о жизни: «Полуживые существа» // Логос, № 4, (55), 2006. Философско-литературный журнал. – С. 148 – 157.
11. Kurzweil R. The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology. Viking Penguin, 2005.
12. Vinge V. The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era. // Доклад, прочитанный на симпозиуме VISION-21, который проводился Центром космических исследований NASA им. Льюиса и Аэрокосмическим институтом Огайо 30 - 31 марта 1993 года. <http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/vinge/misc/singularity.html>

Буряк В.В. Людина в епоху високих технологій: біоестезис та перспективи психосоматичного дизайну

В наданій роботі поставлена проблема актуальності перспектив фундаментальних трансформацій людини як біологічного виду в зв'язку з експоненціальним розвитком високих технологій. Визначаються напрямки реалізації проекту «керованої еволюції» та подальшого радикального змінення біології, цінностей та образу людини, якими вони були сформовані в епоху модерну.

Ключові слова: людина, філософська антропологія, технологічна сингулярність, кіборг, біоестезис.

Буряк В.В. Human in hi-tech epoch: bioesthesia and prospects of psychosomatic design

The article focuses problem of actuality of prospects of fundamental transformation of humanity as biological species in connection with exponential development of high technologies.

There are trends of realization of project «dirigible evolution», and further radical changes of biology, values and even appearance of humanity.

Keywords: Human, philosophical anthropology, technological singularity, cyborg, bioesthesia.

Поступило в редакцію 11.09.2007

УДК 233

ПРАВОСЛАВНЫЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ТИП: ЗАМЕТКИ К ЕГО ЦИВИЛИЗАТОРСКОЙ МИССИИ

Д.Е. Муза

Статья посвящена анализу проблемы специфики православного антропологического типа и его цивилизаторской миссии. Этот тип характеризуется через принцип духовной целостности и особым нравственным заданием в истории.

Ключевые слова: православный антропологический тип, целостность, моральная миссия.

Фактура глобального мира, какую бы познавательную и ценностную позицию мы не занимали в нем, есть реальность радикально изменившая, и тем самым, проблематизировавшая бытие человека. Форма, содержание и направленность социокультурных трансформаций касаются, прежде всего, перспектив человеческой экзистенции, поскольку «вечное настоящее» общества потребления, загнало человека в гиперреальность зыбких, «плавающих» ценностей (Ж.Бодрийяр), и оставило его там без надежды на онтологически подлинные референции. Прежде всего, референций природы и истории.

В статье будет предпринята попытка (цель) анализа одного из реально существующих антропологических типов – православного, который на фоне макроисторических трансформаций, также теряет референциальные основы собственного бытия. Об этом красноречиво говорит статистика [1, с. 35 - 67]. Философской же антропологии, как науке «о сущности и сущностной структуре человека» только предстоит понять: почему «внутренний» человек, о котором заботилась православная цивилизация в своем историческом творчестве, уступает «внешнему», или почему православный антропологический тип, методично загоняемый в традиционалистское культурное гетто, становится добычей «общества потребления». Кроме того, нас интересует и другой вопрос: существуют ли шансы у восточнохристианской цивилизации сохраниться самой, – сохранив свой антропологический тип?

На сегодняшний день проблема православного антропологического типа уже считается адекватно поставленной, в частности, если вспомнить работы ранних славянофилов, В.Н.Несмелова, Н.О.Лосского, С.Л.Франка, Л.П.Карсавина, о.Павла Флоренского и о.Сергия Булгакова, о. Василия Зеньковского и И.А.Ильина, В.Шубарта, А.Безансона и др. Во второй половине XX – начале XXI в.в., её анализировали, – архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), А.С.Панарин, Н.А.Струве, Н.И.Нарочницкая, В.Н.Тростников, Ю.С.Пивоваров, С.С.Хоружий, Х.Яннарас и др. В большинстве своем, эти авторы настаивают на универсальности порожденного культурно-историческим творчеством антропологического сюжета. Лишь в

некоторых случаях, можно встретить определенный скепсис, связанный с его реализацией: «Ведь социально-исторически христианство находится в неких границах. Его универсальность и всемирность только интенциональны» [2, с. 252]. И это на фоне той центральной идеи, что «христианская цивилизация полагает себя в социальном времени и внелокальном (неорганическом) пространстве. Она – по своим базовым установкам – всемирна и универсальна. В первую очередь, потому, что христианство впервые и единожды (в мировой истории) создало индивидуального (исторического) субъекта, независимого ни от каких локальных коллективно-племенных форм. Причем этот субъект носит персоналистский и социальный характер» [там же].

Не вступая в полемику с Юрием Пивоваровым, лишь заметим: на исходе XX века, в ходе преодоления государственных форм тоталитаризма и планетарного торжества неолиберальных ценностей, как в теории (Ж.Аттали), так и на практике, начался процесс номадизации истории, к чему, естественно, христианство непричастно. Хотя бы на уровне отстаиваемых ценностей и идентифицирующих процедур. Другое дело глобализация и глобализм, как её идеологический корректив, нацеливающий человека на жизнь в макросоциоформе «торгового строя», и по законам этого строя, а значит: в деперсонализированном, односторонне-потребляющем функциональном виде. Но на самом деле, нижеследующие рассуждения питает другая интуиция: некогда сформированную христианством ойкумену с трансцендирующими смысловыми горизонтами, ныне поддерживает нехристианский (в содержательном отношении) идеологический проект, направленный на выращивание трансмутирующей антропологической единицы. Дело в том, что «сакральная вертикаль» западной цивилизации давно уже не является христианской, откуда следует: её антропологические модели воспроизводятся и модифицируются в агонально-экстатических версиях жизни, и привязаны к тому набору референций, которые предоставляет «символический обмен» [3].

Разумеется, такое положение дел сложилось не в одночасье. Нужно отметить, что ещё в первых глобальных моделях «Римского клуба», где прописывался соответствующий реалиям глобального социального пространства антропологический сюжет, указывалось на анатагонизме человека производящего и потребляющего, и самой природы как основы их бытия. Призма человека, хотя и выступала в роли главной когнитивной силы в мониторинге и прогнозировании глобальной динамики, не могла быть правдивой, поскольку «внутренним пределам» человеческого существа (А.Печчеи)[4, с. 128], так и не нашлось адекватной интерпретации. Значительные усилия философской антропологии, точнее, метаантропологии по выведению формулы укорененного в истории человека, застряли между свободой и ограничивающей её проявления, порядками [5]. Попытки опереться на «микрочастицы» разлетающейся вселенной культуры – литературу и искусство, ситуативную этику и, порядком подпорченную травмами XX века историческую память, также не сулили надежной точки опоры.

Причем, историческое творчество, в котором, хотя бы на уровне проективных образов были интегрированы структуры социокультурного поля, прочерчивались

перспективы связных имманентно-трансцендентных изменений человеческого, и давались, условно говоря, некоторые гарантии блага, стало ненужным. Постистория, голосами её адвокатов (напр. тот же Ф.Фукуяма), заявила о позитивной – в ценностном отношении, – онтологической репрезентации наилучшего из возможных миров. К чему привела такая идеологическая подмена реальной истории, – хорошо известно¹², но проблема социокультурной альтернативности вновь и вновь выносит на поверхность проблему релевантности человека определенного типа тем историческим реалиям, которые им порождаются (или могут породиться) и которые, с другой стороны, служат бытийно-исторической основой его собственного существования.

Как нам кажется, адекватным вхождением интересующее в тематическое (проблемное) поле, может быть тезис о решающей роли знания в конституировании социокультурной реальности, которая, в свою очередь, обеспечивает производство и воспроизводство индивида. В свете этого тезиса полезно вспомнить о том, что американский историк Дж.Хорд предложил [6] рассматривать существующее в истории цивилизационное своеобразие посредством фиксации – её ядра – сложно-конфигуративную динамическую систему формального знания. По Хорду, в эту систему образуют положения, не подлежащие сомнению и опровержению и разделяемые «по существу всеми членами данной цивилизации». По-видимому, речь идет об особой вере в первопринципы организации мироздания (над которыми может располагаться Бог, но вовсе не обязательно, как, например, в китайской культуре), и как таковые, находящиеся «за пределами анализа и исправления». Они обозначены характерным термином «Завет». По своей природе он вероисповеден и интуитивен. Другое дело – «Закон», – смысловой коррелят «Завета», артикулируемый в качестве развивающейся системы знаний, соотносимых с самой реальностью.

В «Завет» входят, как правило, истины Откровения. «Закон» же открывает: наука, имеющая дело с природой; философия, специализирующаяся на человеческой проблематике; и религия, сопрягающая эти элементы в нечто единое. Кроме того, развертывание ядерного потенциала всякой цивилизации заметно выигрывает в случае, если между ядром и конкретными компонентами общества (институты, группы, классы и индивиды) «действует» миф. Здесь миф выполняет едва ли не самую важную социокультурную функцию: он «определяет ролевые модели поведения». Иначе говоря, он не только связывает нормы и ценности в единую смысловую вселенную, но усиленный ритуалом, он обеспечивает устойчивое функционирование и развитие всего цивилизационного организма, – за счет предсказуемости траекторий поведения индивидов. Не случайно способность социального организма создавать и поддерживать мифы объявляется Хордом показателем жизнеспособности всякой цивилизации. И наоборот: те из них, мифология которых худосочна, рискуют прийти к финалу полного забвения. Но здесь нужна одна оговорка: миф – мифу рознь, что хорошо понял А.Ф.Лосев. В своей «Диалектике мифа» он не только изобразил историю деградирующего мифа

¹² Имеется в виду «либеральный джихад» против несогласных с подобным сценарием «территорий» до-истории и собственно истории.

(абсолютная – авторитарная – либеральная мифологии), но указал на коренные причины возникновения новых, относительных мифологий.

Согласно А.Ф.Лосеву, этот процесс начался с эпохи Возрождения, которая в мировоззренческом плане не отрицала Бога вообще, созданную им земную и небесную иерархию, но заявила свои права на этот тварный мир. Интересы личности, чтобы воплотиться в действительность, должны встать на твердую почву субстанциальности, а значит, Бог и мир подвергаются процедуре редукции через наращивание позитивных знаний. Возрожденческий миф о первенстве знания над верой не так страшен, как страшен путь переориентации этих двух способов обнаружения «иноного», – на другие объекты, и окончательного «замыкания» на них. На место трансцендентного становятся субъективные идеи, направленность и эффективность самодвижения которых объявлена достоянием субъекта. «Чувственный опыт и субъективные процессы становятся разделением реального и выдуманного, подлинно действительного и условного. Миф теряет всякое значение, утопая в произволе субъективистической фантазии» [7, с. 475]. Безобидные в гносеологическом плане процедуры, затронули ранее неприкосновенный мир онтологии и морали, релятивизируя порядок бытия, – под жаждущего могущества субъекта.

Так, за возрожденческим опытом последовал нововременной, возводящий свое детище – эмпирическую науку на такой пьедестал, с которого, посредством доказательности, выносится нешуточный приговор миру и отражающего его мифу. Сам процесс институционализации науки Нового времени (т.е. возведения последней в ранг высшей инстанции, олицетворяющей духовную деятельность), и с этим лосевским ходом мысли нельзя не согласиться, предопределен все тем же желанием самоутверждения и «субъективной изоляции» деятеля этой культуры. Культуры либеральной. «Уничтоживши Абсолют или желая стать на его место, европейский либерал хочет стать сам бесконечным и вечным, как и та старая мифическая действительность» [там же, с. 479]. В становлении этой мифологии были задействованы новые «актеры» и декорации: декартовское субъективное *cogito*, кантовский гносеологический субъект, гегелевский абсолютный дух, инкарнированный в Наполеоне и Прусской монархии, механистический детерминизм, романтизм с его раздуванием индивидуалистических тенденций, математика бесконечно-малых величин... Даже попытки такого гиганта идеализма как Ф.В.Й.Шеллинг, стремящегося вернуть культуру и ее субъекта на почву аутентичного мифа, не могли спасти положение. В конце концов, либерально-индивидуалистическая культура в своей феноменологии предстала как «биржевой блуд и газетные сплетни, ресторанный опереточный мироощущение и культ последних мод». Собственно, «вот до чего дошла эта европейская культура, охвативши подобным мировоззрением все круги общества, ученых профессоров и малограмотных приказчиков, крупных художников и уличных музыкантов, всяких и всяческих предпринимателей, всяких и всяческих работников» [там же, с. 481].

Это лирическое отступление нам понадобилось затем, чтобы усилить тезис о решающей роли знания в обеспечении бытийно-исторических перспектив жизни субъекта любого уровня сложности. Для более четкого уяснения экспозиции

проблемы нужно обратить внимание на важнейшую методологическую идею основоположника социологии знания Макса Шелера. Еще в начале XX века он сформулировал принципиальные, – для темы антропологически и исторически значимого знания, – базисные модели. Более того, сама эта процедура, по описанию основных конфигураций типов знания, имеет прямое отношение к конкретным социокультурным интервалам или цивилизационным мирам. Воспроизведем шелеровские нить рассуждений: «У знания, как и у всего, что мы любим и ищем, должны быть ценность и конечный онтический смысл» [8, с. 41]. Тем самым, любое частное или общее знание имеет космологическую или историческую проекцию, хотя отнюдь не всё соотносит индивида и общества с первореальностью или нравственным абсолютом. «Я думаю, – писал он, – существуют три высших цели становления, которым знание может и должно служить. Во-первых, *становлению и полному развитию личности*, которая «знает», – это «*образовательное знание*». Во-вторых, становлению *мира* и вневременному становлению самой высшей *основы* так-бытия и наличного бытия мира, которое лишь в нашем человеческом знании и в каждом возможном знании достигает их собственного «предназначения» становления, или в любом случае, – того, *без чего* они не могли бы достичь предназначения своего становления. Это знание ради божества, *Ens a se*, называется «*спасительным, или священным знанием*». И наконец, существует третья цель становления, цель практического господства над миром и его преобразования для наших человеческих целей и намерений – то самое знание, которое так называемый прагматизм односторонне, если только не исключительно, имеет в виду. Это – знание позитивной «науки», *знание ради господства, или знание ради достижений*» [8, с. 41 - 42] (курсив – М.Ш.).

Если попытаться применить эту идею к истории становления цивилизаций, в особенности – западной и православной, то окажется, что сама социокультурная морфология, векторы их бытия и взрощенные цивилизациями антропологические типы, представляют собой различные варианты формообразования. Более того, сами антропологические типы, которым поручено выполнение цивилизаторской миссии (т.е. трансляция ценностей того Града, который они представляют, – другим народам), радикально разнятся по критериям открываемых ими духовных перспектив.

В своё время Иван Киреевский, рассматривавший цивилизационные успехи России сквозь увеличительное стекло европейского просвещения (= культурной парадигмы Модерна), обнаружил разительное несоответствие как в самих технологиях производства человека, так и в общих культуругенерирующих результатах. В «Обзрении современного состояния словесности» (1845), он внес важную социокультурную и антропологическую дистинкцию: «Ибо две образованности, два раскрытия умственных сил в человеке и народах представляет нам беспристрастное умозрение, история всех веков и даже ежедневный опыт. Одна образованность есть внутреннее устройство духа силою извещающейся к нам истины, другая – формальное развитие разума и внешних познаний» [9, с. 210]. Нужно заметить, что это не простая оппозиция «внутреннего» и «внешнего», она касается всего объема культурной деятельности: познавательной, гражданской.

нравственной, эстетической, которая должна иметь цельную форму и не растекающееся содержание. Т.е. по сути у Киреевского речь идет о двух моделях культуры, несущих различную презентацию человеческой природы, и через определенный тип знания её утверждающий.

Сама же цельность, о чем Киреевский узнал из православного предания в ходе собственного воцерковления, вырастает изнутри, из глубин человеческого духа и веры, способных вообще соединять чувственно-эмоциональные, рациональные и волевые компоненты. В этой статье Киреевский констатирует несовпадение оснований антропологических проектов Запада и России, в первом случае, вменивших разуму решение задачи по достижению культурно-антропологической цельности, во втором, - вере как собирательнице сил духа для культурного строительства. Помимо этого, философ констатирует: его, Запада, «заблуждение... заключается в предположении, будто то живое разумение духа, то внутреннее устройство человека, которое есть источник его путеводных мыслей, сильных дел, безоглядных стремлений, задушевной поэзии, крепкой жизни и высшего зрения ума, будто оно может составляться искусственно, так сказать, механически из одного развития логических формул» [там же, с. 212]. Так ставится под сомнение антропологическая парадигма проекта Модерна, уповающая на «логикотехническую образованность» и её противоречивые результаты. Со всей убедительностью, – в письме к графу Е.Е.Комаровскому, – И.В.Киреевский показал, каковы истинные плоды «умственного развития Европы»: «Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления, и хотя связывает их рассудком в один общий план, однако каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его сердца живет чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом – отдельно – силы разума и усилия житейских занятий; в третьем – стремления к чувственным утехам; в четвертом – нравственно-семейное чувство; в пятом – стремление к личной корысти; в шестом – стремления к наслаждениям изящно-искусственным; и каждое из частных стремлений подразделяется ещё на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются разрозненно одно от другого и связываются только отвлеченным рассудочным воспоминанием» [10, с. 113 - 114].

Данная констатация весьма важна в свете тезиса об умалении всем ходом развития западной цивилизации «завета», поставлении на его место рационально сконструированного закона, распространяющегося в том числе, на личность, социум и связующее их мифотворчество. Относительность современной мифологии проявляется, как известно, в эмансипации от корней самого бытия и наделении разума, могущего порождать, в качестве позитива: бытийные суррогаты в виде рефлексивно направляемой самодетерминации [11]; а в качестве негатива: онтологический нигилизм (меонизм), индивидуализм и репрессивность [12].

Итак, опознанной Киреевским тенденции внутреннего расщепления и подмены её внешней, рассудочно-связываемой интервальностью, противопоставляется специфика сердечной и умной жизни народной, вытекающая из православного предания и выпестованного в нем опыта лестничного восхождения к вершинам цельного благобытия. Главным фокусом возрождаемой традиции становится

принцип цельного человека, который реализуется посредством умного делания или собирания разрозненных сил человека вокруг сердца, как средоточия любых актов. Попытка возрождения опыта афонских исихастов XIV века в Оптиной пустыни, и, прежде всего, практик св. Григория Паламы, была не простой попыткой возврата к первоистокам христианской культуры, но проектом построения здания культуры в новых, неблагоприятных (рационализм, масонство, псевдохристианский мистицизм) для православной цивилизации условиях. С этой практикой как раз и была связана деятельность Паисия Величковского и его учеников и последователей, среди которых нашлось место самому Киреевскому. Именно они, опытно и через воссозданные аскетико-нравственные тексты («Добротолюбие», труды св. Исаака Сирина, аввы Фалласия и др.), задали новый культургенерирующий вектор, вектор формирования антропологического типа цивилизационными средствами.

В пользу этого допущения говорит недавно вышедшая, фундаментальная работа католического богослова о.Томаша Шпиндлека – «Русская идея: иное видение человека» [13]. Здесь, с опорой на огромный и систематический материал показано, что православный человек исторически мыслился и представлялся в универсальной системе координат, выстроенной восточным христианством: а) пребывающим в космосе и перед лицом космоса; б) в истории; в) в социуме; и наконец, г) в Церкви. Именно последняя догматически учила и литургически поддерживала идею целостности и гармонии, основывающуюся на тринитарном, с акцентацией на христоцентрическом знании причин, структуры и целей жизни. Для её земного измерения – это «самобытный теургический тип русского призвания», основывающийся на кенозисе и ответственности за видимый мир, для небесного – миссия соборного спасения, опирающаяся на веру в софийное собрание человечества для «встречи», «радости всеобщего Воскресения» и «космического прославления».

Эти важные наблюдения касаются нормативного типа личности (Р.Линтон), лучше всего выражающей идеал конкретной культуры и цивилизации. Но в нашем случае, обращенной – через миссианизм – к носителям иных культурных парадигм. Чтобы понять это, полезно вспомнить те типологические характеристики носителей знания, которые гениально «угадал» Ф.М.Достоевский в романе «Братья Карамазовы». Как нам кажется, в прорисованной им модели «встречи» ценностных установок и ориентаций, тезаурусов, культурной специфики, содержатся «объяснительные» схемы развития антропологических типов, даны не только российские сюжеты, а порожденные различными потоками цивилизационной истории человечества типические случаи. В этой модели отец семейства, – Федор Павлович Карамазов – это архетип морально разлагающейся элиты, вкушившей западного просвещения, но порвавшей с высшим знанием, которое способны дать религия и мораль. Его внебрачный отпрыск Смердяков – это архетип «грядущего хама», как известно, ничего не оставляющего после себя: либо после соприкосновения со святынями, либо с мирами социума и природы. Образ Мити Карамазова может быть интерпретирован как архетип гипер-чувственного и анархично настроенного человека, но, в конце концов, признающего над собой власть Бога, нравственного закона и т.д. Наиболее же интересная в плане

архетипики фигура – это Иван Карамазов, носитель «просвещенного» рационализма, самолегитимирующего знания, того самого, которое обернулось «конр-просвещением» в глобальном масштабе (А.С.Панарин). Наконец, Достоевский преподносит нам образ Алеши Карамазова, этого неброского выразителя духовного опыта Святой Руси.

Думается, что в типологических прописях Достоевского идет речь о глубинной семантике человеческого образа вообще, но для уточнения цивилизационного специфика, привязанного к некоторой (произвольной или непроизвольной) системе отсчета. В нашем случае – к непроизвольному культурному космосу восточнохристианской цивилизации. Однако, как теперь известно, Россия в XX веке пути Алеши (если принять каноническую версию романа, а не ту, в которой младший Карамазов превращается в пьяницу), предпочла путь смердяковых, федоров павловичей и в немалой степени, иванов. Каков же будет XXI век для православной цивилизации в свете этого откровения Достоевского? Кто станет осуществлять её миссию?

Ответа у нас находится два и оба они связаны со священным или спасительным знанием (в терминологии М.Шелера). Это будет либо архетип Алексея, напрямую знавшего источник, характер и силу этого знания, либо архетип Мити, через искушение «знанием ради господства», пришедшим к тому же покаянно-трезвяющему результату. Миссию же Ивана Карамазова, как миссию предупреждение о духовных тупиках Модерна, можно считать выполненной, но не понятой. Ведь новая теория мировой гармонии или «нового мирового порядка» (под стягами американского глобализма), уже не включает в себя самих имманентных противоречий, основания их разрешения и издержек в виде слезинок детей Сербии или Ирака.

Список литературы

1. Митрохин П. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. Изд. 2-е, испр., доп. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 656 с.
2. Пивоваров Ю.С. Полная гибель всерьез: Избранные работы. – М.: РОССПЭИ, 2004. – 320 с.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – 2-е изд. – М.: Добросвет КДУ, 2006. – 389 с.
4. Печчеи А. Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1980. – 302 с.
5. Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние// Западная философия: итоги тысячелетия. – Екатеринбург: «Деловая книга»; Бишкек: «Одиссей», 1997. – С. 209 - 410.
6. Хорд Дж. Система формального знания как основание цивилизации// Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. Учеб. пособие для студентов вузов/ Сост., ред. и вступ. ст. Б.С.Ерасов. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – С. 112 – 115.
7. Лосев А.Ф. Три типа мифологического творчества// Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – С. 467 - 497.
8. Шелер М. Формы знания и образования// Шелер М. Избранные произведения: Нер. с нем.- М.: Изд-во «Лозис», 1994.– С. 15 - 56.
9. Киреевский И.В. Обзорение современного состояния словесности (1845)// Киреевский И.В.. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. Литературно-критические статьи и художественные произведения. – Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. – С. 167 - 226.

10. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношения к просвещению России// Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. Философские и историко-публицистические работы. – Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. – С. 71 - 126.

11. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.

12. Панарин А.С. Духовные катастрофы нашего времени на языке философского дискурса// Москва. – 2004. - № 1. – С. 202 - 203.

13. Шпиндлек, о. Томаш. Русская идея: иное видение человека. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. – 464 с.

Муза Д.С. Православний антропологічний тип: нотатки щодо його цивілізаторської місії.

Статтю присвячено аналізу проблеми специфіки православного антропологічного типу та його цивілізаторській місії. Цей тип характеризується завдяки принципу духовної цілісності й особливою етичною місією у історії.

Ключові слова: православний антропологічний тип, цілісність, моральна місія.

Muza D. The orthodox antropological type: some notes about its civilizing mission.

The article is devoted to the analysis of the specific of orthodox antropological type, its civilizing mission. This type is characterized by spiritual integrality and specific ethics mission in the world history.

Keywords: the orthodox antropological type, integral, ethics mission.

Поступило в редакцію 11.09.2007

УДК 161.4

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ КРИЗИСА СОВРЕМЕННОЙ ПСИХИАТРИИ

О.Г.Сыропятов, С.С.Яновский

В статье анализируются методологические обстоятельства, связанные с кризисом в современной психиатрии. Возможность преодоления кризиса авторы видят в переходе от позитивистской и прагматической к феноменологической установкам в медицинской антропологии.

Ключевые слова: шизофрения, диагноз, феноменология.

Современная психиатрия находится в глубоком кризисе. Недостатки эпохи советской описательной психиатрии, критикуемые на Западе, сменились западной парадигмой «доказательной медицины», направленной исключительно на коммерческие потребности психофармакологических фирм. В подобных условиях проблематизируется методология современной психиатрии. Становится очевидным, что используемые на сегодняшний день в данной сфере методы, основанные на принципах прагматизма и неопозитивизма, не способствуют выходу из кризиса. В связи с этим, автор предлагаемой работы видит в качестве основной цели статьи попытку обоснования необходимости пересмотра прежних методов и перехода к феноменологически-антропологическому подходу в психопатологии. Новизна предлагаемого исследования заключается в обращении исследователя к философско-методологическим ресурсам для решения фундаментальных проблем современной медицины.

После внедрения в психиатрическую практику Международной классификации болезней 10-го пересмотра (МКБ-10) и американской классификации психических расстройств DSM-IV эффективность диагностики и лечения психических расстройств не улучшилась. Количество диагностических категорий возросло со 106 в DSM-I в 1952 году до 357 в DSM-IV в 1994 [1]. Обзоры исследований, проведенные в развитых, а также в развивающихся странах, указывают на то, что на протяжении всей жизни более 25% людей страдают от одного или большего числа психических расстройств [2]. Как показало исследование психической заболеваемости в Великобритании, в течение недели у 12,3% мужчин и у 19,5% женщин диагностируются невротические расстройства [3].

Применение современных психофармакологических препаратов не требует точной диагностики для выделения «синдромов-мишеней». Широкое распространение получило назначение антидепрессантов. Например, селективный ингибитор обратного захвата серотонина пароксетин назначается не только при депрессии, но и при генерализованном тревожном расстройстве, социальном тревожном расстройстве, паническом расстройстве, обсессивно-компульсивном расстройстве, посттравматическом стрессовом расстройстве. Селективные

ингибиторы обратного захвата серотонина стали даже рекламировать и использовать как лекарственные препараты «образа жизни» [4, с. 700]. Обращение к лекарственной терапии во многих случаях обусловлено нежеланием психиатров брать на себя личную ответственность и разбираться в трудных психологических проблемах пациента. «Психофармакологический зонтик» для психиатров непосредственно связан с защитой от профессионального выгорания и юридически обосновывается рекомендуемыми «Протоколами по диагностике и лечению психических расстройств». Вместе с тем, по далеко неполным данным, примерно у 10-20% людей, получающих лекарственные средства, наблюдаются медикаментозные осложнения. С каждым годом в мире растет число людей, не переносящих от одного до нескольких лекарственных средств. О частом и нерациональном использовании лекарственных препаратов свидетельствуют исследования фармацевтического колледжа в Огайо, показавшие, что в США, где широко распространена частная деятельность врачей, юридически защищенных «протоколами», лишь в 13% случаев применение лекарственных средств было оправданным, в 22% - сомнительным и в 65% - нецелесообразным.

Используемая и активно внедряемая «доказательная медицина» способствует дегуманизации психиатрии. Золотой стандарт научных подходов в исследовании медицинской помощи - это рандомизированное контролируемое испытание. Оно может быть общепринятым способом ответа на вопрос, какой метод эффективен при состоянии X, но люди - слишком сложные объекты, и к ним едва ли применимы исследовательские методы, которые подходят для естественных наук [5, с. 2].

Углублению кризиса в сфере оказания психиатрической помощи способствует глобализация [6, с. 470]. Глобализация означает размывание границ. Сочетание непрочных социальных связей и масштабных, непредсказуемых событий способствует развитию «аномии». Этот термин широко употреблял Emil Durkheim для описания состояния, при котором нормы спутаны, неясны или вовсе отсутствуют, но при этом происходят масштабные социальные изменения, которые индивид не в силах понять. В эпоху глобализация аномия захватывает все слои общества - не только пациентов, но и профессионалов в сфере психического здоровья. Разрушение преемственности научных и культурных традиций приводит к формализации взаимоотношений между психиатром и его пациентами, а растущее значение приобретает применение международных протоколов в процессе подготовки психиатров, в политике охраны психического здоровья и в защите прав человека. Философские традиции отечественной и европейской методологии науки заменяются преимущественно американскими идеями постмодернизма и прагматизма. В клиническую психиатрию вводятся новые понятия и представления, полученные при исследованиях, основанных на порочной методологии, а классические понятия объявляются устаревшими. Упрощенный подход к психопатологическим явлениям в современной психиатрии приводит к ее обеднению и вульгаризации. Следует ожидать, что без философского осмысления психиатрии кризис в сфере психического здоровья будет углубляться. Игнорирование философской методологии психиатрии будет очень дорого стоить обществу. Уже сейчас есть данные, что шизофрения, например, уже обходится

американской экономике в 40 миллиардов долларов в год - в три раза дороже, чем вся американская космическая программа [7].

Для выхода из кризиса психиатрия нуждается в ревизии своих философских истоков. В истории психиатрии обычно противопоставляют Э. Крепелина - основоположника классической психиатрии и З. Фрейда - основоположника психоанализа [8, с. 5]. Вместе с тем, другие направления психиатрии остаются менее заметными. К таким направлениям относится феноменологически - антропологический подход, имеющий глубокую философскую проработку. Как отмечает Альфред Краус [9, с. 8], задача феноменологически-антропологической психиатрии - поставить целостный диагноз с опорой на личность пациента, перевести размышления в научные термины и сформулировать диагноз с использованием, прежде всего, философской антропологии и феноменологии. Современные авторы под названием «феноменологически-антропологической психиатрии» объединяют ряд подходов с различными философскими основаниями. Основоположниками феноменологического подхода в психиатрии являются М. Хайдеггер, Э. Гуссерль, К. Ясперс и Л. Бинсвангер.

Центральным понятием феноменологической психиатрии является понятие феномена. Феномен, также *φαινόμεν* (греч. *φαινόμεν*, «являющееся») — необычное явление, редкий факт, то, что трудно постичь. В философском смысле слово *φαινόμεν* часто применяется для обозначения чувственно постигаемых явлений, в противоположность слову «ноумен», обозначающему явления умопостигаемые. В новоевропейской философии, согласно определению И. Канта, *φαινόμεν* — любое явление, могущее быть постигнутым на основании опыта.

Проблема когнитивной ценности науки тесно связана с вопросом о теоретической значимости научных высказываний. Можно даже сказать, что в связи с этим в философии науки были отчетливо высказаны различные методологические предложения. Но когда вопрос о научной значимости становится предметом особой заботы, иное измерение философии науки часто отходит на задний план и остается незамеченным. Ведь одно дело подвергать логическому анализу научные процедуры, приводящие к установлению и оправданию теоретических положений, другое дело исследовать условия, при которых эти положения возможны. Конечно, эти условия могут пониматься по-разному: как условия мира, т.е. реальные условия всех мировых объектов в той природе и в той истории, которые охвачены научным исследованием, или как реальные условия, в которых находятся исследователи в качестве членов научного сообщества с личностными, психическими, социальными и социокультурными взаимосвязями, делающими это исследование возможным. Но существует другое множество условий, существуют условия иного типа. Эти условия выявляет философская рефлексия в собственном смысле слова, и они возвращают нас снова к вопросу об основаниях науки. И. Кант в «Критике чистого разума» показал эти условия, демонстрируя их не только как условия возможности опыта, но и как условия возможности любого объекта опыта. Поскольку сами эти условия реализуются в структуре человеческого разума, они объективны. Тем не менее, они рассматриваются как «предельные» условия возможности объективного опыта вообще, включая научный опыт. Как таковые, эти условия оказываются вне

владений научной методологии; даже эпистемология не может найти доступ к ним, поскольку ее рефлексия остается внутри «естественной установки». Ведь субъективный характер этих условий не принадлежит эмпирическим субъектам и их индивидуальной познавательной деятельности. Рассматривать такую деятельность в качестве «начала» науки было бы полностью ошибочно: быстротечные поступки отдельных человеческих существ приходят в мир и уходят, они никогда не могут стать основой таких вещей, как «истинность» и «достоверность». Скорее что-то вроде «трансцендентальной субъективности» должно быть принято во внимание, если необходимо прояснить возможность субъективных ментальных процессов, реализующих объективное знание, теоретическую значимость и истинность.

Таким образом, предельные основания науки следует искать на пути распознавания некоторых трансцендентальных условий. Разумеется, не следует упускать здесь из виду специфический философский смысл «оснований», смысл, который связан с рефлексивной процедурой, нацеленной на раскрытие этих оснований. Как рефлексивная процедура, она «возвращает назад», причем не только к тем посылкам, которые принимаются без доказательств во всяком эпистемическом предприятии, чтобы сделать их объектом возможного доказательства, но и далее - к предпосылкам этих посылок, указывая на тот факт, что они сами порождены некоторыми субъективными действиями. Эти действия, следовательно, должны рассматриваться как предельные основания знания, поскольку любой дальнейший поиск их оснований остается в границах той области, которая определена ими. По этой причине они называются условиями возможного знания или конститутивными условиями. Открытие этих конститутивных условий (действующих уже в самых истоках научных исследовательских программ, как, впрочем, и в повседневном знании) составляет цель дисциплины, которая не является ни естественной, ни гуманитарной наукой. Скорее, это должна быть философская дисциплина или, точнее, трансцендентально-философская эпистемология, осуществленная в той «трансцендентальной» установке, которую И. Кант пытался сделать главным направлением философского поиска. С современной точки зрения именно Э. Гуссерль в своей трансцендентальной феноменологии решал таким образом поставленную задачу фундаментальной теории науки. Э. Гуссерль, прошедший подготовку как специалист по точной науке, проводил через свое феноменологическое исследование мысль о том, что феноменология должна служить философским основанием науки. Среди множества самых разных высказываний, встречающихся в его работах, присутствует одна постоянная и неизменная идея: феноменология не только способна исследовать все данное нам, но и, двигаясь в обратном направлении, прослеживать конститутивные условия этого всего, лежащие в трансцендентальной субъективности. Область феноменологического анализа - не что иное, как интенциональное сознание. Но это не делает феноменологию просто ветвью и разделом психологии, ибо феноменология подходит к сознанию со своей собственной позицией - позицией, определенной следующим высказыванием: все, с чем мы имеем дело, дано и стало доступным только через интенциональные акты сознания. Это справедливо как для того, что дается в мире повседневной жизни, так и для научного универсума. Ведь

даже научные достижения обращаются вспять к специфическим актам интенционального сознания, таким как: к концептуализации, формализации и идеализации, которые в свою очередь основаны на обычных актах и на производных модусах. Гуссерлевская трансцендентальная феноменология,— это трансцендентальный опыт, в котором следует искать начальные истоки всех познаний. Кроме трансцендентальной редукции должна существовать эйдетическая редукция. Хотя эти две редукции тесно связаны, особенно в гуссерлевской феноменологии, они на самом деле полностью различны, ведут к различным результатам. Если трансцендентальная редукция сводит все данное в качестве реально существующего в мире к его трансцендентальному феномену, т.е. к его данности в смысле бытия «подразумеваемого как» и в смысле «модуса» бытия (Seinsweise), эйдетическая редукция призвана вести от фактов к сущностям. Приступая к детальному и конкретному феноменологическому исследованию оснований науки, Э. Гуссерль выдвигал ряд различных подходов. Первый подход, сохранивший его раннюю «феноменологию акта», был подходом через анализ актов научного познания. Чтобы начать разбираться в этом подходе, надо зафиксировать, что научное познание отличается от познания, обнаруживаемого в повседневном ненаучном опыте. Науки не подбирают и не собирают факты как данное. Скорее они включают факты в некоторую концептуальную структуру, которая детерминирована специально определенными терминами, их конструкциями и комбинациями в научных положениях. Эти положения в свою очередь научны только тогда, когда они логически связаны с другими положениями в контексте научной теории. И рациональность этих теорий зависит от логического доказательства и возможности подтверждения эмпирическими примерами. Гуссерлевский первоначальный способ получить феноменологический доступ к основаниям науки состоял в описании этих характерных признаков науки в терминах соответствующих мыслительных актов и комплексов мыслительных актов (Aktgefüge). Это описание предполагало исследование их интенциональной структуры, их соотношений, их зависимости друг от друга, равно как и различных уровней «фундированности» (Fundierung). Более того, оно предполагало обратное движение к тем базовым элементарным актам, на которых зиждутся эти структуры, соотношения и зависимости. Гуссерлевское исследование в этих направлениях привело к эпистемологически важным результатам, касающимся сущности мыслительных актов научного сознания, а также фундаментальных процедур самой феноменологии. Подход феноменологии акта все же ограничен. Он ведет к открытию и описанию тех актов, которые фундаментальны для научного сознания, и обязателен для дальнейшего углубленного анализа, но, будучи замкнутым в актах сознания, он позволяет прояснять только некоторые типы научных процедур, в то время как более широкий контекст науки ускользает от рассмотрения. Второй и более плодотворный в этом отношении подход представляет собой то, что Э. Гуссерль называл региональной онтологией. Региональная онтология пытается схватить сущностную структуру конкретной части мира, причем не только акты, которые соответствуют этой части. Этот подход отправляется от эмпирической области фактов и заключается в поиске доступа к той сущности, которая регулирует

отношения между этими фактами, отношения, выражающиеся в понятиях и законах соответствующей науки. В отличие от натурализма конца XIX в. и позитивизма начала XX в., которые принимали только одну структуру мира, являющуюся проекцией физических наук, Э. Гуссерль ясно видел, что наличное разнообразие наук имеет предпосылкой разнообразие сфер бытия (Seinssphären), которое не может быть редуцировано к физической сфере бытия. Конечно, естественные объекты в том виде, как они конституируются в чувственном восприятии, составляют основу всех других объектов. Чувственное восприятие и чувственную интуицию следует, стало быть, рассматривать как фундаментальные акты, в которых все другие акты фундированы (fundiert). Это справедливо так же, как тщательно показывает Э. Гуссерль, в отношении категориальной интуиции и формализующих актов, в которых конституируются логические объекты. Тем не менее, существует многообразие теоретических сущностей более высоких порядков, знание о которых не может быть прямо выведено из повседневного опыта и чувственного восприятия. Иными словами, сфера сущностей, составляющих регион, определяется концептуальной структурой соответствующей науки. Феноменология того, что представляют собой эти сущности и что значит для них существовать, будет, стало быть, меняться от региона к региону. И регионы региональной онтологии будут соответствовать областям научного исследования. В отличие от эмпирического научного исследования феноменология стремится прояснить фундаментальные категории, присутствующие в конкретной науке, имея целью проникновение в сущностную структуру объектов соответствующего конкретного региона, а также в сущностные законы, управляющие существованием этих объектов. По этой причине Э. Гуссерль называл феноменологический поиск онтологическим. Хотя региональная онтология ставится в основание конкретной науки, она сохраняет специфический философский статус. Эта онтология не может быть развита до и независимо от сложившейся эмпирической науки, она возникает в результате последующей рефлексии над существующими демаркациями между науками. Тем не менее, региональная онтология не представляет собой эмпирическую науку о фактах, но науку о сущностях. Хотя совершенно верно то, что феноменологический доступ к сущностям обусловлен данностью фактов в эмпирической науке, сущности сами по себе первичны по отношению к фактам и составляют условия научного доступа к ним.

Однако региональная онтология не может рассматриваться как тот способ исследования, который раскрывает феноменологические основания науки в радикальном смысле. Этому имеются две причины. Во-первых, региональная онтология, как ее понимает Э. Гуссерль в своей феноменологии, - это эйдетическая онтология, проводящаяся в пределах естественной установки. Как таковая эта онтология не заключает в себе какого-либо внутреннего родства с трансцендентальной редукцией. С точки зрения последней региональная онтология может служить чем-то вроде подготовительного изыскания, выполняющегося до вступления в поле собственно трансцендентально-феноменологического анализа. Ибо только через последнюю форму анализа, очищенную и возведенную в

конечном итоге в форму трансцендентально-конститутивного анализа, могут быть достигнуты предельные основания научного знания.

Вторая причина, почему региональная онтология не может обеспечить доступ к феноменологическим основаниям наук, была обозначена Э. Гуссерлем только в его поздних работах. Региональная онтология, как она была обозначена Э. Гуссерлем в период его "Идей" (1913), нереплексивно устанавливается на основании преданных наук, многообразие которых возникает в ходе подразделений, различений и взаимных дифференциаций, происходящих в процессе их фактического исторического развития. Таким образом, Э. Гуссерль в это время принимал науку такой, какой она была, а не исследовал ее начала. Гуссерлевская феноменология в качестве философской «науки о науке» осталась большей частью только программой. Тем не менее, мы в долгу перед ее автором, проводившим ряд замечательных плодотворных изысканий, которые еще не превзойдены его последователями. Это в особенности относится к гуссерлевским конститутивным исследованиям оснований науки. Исследования позволили перевести философские проблемы, касающиеся науки, в ясный, глубокий и критический модус рассмотрения и тем самым затруднили попытки отрицать притязания феноменологии быть философией науки [10], [11].

В «Общей психопатологии» К.Ясперс [12] создал категориальный аппарат психиатрии с феноменологических позиций. Вводя термин «феномен» в психиатрию, К.Ясперс [13, с. 96] оговорил его применение для обозначения узкой сферы индивидуальных психических переживаний, что было соотносимо с первоначальным пониманием его Э. Гуссерлем в его дескриптивной психологии проявлений сознания. Более позднее использование Э. Гуссерлем понятия феномена в смысле «усмотрения сущностей» («Wesensschau») он не считал полезным для своих целей [14]. В основном К.Ясперс придерживался феноменологической модели сознания «Логических исследований», в котором сознание полагается как бесконечный «поток». Субъект-объектное противостояние К.Ясперс считал первичным и «никоим образом не устранимым» феноменом, в связи с чем, он противопоставил сознание окружающего, предметное сознание (Gegenstandsbewusstsein) сознанию своего Я, самосознанию (Ichbewusstsein). В соответствии с таким подразделением становилось возможным описывать сначала саму по себе аномальную реальность, а затем переходить к формам изменения самосознания.

В работе «Феноменологическое направления исследования в психопатологии» К.Ясперс [13, с. 99] разъясняет принципы использования феноменологического метода в психиатрии. При обследовании психически больных следует различать объективные и субъективные симптомы. «Объективные, симптомы - это все процессы, которые проявляются через чувственное восприятие: рефлексы, регистрируемые движения, фотографируемое лицо, моторные возбуждения, языковые высказывания, продукты письменной деятельности, поступки, поведение и т.п., далее к объективным симптомам относятся все измеримые результаты, как то: работоспособность, способность к учению, работа памяти и т.д. То есть то, что имеет рациональное содержание. Субъективные симптомы познаются через

сопереживание, а не через мышление. Субъективными симптомами являются все душевные порывы и внутренние процессы, которые мы надеемся непосредственно постичь в чувственном явлении, которое таким образом становится «выражением», как то: страх, печаль, веселость. Субъективные симптомы, далее это все душевные переживания и феномены, которые описывают нам больные и которые только через их оценку и их изображение становятся нам опосредованно доступными». Современная психиатрия, «основанная на доказательствах», отрицает клиническую значимость субъективных симптомов и лишает себя тем самым важной части информации, имеющей значение для правильной диагностики и лечения психических расстройств. Вместе с тем, К.Ясперсом выделяются средства феноменологического анализа: во-первых, погружение в поведение, выражающие движения; во-вторых, обследование с его опрашиванием и направленными нами сведениями больного о самом себе; в-третьих, письменно изложенные самоописания. В результате такого анализа болезненных переживаний психиатр может получить три группы феноменов. Одна известна нам по собственным переживаниям. Например, обманы памяти. Вторые понимаются нами как повышения, понижения или смешения переживаний самих феноменов. Например, ускорение или замедление ассоциаций. Третья группа отличается полной недоступностью для понимающего представления. Мы приближаемся к ним только с помощью аналогий и картин. Сюда можно отнести характерные для шизофрении «сделанные» мысли или «сделанные» настроения.

Философская антропология (философия человека), в широком смысле - философское учение о природе (сущности) человека; в узком - направление (школа) в западноевропейской, преимущественно немецкой, философии первой половины XX века, исходившее из идей философии жизни (Дильтей), феноменологии Гуссерля и других и стремившееся к воссозданию целостного понятия о человеке путём использования и истолкования данных различных наук - биологии, психологии, этнологии, социологии и т.д.

Начало философской антропологии связано с появлением работ М. Шелера «Положение человека в космосе» (1928) и Плеснера «Ступени органического и человек» (1928), в центре внимания которых — специфическое отличие в способе существования человека и животных. Это отличие М. Шелер видит в способности человека отрешиться от давления биологических потребностей, в «дистанции» его по отношению к окружающей среде. Принципом существования человека М. Шелер считает внежизненный «дух», тормозящий и сублимирующий органические влечения. Плеснер определяет специфику человека как «эксцентричность», постоянный выход его из непосредственности существования, при этом «эксцентрическое» положение человека определяет не какой-либо один высший «слой» его существа, а всю его организацию, начиная от низших вегетативных уровней. А. Гелен, развивая ряд идей М. Шелера, усматривает отличие человека от животных уже в элементарных комбинациях восприятия и движения.

Источник человеческой деятельности А. Гелен видит в биологической «недостаточности» человека (несовершенство его органов сравнительно с высокоспециализированными органами животных, редукция инстинктов, вообще

конституционная неопределённость человека как предпосылка его пластичности). В отличие от животных, человек открыт восприятиям, не имеющим врождённой сигнальной функции. Эта большая свобода и связанная с ней переполненность человеческого восприятия неспецифическими раздражениями требует их «разгрузки», достигаемой путём их символической переработки, которая завершается в языке. Освобождение человека от давления инстинктов основывается на разрыве между действием и побуждением; человек, по А. Гелену, это «культивируемое» существо.

Близка идеям А. Гелена концепция «культурной антропологии» Э. Ротхаккера: человек рассматривается представителями этого направления философской антропологии как существо, определяемое культурой, как «создатель и создание культуры» (М. Ландман). Если М. Щелер и его ученики (Х. Хенгстенберг, Ф. И. фон Ринтелен) сохраняют в истолковании человека понятия традиционной идеалистической метафизики (дух, вечность), то другие представители философской антропологии, в значительной мере под влиянием фелиамеJнвюхии Э. Гуссетжя, склоняются к беспредпосылочному, по-существу, позитивистскому, описанию специфики человека. В целом для развития философской антропологии после Второй Мировой войны характерно сложное взаимодействие её с экзистенциализмом, прагматизмом, глубинной психологией, структурализмом.

В психиатрии «антропология» имеет особое значение. В данном случае «антропологическое» не только указывает на гуманистическую ориентацию, но также отражает методологический акцент на сущности человеческого бытия, которое выражается в индивидуальности, субъективности, свободе и историчности отдельных людей. Таким образом, феноменологически-антропологическая психиатрия, во-первых, пытается понять психопатологические феномены через сопоставление с нормальными психологическими феноменами, например, сравнивая «социальную фобию» и «застенчивость», а во-вторых, рассматривает психические расстройства как модификации «бытия-в-мире». Дизайн-анализ Л. Бинсвангера ориентирован на межиндивидуальный способ «инкарнации». Отправная точка дизайн - аналитического подхода не личность с ее индивидуальными качествами, помещенная в независимое окружение, а «бытие в мире», т.е. совокупность отношений к себе, другим, к миру [15, с. 201]. Другими антропологическими измерениями могут быть такие показатели, как ориентация на будущее или на прошлое, самореализация или реализация в мире, аутентичность или отсутствие аутентичности, индивидуализация или зависимость от социальных связей, недостаточность и отсутствие идентификации или сверх-идентификация.

Отдельным направлением психологической антропологии является этнопсихиатрия, значительный вклад в которую внесли крымские ученые - В.П. Самохвалов, Н.В. Вербенко и др. Признание культуральной парадигмы в современной клинической психиатрии заметно повысило исследовательский интерес к сравнительному изучению психического здоровья и психических расстройств в различных нациях и культурах. Направления этнокультуральных исследований последнего времени можно условно сгруппировать в три блока: сравнительное изучение распространенности психических расстройств у различных

народов; изучение особенностей клинических проявлений и поиск специфических форм психической патологии в различных этнокультурных группах; разработка культуральных подходов к терапии и профилактике психических заболеваний [16, с. 118].

Проследить важность феноменологически-антропологического подхода при психопатологии можно при сравнении с конвенциональной диагностикой. Депрессия является самой распространенной антропотипической формой психопатологии. В МКБ-10 диагноз сравнивается со стандартными описаниями «депрессивного эпизода» (F32): «В типичных случаях легкого, умеренного и тяжелого депрессивного эпизодов больной страдает от сниженного настроения, падения энергетического потенциала и ослабления активности. Кроме того, он в значительной степени теряет способность испытывать удовольствие, ощущать интерес к чему-либо. Возникают затруднения при сосредоточении внимания, а также выраженная утомляемость даже при незначительном усилии. Обычно нарушается сон, ухудшается аппетит. Почти всегда снижается самооценка, и даже при легких формах часто присутствуют идеи виновенности и самоуничтожения. Сниженное настроение мало колеблется день ото дня; оно, как правило, не зависит от обстоятельств и может сопровождаться так называемыми соматическими симптомами, к которым относятся: утрата интересов и способности переживать приятные ощущения; ранние (на два или более часа раньше обычного) пробуждения и усиление депрессии по утрам; выраженная моторная заторможенность или ажитация; потеря аппетита, массы тела и сексуального влечения. В зависимости от количества и выраженности имеющихся симптомов могут быть выделены три степени депрессивного эпизода: легкая, умеренная и тяжелая» Диагноз «депрессивного эпизода» предполагает назначение антидепрессантов. То есть диагностика влечет за собой обязательные, закрепленные в протоколах лечебные мероприятия. Назначение иного лечения влечет за собой административные или юридические меры в отношении лечащего врача. Вместе с тем, понятие «депрессия» многолико и многообразно. Р. Kielholz [17, с.120], используя нозологическую классификацию, выделял соматогенные депрессии (органические и симптоматические); эндогенные депрессии (шизофренические, циркулярные, периодические, инволюционные); психогенные депрессии (невротические, депрессии истощения, реактивные). А.С. Тиганов [18, с. 15] выделяет синдромологически простые и сложные депрессии. К простым депрессиям он относит меланхолические, адинамические, анестетические, дисфорические, тревожные, апатические. К сложным и более тяжелым психопатологическим аффективным расстройствам относятся сенесто-ипохондрические, депрессия с бредом, депрессии с галлюцинациями, кататонические депрессии. А.Б. Смудевич и соавт. [19, с. 50] на основе результатов факторного анализа представляют психопатологическую модель депрессии, основанную на соотношении психопатологических образований, принадлежащих к двум полярным по своему клиническому значению категориям: позитивной аффективности с гиперестетическими психопатологическими расстройствами (катестетический, голотимный, кататимный эффект) и негативной аффективности с явлениями

отчуждения (алекситимия, апатия, ангедония). С учетом диапазона коморбидных связей между феноменами собственно гипотимии и отчуждения депрессии ранжируются в дифференцированную по вариантам систему. Структурный центр последней принадлежит анестетической депрессии, при которой признаки витального подавления аффективности и явления отчуждения характеризуются полной симптоматологической коморбидностью. Маргинальное положение занимают варианты, при которых феномен коморбидности реализуется отчасти. Соответственно доминирует один из симптомокомплексов круга позитивной либо негативной аффективности, реализующийся в витальной, соматопсихической или личностной сферах. Депрессии, формирующиеся в регистре витальных расстройств, протекают с явлениями гиперестезии собственно аффективной сферы, выражающимися непереносимой душевной болью, отчаянием (тоскливая депрессия - голотимный эффект) либо отчуждением витального влечения к жизни и смысла существования (экзистенциальная депрессия - апатия). Депрессии, формирующиеся в регистре расстройств соматопсихической сферы, протекают с явлениями гиперестезии телесного Я, выражающимися тягостным самоощущением с патологическими телесными сенсациями (катестетическая дистимия - одноименный эффект) либо отчуждением соматочувственных влечений - сна, аппетита, либидо («депрессия без депрессии» - алекситимия). Депрессии, формирующиеся в регистре личностных расстройств, протекают с явлениями гиперестезии самосознания Я (актуализация латентных комплексов, нравственной неполноценности, несоответствия идеалу Я), выражающимися сверхценными образованиями типа «паранойя совести» (самоистязаящая депрессия - кататимный эффект) либо аутопсихической деперсонализацией с чертами моральной анестезии (деперсонализационная депрессия - ангедония). В предложенной типологии, в отличие от МКБ-10, используются непосредственно наблюдаемые депрессивные феномены. Исходной предпосылкой предложенной интегративной психопатологической концепции является учение К. Schneider [20, с.11] о «витальной депрессии», опирающееся, во-первых, на выделение ограниченного числа клинических признаков, определяющих целостную картину депрессии (витальная тоска, первичное чувство вины, нарушение суточного ритма и др.), во-вторых, на оценку базисных признаков в качестве первичных, по отношению к которым все остальные занимают подчиненное положение («вторичные симптомы»). Следует отметить, что дифференциальная типология К. Schneider опирается на «идеальные типы» Макса Вебера.

Все типологические подходы исходят из идеи, что сущности, определяемые в психиатрических классификациях, являются протопатическими понятиями. Одно из преимуществ протопатической модели классификации заключается в том, что в отличие от детерминистической категориальной системы здесь нет никакого определенного числа критериев, которое необходимо и достаточно для того, чтобы отнести конкретный случай к данной категории. Категория характеризуется определенными чертами, которые сходятся в ней чаще, чем в других категориях. Следовательно, можно сказать, что чем больше определенных черт присутствует в

данном случае, чем ближе он к прототипу и, следовательно, более вероятно, что этот случай типичен для рассматриваемой категории.

В феноменологически-антропологической психиатрии используется также «интуиция сущностей» Э Гуссерля и говорится о «феноменологических типах» при холистическом подходе к диагностике. Таким образом «понимается» общая структура феноменов данного расстройства в терминах определенного «бытия-в-мире», т.е. в особенностях отношения пациента к себе, к другим и миру - в контексте целостной личности.

«Депрессивный эпизод» по своим феноменологическим проявлениям не является однородным. Эндогенная депрессия (меланхолия) сопоставима с печалью, но имеет иное качество - пациенты не могут дать объяснение собственным чувствам. Они чужды для пациента, болезненны («болезненное психическое бесчувствие»), а часто непереносимы. Ядром переживаний при меланхолии является потеря самости («деперсонализация»).

При других видах эндогенной депрессии в рамках шизофрении депрессия может иметь реактивный психогенный оттенок, связанный с субъективным осознанием измененности - «реакцию на психотический опыт», утрату прежних семейных связей и социальный ожиданий. Описываются такие характерные для шизофренической депрессии проявления, как «шизофреническая натянутость», ригидность, поверхностность и вычурность гипотимических проявлений. Признаки негативной аффективности: апатии, анергии, психической анестезии с нарушением восприятия своего психического и телесного «Я», ощущением утраты функций интеллекта, энергетических возможностей эмоциональности [21, с. 3].

«Депрессивный эпизод» психогенной депрессии можно разделить на три группы [17, с. 127]. «Невротические депрессии» имеют в своей основе полностью или частично вытесненные конфликтные ситуации раннего детства, которые углубляются и формируются в определенные комплексы. «Депрессия истощения» представляет собой

простое депрессивное развитие, обусловленное длительным многолетним действием хронических или часто повторяющихся, превышающих меру психической и физической толерантности патогенных факторов внешней среды. Подобные формы депрессивного развития понятны и поддаются вчувствованию. Развернутой депрессивной картине предшествует, как правило, длительно протекающая продромальная стадия. Для таких случаев типично возникновение гиперестетической астенической стадии с присущими ей раздражительностью и быстрой утомляемостью. Затем следует вторая - психосоматическая стадия — с многообразными вегетативными явлениями и функциональными соматическими расстройствами. Трехстадийное течение идет параллельно с декомпенсацией вегетативной нервной системы. «Реактивная депрессия» - тоскливое состояние, развивающееся непосредственно вслед за каким-либо событием, которое потрясло человека. Реакция в таких случаях понятна, в нее можно вчувствоваться, она не выходит за определенные границы. Депрессивное содержание концентрируется преимущественно вокруг этого события, и расстройство исчезает, если это событие отступает на задний план или преодолевается. Как показал А.Д. Зурабашвили [22, с.

92] в феноменологии реактивных депрессий важная роль принадлежит эмоции сожаления. При этом выделяется четыре формы эмоции сожаления, имеющей важное прогностическое и терапевтическое значение: 1) сожаление как творческий возвышающий комплекс («могло быть лучше, выше»); 2) сожаление с чувством досады («почему пропустил, потерял, упустил?»); 3) сожаление, как горечь невозместимой утраты; 4) сожаление с угрызением совести.

Н.В. Вербенко и В.А. Вербенко [16, с. 156] показали на этнических группах Крыма, что депрессивные расстройства имеют этноспецифические особенности. Для славян характерны депрессивные состояния с преобладанием идей самообвинения и апатической симптоматики, относительно более длительным течением, плавным выходом из болезни. В этих этносах чаще встречаются дистимии, требующей длительной терапии. Крымские татары демонстрируют наибольшее число соматизированных и соматоформных симптомов, при отсутствии собственно аффективных нарушений. У армян и греков наибольшей выраженности достигает агитация и тревога с ангедонией. Бурному началу депрессии соответствует быстрое выздоровление. Длительно сохраняются колебания настроения, не достигающие уровня депрессивного синдрома. Представители еврейского этноса в наибольшей степени подвержены суточным колебаниям настроения с нарушениями сна и наиболее тягостными состояниями в предутренние часы.

Таким образом, современная конвенциональная диагностика психических и поведенческих расстройств на основе синдромов и критериев, принятая в МКБ-10 и DSM-IV и связанная с такой диагностикой лечебная практика, приводит к углублению кризиса в психиатрии. Это в значительной мере опосредовано философско-методологическими аспектами психиатрии - преобладанием парадигмы прагматизма и неопозитивизма. Феноменологически-антропологическое направление философии могло бы внести конструктивный вклад в развитие общей психопатологии и сделать психиатрию более информативной медицинской наукой, а психиатрическую практику более эффективной. Выход из кризиса психиатрии представляется не только в совершенствовании этой клинической дисциплины, но и в углубленном изучении философско-методологических аспектов психиатрии.

Список литературы

1. American Psychiatric Association Diagnostic and statistical manual of mental disorders, 4th ed. Washington: APA, 1994.
2. ВОЗ. Доклад о состоянии здравоохранения в мире 2001. Психическое здоровье: новое понимание, новая надежда. - М.: Весь Мир. - 215 с. Meltzer H., Gill B., Petticrew M, Hinds K. The prevalence of psychiatric morbidity among adults living in private households. London: HMSO, 1995. (OPCS surveys of psychiatric morbidity in Great Britain, report No 1.)
3. Charlton B.G. Psychopharmacology and the human condition // J. R. Soc. Med. - 1998. - №91. - P.699-701.
4. Faulkner A., Thomas P. User-led research and evidence-based medicine // Brit. J. Psychiatry. - 2002. - №180.-P. 1-3.
5. Kelly B.D. Globalization and psychiatry // Advances in Psychiatric Treatment. - 2003.-№9. -P.464-474.

6. Torrey E.F. *Surviving Schizophrenia*. - New York: Harper-Collins, 2001.
7. Савенко Ю.С. Наследие Крепелина и Фрейда в современной психиатрии: приобретения и издержки // Независимый психиатрический журнал. - 8 с. (<http://www.npar.ru/journal/2006/2/foerritage.php>)
8. Краус А. Вклад феноменологически-антропологического подхода в диагностику и классификацию в психиатрии // Независимый психиатрический журнал. - 11 с. (<http://www.npar.ru/journal/2006/1/krauss.php>)
9. Stroker E. *Husserl's Idea of Phenomenology as the Foundational Theory of Science* // Elisabeth Stroker *The Husserlian Foundations of Science*. - Washington University Press of America, 1987.
10. Гуссерль Э. Феноменологическая психология. Амстердамские доклады / Пер. с нем. А.В. Денежкина (по изданию *Husserliana*, Bd.9, Haag: Nijhoff, 1962), ред перевода В.И.Молчанова и Г.Г.Амелина.
11. Яспере К. *Общая психопатология*. Пер. с нем. - М.: Практика, 1997. - 1056 с.
12. Яспере К. Феноменологическое направление исследования в психопатологии // Собрание сочинений по психопатологии в 2 т. Т. 2. - М.: Издательский центр «Академия»: СПб.: «Белый кролик», 1996. - С. 91-111.
13. Ткаченко А.А. Карл Яспере и феноменологический поворот в психиатрии. - 4 с. (<file:///C:/DOCUME~1/UNICOR~1/UNILOCAL~1/>)
14. Бисвангер Л. *Бытие-в-мире*. Избранные статьи. Пер. с англ. - М. - СПб.: КСП- Ювента - Ленато, 1999. - 300 с.
15. Вербенко Н.В. *Очерки этнической психиатрии* / Под ред. проф. В.П. Самохвалова. Приложение к «Таврическому журналу психиатрии». - Симферополь: ДОЛЯ, 2007. - 240 с.
16. Кайльхольц П. Фармакотерапия при депрессивном синдроме // Депрессии. Вопросы клиники, психопатологии, терапии. Доклады, представленные на симпозиуме, проходившем 10-12 сентября 1970 г. в г. Москве. - М.-Базель, 1970. - С. 117- 128.
17. Тиганов А.С. Эндогенные депрессии: вопросы классификации и систематики // Депрессии и коморбидные расстройства / Под ред. проф. А.Б.Смулевича. - М.: НИЦПЗ РАМН, 1997. - С. 12-26.
18. Психопатология депрессий (к построению типологической модели) / А.Б. Смулевич, Э.Б. Дубницкая, А.Ш. Тхоетов и др. // Депрессии и коморбидные расстройства / Под ред. проф. А.Б.Смулевича. - М.: НИЦПЗ РАМН, 1997. - С.28- 53.
19. Курт Шнайдер. *Клиническая психопатология*. 14-е, неизмененное издание с комментариями Герда Хубера и Гизель Гросс. Пер. с нем. - К. Сфера, 1999.-236 с.
20. Смулевич А.Б. Психопатология и клиника депрессий, развивающихся при шизофрении // Психиатрия и психофармакотерапия. - 2003. - Т5, № 5. - 6 с.
21. Зурабашвили А.Д. Теоретические вопросы психопатологии депрессий // Депрессии. Вопросы клиники, психопатологии, терапии. Доклады, представленные на симпозиуме, проходившем 10-12 сентября 1970 г. в г. Москве. -М.-Базель, 1970.-С. 91-96.

У статті аналізуються методологічні обставини, що пов'язані з кризою в сучасній психіатрії. Можливість подолання кризи автори бачать у переході від позитивістської і прагматистської до феноменологічної настанови у медичній антропології.

Ключові слова: шизофренія, діагноз, феноменологія.

In the article authors analyzed the methodological circumstances connected to crisis in modern psychiatry. Overcoming of crisis authors see an opportunity in transition from positivistic to phenomenological to installations in medical anthropology.

Key words: *schizophrenia, diagnosis, phenomenology.*

Поступило в редакцію 11.09.2007

УДК 130.2: 572.026

ФОРМИРОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА ПОГРАНИЧЬЯ: МАРГИНАЛИЗАЦИЯ, ИНТЕГРАЦИЯ, АНДРОГИНИЗАЦИЯ

В.М. Кочан

В статье исследуются процессы культурно-антропологических трансформаций в зонах культурного пограничья. Обосновывается возможность изучения «человека пограничья» как особого культурно-антропологического феномена. Проводится типология вариантов формирования человека пограничья.

Ключевые слова: пограничье, культура, маргинализация, интеграция, андрогинизация.

В современных гуманитарных исследованиях все большее место начинает занимать изучение пограничья как интегрального социокультурного феномена [1]. В условиях интенсивного социокультурного взаимодействия, свойственного современной культуре, все большую роль в ней начинают приобретать социокультурные пространства, находящиеся на пересечении культурных и цивилизационных границ. Это стало причиной того, что исследование социокультурных характеристик пограничья приобрело особо актуальное значение.

Изначальный смысл термина «пограничье» в социокультурном контексте – это некое пространство, где происходит пересечение, продуктивное взаимодействие, наложение друг на друга различных культур [2, с.22]. Но исследователи данного социокультурного феномена, концентрируя свое внимание на формировании новых социальных и культурных форм и практик в условиях интенсивного культурного и цивилизационного обмена, нередко забывают о том, что творцом всех этих форм и практик является человек, заброшенный в данные социокультурные условия.

Культуру нередко понимают как то, что создано человеком. Поэтому социокультурные формы и практик пограничья также есть результат деятельности людей в специфических социальных, культурных, политических условиях. Иными словами пограничье есть не только социокультурный, но и социально-антропологический феномен. Такое понимание сущности феномена пограничья использует, например, О. Мартинец. В результате исследований социокультурных взаимодействий в районе американо-мексиканской границы для анализа культурно-антропологической составляющей пограничья он предложил использовать категорию «приграничные люди», которая означает сообщество, социокультурные характеристики которого конституированы имеющейся государственной границей, разделяющей два общества и две культуры [3]. Но нельзя не признать, что на формирование человека пограничья оказывают влияние не только государственные, но и культурные и этнические границы.

Все это обуславливает актуальность исследования не просто феномена пограничья, его социокультурной специфики, а человека в ситуации пограничья, раскрытия форм человеческой деятельности, специфики его сознания.

сформированного в культурном пограничьи, то есть в условиях интенсивного социокультурного взаимодействия и обмена. Задачей нашего исследования является анализ антропологической составляющей культуры пограничья.

Ситуация пограничья это в первую очередь интенсивное взаимодействие с иными культурами. Согласно теории межкультурных коммуникаций во взаимодействии индивида с иной культурой возможна реализация четырех основных стратегий трансформации комплекса его социокультурных качеств (аккультурация): ассимиляция, сепарация, маргинализация и интеграция [4., с.205-206]. Ассимиляция представляет собой вариант аккультурации, при котором происходит полная идентификация с новой культурой при отрицании старой. Сепарация означает отрицание иной культуры при сохранении своих социокультурных особенностей. Маргинализация означает утрату исходных культурных качеств и необретение нового социокультурного багажа, чуждость как для исходной, так и для новой культуры. Интеграция, как наиболее предпочтительная стратегия, характеризуется идентификацией как со старой, так и с новой культурами.

Если применить эти стратегии для анализа формирования социокультурной идентичности человека пограничья, то окажется, что ни ассимиляция, ни сепарация не соответствуют исходному определению пограничья как социокультурного феномена. Это связано с тем, что достижение как результата ассимиляции (утрата культуры), так и сепарации (изоляция) не соответствует общей стратегеме культурного взаимодействия – в обоих случаях ситуация пограничья исчезает. Маргинализация и интеграция как стратегии требуют дополнительного анализа.

Вывод о маргинальности как существенной черты человека пограничья лежит на поверхности. Действительно, понятие маргинальности, феномен маргинального человека были разработаны Р. Парком именно для анализа культурного взаимодействия. В его теории маргинальный человек предстает как иммигрант, полукровка, живущий «в двух мирах». Исходным условием возникновения маргинала, с точки зрения Р. Парка является конфликт культур, вызывающий дезорганизацию индивидуальной структуры опыта, нестабильность и разрушение целостности личности человека принадлежащего одновременно к конфликтующим культурам. «Без сомнения, - отмечает Р. Парк – периоды перехода и кризиса в жизни большинства из нас сравнимы с теми, которые переживает иммигрант, когда он покидает родину, чтобы искать фортуны в чужой стране. Но в случае маргинального человека период кризиса относительно непрерывный. В результате он имеет тенденцию превращаться в тип личности» [5, 355-356].

В дальнейшем концепция маргинального человека разрабатывалась Э. Стоунквистом, который с помощью данного понятия также как и Р. Парк характеризует социального субъекта, участвующего в культурном конфликте. Маргинальным человеком, согласно Э. Стоунквисту, становится индивид, находящийся на краю нескольких культур, но не принадлежащий ни одной из них, это «личность, которая... оказывается на периферии каждой из культур и не является членом ни той, ни другой» [6, 100]. Средой, в которой формируется маргинальный человек, оказывается культурное пространство, где две культуры

переплетаются, и где осваивающая пространство культура комбинирует, объединяет особенности обеих. Маргинальный человек находится в центре этого переплетения.

Сложившееся в социокультурных исследованиях содержание понятия «маргинальный человек» указывает нам, что его нельзя полностью применять к ситуации культурного пограничья. Маргинальность - это ситуация дезадаптации, неприспособленности индивида, действующего на грани двух культур. Человек пограничья, поскольку он представляет сложившуюся констелляцию культурных элементов, наоборот вырабатывает новый адаптивный комплекс к ситуации культурного пограничья.

Маргинальность подразумевает наличие кризиса идентичности или хотя бы его элементов. Говорить о том, что человеку, комплексу идентификаций которого определяется культурными характеристиками и социальными взаимодействиями пограничья, изначально присущ кризис идентичности как минимум не корректно. Кризис вообще – это состояние перехода, понятие кризиса идентичности возникло и стало применяться в социальном и психологическом знании именно для описания переходных состояний в психике индивида или коллективном сознании социальных общностей [7, с.135]. Но пограничье - это устоявшийся культурный и социальный феномен, соответственно, идентичность человека пограничья – это не кризисное состояние, а комплекс идентификаций, отличный от аналогичных комплексов у индивидов, полностью принадлежащих к какой-то одной из граничащих и взаимодействующих культур.

Вместе с тем, нельзя не признать, что маргинализация – это один из процессов формирования человека пограничья. В ситуации формирования нового пограничья, когда изменяется культурный базис, возникают новые межкультурные взаимодействия и коммуникации, которые становятся причиной определенного культурного шока, сознание и поведение людей, населяющих соответствующие регионы, может приобрести черты маргинальности. Это возможно и в том случае, когда в регионе старого пограничья резко изменяется социокультурная ситуация, появляются новые взаимодействия, трансформируются отношения между центром и периферийными регионами.

Таким образом, феномен маргинального человека не является доминирующим социокультурным типом культуры пограничья, ее модальной личностью, настолько, насколько не соответствуют друг другу ситуации разложения на части и формирования целого из частей. Однако маргинализация – это один из социокультурных процессов, формирующих человека пограничья, и в определенных ситуациях этот процесс может играть значительную роль. В качестве примера маргинализации в культуре пограничья можно привести ситуацию формирования новых границ на постсоветском пространстве. Жители приграничных территорий бывших советских республик внезапно попали в неблагоприятную ситуацию разрыва социальных взаимодействий, складывающихся десятилетиями. На новых приграничных территориях постсоветских государств, как правило, наиболее значительными оказались последствия экономического кризиса, кроме того новые границы нарушили культурные и экономические связи, появился целый ряд проблем, связанных с традиционными видами деятельности

приграничных жителей [8]. Все это обусловило проблемы с формированием новой идентичности и, как следствие, процессы маргинализации.

Противоположной стратегией в ситуации межкультурного взаимодействия выступает интеграция, которая, как указывалось выше, представляет собой объединение различных культурных черт в единый комплекс. В процессе интеграции сочетание элементов различных культур представляет лишь исходный базис, на основании которого создается новый комплекс социокультурных качеств. В этом смысле интеграция – процесс противоположный маргинализации. Если маргинал не принадлежит по настоящему ни к одной из культур, то результатом интеграции является органическое сочетание, адаптация элементов взаимодействующих культур к сложившимся условиям, выработка новой идентичности.

В условиях культуры пограничья интеграция будет представлять собой процесс формирования новой социокультурной среды на основе межкультурного взаимодействия а возможно и в перспективе – новой культуры. Это процесс трансформации как наличных социокультурных институтов, ценностно-нормативных комплексов, так и заимствованных. Таким образом, процесс интеграция – это появление носителей новых культурных качеств, несводимых к сумме исходных элементов. Примером такого рода процесса можно считать формирование эллинистической культуры на Ближнем Востоке, прежде всего в зоне наиболее сильных контактов – в Сирии, являвшейся своеобразным пограничьем между античной, египетской, месопотамской и иранской культурой. Результатом интеграции можно считать и украинскую культуру, в рамках которой синтезированы элементы культуры леса и степи, а примером человека пограничья, который интегрировал в себе элементы разных культур и создал новое культурное качество является запорожский казак.

Интеграция и маргинализация являются противоположными полюсами единого континуума вариантов результатов межкультурного взаимодействия в ситуации пограничья. В этом смысле интеграция и маргинализация есть процессы определенного отрицания культуры пограничья. Маргинал – не желает вписываться в ситуацию межкультурного взаимодействия. Человек, выбравший (осознано или неосознанно) стратегию интеграции различных культур, постепенно преодолевает пограничность и формирует новую самостоятельную социокультурную среду.

В условиях, когда есть в наличии противоположные модели социокультурных процессов, неизбежно должны существовать промежуточные модели и сценарии. Поскольку и маргинализация и интеграция являются противоположными процессами формирования человека пограничья и встречаются не очень часто, процесс промежуточного типа должен идти несколько иначе.

В качестве процесса формирования человека пограничья мы предлагаем модель культурной андрогинизации. Как известно в древнегреческой мифологии и философии (Платон) андрогин - это метафорическое существо, психическая персонификация, в которой мужское и женское начала удерживаются в сознательном равновесии. В образе андрогина, в отличие от нераздельного и нерасчленимого гермафродита, принципы мужского и женского сочетаются без

слияния их характерных свойств [9]. То есть андрогин - это и не интегрированная сущность, и не маргинализованная разделенность.

Под андрогинизацией Е. В. Середкина понимает вынужденное или добровольное наложение различных культурных матриц, в результате чего возникают новые интерпретации новых структур реальности, которые носят ярко выраженный транснациональный, кросскультурный характер [10, с.179]. Данная модель используется для анализа взаимопроникновения восточных и западных культур в различных пропорциях и соотношениях, на основе которого формируется своеобразный восточно-западный синтез, сохраняющий основы как западной, так и восточной культуры.

Для анализа формирования человека пограничья модель культурной андрогинизации представляет собой описание ситуации, когда в одном субъекте совмещаются элементы различных культур, что позволяет их носителю продуктивно взаимодействовать в социокультурной среде, формирующейся на стыке различных культур и обществ и включающей в себя в различных пропорциях институциональные, аксиологические, нормативные, поведенческие культурные элементы разного происхождения. Модель культурной андрогинизации занимает промежуточное положение между маргинализацией и интеграцией. Социокультурный антропотип, сформировавшийся в результате реализации данной модели межкультурного взаимодействия в рамках культуры пограничья – это не маргинал, который не принадлежит ни одной из взаимодействующих культур и не представитель социокультурной общности, сформировавшийся на основе такого взаимодействия как самодостаточный культурный феномен

Примером культурной андрогинизации могут служить результаты византийско-тюркского культурного взаимодействия в Анатолии в XIV-XV вв. Наиболее яркий пример – двуименность представителей династии Великих Комнинов в Трапезундской империи, многие из которых имели как греческое, так и тюркское имя [11, с.215-216]. С учетом, того, что греческое имя давалось при крещении, то есть имело сакральный характер, принятие и использование тюркского имени представителями правящей династии, которые властвовали как над грекоязычным населением, так и над некоторыми тюркскими племенами имело важный символический смысл объединения граничащих культур. Билингвизм в пограничье соседствующих этнокультурных общностей это достаточно типичный пример андрогинизации. В этом смысле культурная андрогинизация есть обогащение культурного багажа человека пограничья, процесс при котором, по словам В. Н. Топорова, происходит обмен экстенсивного пространства культуры на интенсивное [14, с.144]. Другой пример андрогинизации в культурном пограничье – секта алавитов в Сирии, члены которой, являясь мусульманами, одновременно почитают Христа и апостолов, читают Евангелия, празднуют Рождество и Пасху, причащаются хлебом и вином. Эта секта сложилась в IX-X вв. в северных районах Сирии на границах тогда еще христианской Киликии и мусульманской Сирии [13, с.87-88].

Различие в воздействии этих процессов на формирование человека пограничья обнаруживается при сравнении особенностей идентичностей. Для

маргинализированного человека характерна кризисная идентичность, неспособность полноценно идентифицировать себя ни с одной из культур. Процесс интеграции означает, в том числе, и выработку новой идентичности, несводимой к исходным. Андрогинизация означает обогащение имеющейся идентичности новыми идентификациями и соответствующими оценочными и эмоциональными составляющими.

В заключении необходимо отметить, что выделенные процессы формирования человека пограничья - это идеальные типы, чистые случаи, фиксированные точки в континуальном пространстве социокультурных феноменов, относящихся к процессам межкультурного взаимодействия. В реальной социокультурной ситуации возможно сочетание этих типов. Поскольку социальные и культурные взаимодействия чрезвычайно разнообразны и охватывают сферы политики, экономики, права, искусства, повседневности, то в каждом из этих аспектов возможно параллельная реализация различных социокультурных процессов формирования человека пограничья.

Список литературы

1. После империи: исследования восточноевропейского пограничья: Сб. статей / Под ред. И Бобкова, С. Наумовой, П. Терешковича. – Вильнюс: ENU-international. 2005. – 204 с.
2. Шестакова К. Ю. Актуальні проблеми польсько-українського прикордоння в дослідженнях польських соціологів (90-ті роки ХХ століття) // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Соціологія. Психологія. Педагогіка. Вип. 17-18. – 2003. – С.22-25.
3. Martínez O. Border People: Life and Society in the U.S. – Mexico Border. Tucson: The University of Arizona, 1998.
4. Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию: Учебное пособие. – М.: Ключ-С, 1999. – С. 205-206
5. Парк Р. Человеческая миграция и маргинальный человек // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11. Социология. – М.: ИНИОН, 1998. – №3. – 250 с.
6. Стоунквист Э. Маргинальный человек. Исследование личности и культурного конфликта // Современная зарубежная этнопсихология. Реферативный сборник. – М.: ИНИОН, 1979. – С.90-112.
7. Антонова Н.В. Проблема личностной идентичности в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии // Вопросы психологии. – 1996 - №1. – С. 131-143.
8. Кулдин С. Влияние границы на экономическое поведение населения, проживающего на берегу Псковского и Чудского озер // Кочующие границы. Сб. статей по материалам международного семинара (Нарва, 12-16 ноября 1998) / Под ред. О. Бредниковой, В. Воронкова. СПб.: ЦНСИ, 1999. // <http://www.indepsocres.spb.ru/7r.htm>
9. Андрогин // Психологическая энциклопедия // http://mirslivarej.com/content_psy/ANDROGIN-2764.html
10. Середкина Е.В. Путь Востока. Универсализм и партикуляризм в культуре. Материалы VIII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2005. С.178-189
11. Шакуров Р.М. Имя и власть на византийском Понте // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. – М.: Алетейя, 1999. – С.194-234.
12. Топоров В.Н. Из «Русско-персидского» дивана. Русская сказка «Повесть о Ерусламе Лазаревиче» - «Шах-наме» и авестийский «Зам-язат-яшт» (этнокультурная и историческая перспективы) / Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. – М.: Индрик, 1995. – С. 142-144.
13. Саутов В.Н. Алавиты: социально-политические и идейные истоки вероучения // Ближний Восток и современность. - М.: ИИИиБВ, 1995.

Кочан В.М. Формування людини пограниччя: маргіналізація, інтеграція, андрогінізація

В статті досліджуються процеси культурно-антропологічних трансформацій в зонах культурного пограниччя. Обґрунтовується можливість дослідження «людини пограниччя» як особливого культурно-антропологічного феномена. Проводиться типологія варіантів формування людини пограниччя.

Ключові слова: пограниччя, культура, маргіналізація, інтеграція, андрогінізація.

Kochan V.M. Forming of man of borderland: marginalization, integration, androginiization

In the article the the processes of cultural-anthropological transformations in the areas of cultural borderland are explored. Possibility of study of «man of borderland» as the special cultural-anthropological phenomenon is grounded. Typology of variants of forming of man of borderland is conducted.

Keywords: borderland, culture, marginalization, integration, androginiization.

Поступило в редакцію 11.09.2007

УДК 171

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ КАК КОМПОНЕНТ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СИСТЕМЫ

Ю.П. Емельянова

Автор анализирует потенциал саморазвития социокультурных систем с точки зрения качественной социологии (социокультурного подхода).

Ключевые слова: «социокультурная система - СКС»; «личность»; «ответственность»; «человеческий потенциал»; «культура».

Современные общества предстают перед исследователями сложными самоорганизующимися социокультурными системами (СКС), включающими три уровня пространства самоосуществления человека: микро-, мезо- и макроуровень. Изменения в социокультурных системах происходят, прежде всего, благодаря активности социальных субъектов: деятельности индивидов, функционированию социальных групп и общностей (элементов и условий существования системы). С точки зрения социокультурного подхода, культура формирует идентификацию индивида как социального субъекта с соответствующими ценностями, нормами, которые усваиваются в процессе социализации, способствуют формированию личности и решению задач жизнеобеспечения, саморазвития и, в конечном итоге, - воспроизводства всей социокультурной системы [1;3;5;9].

СКС мы понимаем как результат процесса исторического движения, то есть социального, культурного, экономического и политического освоения этносом определенной территории (региона) и становление его (этноса) в процессе такого освоения. На современном этапе функционирования мирового сообщества происходит активное взаимодействие социокультурных систем, сопровождающееся борьбой за лидерство и иногда приводящее к смене одних СКС другими новыми. Уплотнение мировых социальных связей в процессе глобализации приводит к кризисному состоянию мировой цивилизации, вынуждает многие СКС функционировать на пределе системных возможностей (Крым в том числе), приближаясь к точке бифуркации, что предполагает поливариантность и непредсказуемость сценариев дальнейшего их развития. Мы предполагаем, что в процессе диалога и борьбы СКС важную, возможно, решающую роль приобретает сегодня качество субстрата СКС, - в том числе как совокупный показатель социокультурных и личностно-психологических характеристик индивидов. Субстратный критерий является основным, поскольку субстрат выступает как носитель функций, связей и отношений. Качество субстрата можно описывать и анализировать с помощью понятия человеческого потенциала, имея в виду его относительный смысл. В этом смысле понятие отражает уровень цивилизационного и культурного развития индивидов и социальных групп, способствует

формированию оценки способности к саморазвитию социокультурных систем в целом [2, с. 12]. Важность этой составляющей интегральной характеристики СКС как субъекта собственного воспроизводства пока не выходит на первый план в исследованиях в силу использования теории самоорганизации систем - наиболее востребованной современной методологии, не всегда способной анализировать процессы на микроуровне.

Проблему человеческого потенциала изучали многие авторитетные исследователи (Вишневский А.Г., Генисаретский О.И., Келле В.Ж., Носов Н.А., Юдин Б.Г. и др.). Обобщая, в некотором смысле, ряд крупных исследований, Т.И. Заславская утверждает, что этот потенциал, имеющий в своей структуре показатели физического и духовного здоровья индивидов, можно рассматривать как фундамент всех стихийных трансформаций и целевых реформ общества, качественную сторону социетального процесса. Но это самая инерционная из социетальных характеристик. Известно, например, что «характер менталитета, структура ценностей, типы личности сравнительно слабо изменяются на протяжении жизни людей и в значительной мере передаются от поколения к поколению» [2, с. 12].

Анализируя структуру понятия человеческого потенциала, можно приблизиться к решению вопроса о субъектах-творцах новых ценностей (универсалий культуры), культурных программ – движущих сил социокультурных изменений. О том, что такой анализ становится необходимостью, пишет один из ведущих украинских социологов, указывая на то, что и в социокультурном подходе, наиболее близком к качественной методологии, отсутствует пока рефлексия над субъектом социокультурных изменений. [6, с. 15-16]. В качестве развертывания этой мысли предлагается данный материал.

Современная наука утверждает, что история является альтернативной в каждой точке развития, то есть предполагает возможность изменения содержания и вектора движения общества. Это можно интерпретировать так, что в любой момент общественной жизни люди могут, в определенной степени, изменять господствующий нравственный идеал и всю культурную программу в целом. Любой нравственный идеал имеет дуальную оппозицию, двойственный характер: он постепенно выявляется, обнажается, вступает в фазу оппозиции, подталкивая людей к выбору альтернативного образца поведения, акцентируя в каждую новую эпоху определенные качества личности. Современная эпоха, на наш взгляд, требует повышения ответственности личности как важнейшего компонента человеческого потенциала.

Цивилизация усиливает и усложняет воздействие новейших интеллектуальных, информационных и биогенных технологий на все стороны индивидуальной и общественной жизни людей. Кризисное сознание охватывает большие массы людей, указывая на духовное неблагополучие, то есть на изменения в структуре личности. Подобную ситуацию беспомощности человека в условиях кризиса культуры П. А. Флоренский констатировал еще в начале XX века. Кризисное сознание – это, с одной стороны, утрата смыслов, «парение в пустоте», «бездомность», а с другой, – возможность заглянуть в лицо абсолютного, небытия,

смерти, преодолеть состояние страха, выйти к новому мироотношению, которое можно обозначить как этику ответственности [4, 5].

Основными признаками ответственности можно считать верность личности в исполнении обязанностей и ее готовность отвечать за последствия своих действий, точность, пунктуальность. Все это подразумевает честность, справедливость, принципиальность личности. Для реализации названных качеств необходимы развитые эмоциональные черты: способность к сопереживанию, чуткость к чужой боли и радости. Исполнение любой обязанности требует также волевых качеств и усилий: настойчивости, усердия, стойкости, смелости, выдержки.

Социальную типичность личности можно выразить в понятиях экстернатности и интернатности, где первое есть пониженная способность управлять своими делами, сбрасывание ответственности на внешние факторы, что вызывает, как правило, невротические синдромы, чувство подавленности и беспокойности, снижая общую удовлетворенность жизнью. Экстернатным людям свойственны подозрительность, тревожность, депрессивность, агрессивность, конформность, догматизм, авторитарность, беспринципность, цинизм, склонность к обману.

Интернатность - это повышенная способность управлять своими делами, нести за них ответственность, что способствует более стабильному функционированию личности, внушая ей самоуважение, способствуя принятию решений, склоняя к лидерству. При психологических исследованиях отмечается, что при опрашивании как интерналы, так и экстерналы описывают идеального человека очень интернатным, а неидеального – экстернатным. Иначе говоря, некий образец, социальный идеал известен, но на практике его качествами обладают немногие.

Наиболее полно личность характеризуется с точки зрения выполнения социальных или нравственных требований, вызовов среды. Ответственность – ответ вызову среды (природной, социальной), моральный и социальный выбор. В реальной жизни выбор выступает в тесной связи с сугубо практическими вопросами: что делать, как поступить в данной конкретной ситуации и какова мера ответственности субъекта не вообще, а в этом именно случае.

Уже в античное время возникает целый ряд систематически оформленных само- и мироощущений, само- и миропредставлений, свойственных самопротиворечивому моральному сознанию в векторах свободы и ответственности. Жизнь Сократа, Диогена, презрение киников к мнению окружающих – эти проявления античного «индивидуализма» в то же время являются попыткой отстаивания права на поступок, отстаивания ответственности не перед группой людей, а перед человеческой сущью. В Средневековье Фома Аквинский говорит об ответственности человека за свои поступки перед Богом, который заповедан обществу, тем самым раздвигая границы ответственности личности. В философии Гегеля в категории ответственности очерчиваются границы того, до каких пределов человек может отвечать за содеянное, взвешивается способность осуществлять свой долг в конкретных обстоятельствах. Экзистенциальный психоанализ, откликаясь на проблемы человека в ситуации нравственно-психологической растерянности перед «бездной собственным «Я», пришел к постулату о человеческой свободе как абсолютной данности.

Существование человека всегда уникально и в то же время всегда фактично, существование возлагает на себя ответственность за свое присутствие в мире. Это выглядит как стратегема человеческого бытия, как жизненный проект. Реализуя его, человек волен выбирать свой жизненный путь сам, будучи наделен изначальной экзистенциальной свободой. Но, реализуя свой проект, он по-настоящему отвечает только за одно – за ошибку в выборе цели. Персонализм обратил внимание на то, что подлинно творческая сила индивида порождается, в конечном счете, инстинктом и что, следовательно, человек – это арена столкновения духа и порыва. Таким образом, в философии проблема ответственности всегда освещалась в контексте важнейших задач самоосуществления человека как личности и элемента социальной системы.

Можно предположить, что индивид обретает устойчивое моральное «Я» (целостность) лишь после того, как он прочно утверждается в своей мировоззренческой позиции, которая не только не колеблется от меняющихся ситуаций, но даже не зависит от собственной его воли. Способствует ли современное научное знание выработке положительной мировоззренческой позиции, позволяющей смягчать онтологические вопросы? Современная наука приходит к выводу о том, что человек по своей природной сути укоренен в мире неким изначальным образом, а его появление предзадано космической эволюцией. В этом случае существование человека приобретает онтологическую направленность, а индивид представляется чувственно открытым ко всему многообразию мира, к природе и другим людям. Он обладает полнотой свободы, полнотой диапазона творческого, преобразующего действия в мире, но и полнотой ответственности. Трансцендентность бесконечного в этом случае обретает живую плоть, актуализируется здесь и сейчас. При неизменности бытийной сути и миссии человека – он меняется и меняется его мир. С развитием человека шире делается размах его человеческой свободы, глубже – бездна ответственности. Осознание этого может привести к таким изменениям в поведении людей, которые будут созвучны, коэволюционны развитию мира, прежде всего мира человека.

Поведение личности зависит не только от того, как она понимает стоящую перед ней проблему, но и от ее психологической готовности к тому или иному действию. Поведение людей любого возраста в новых для них проблемных ситуациях сильно зависит от наличия у них опыта разрешения аналогичных ситуаций. Субъективные предпосылки осмысления категории ответственности формируются уже в самом начале социализации. Сознание с присущей ему системой норм, ценностных ориентаций, механизмов нравственно-психологической саморегуляции есть феномен социально-культурный и, следовательно, исторический. Общество формирует «общее стремление к внутренней самостоятельности», «внутреннее Я», «внешнюю персональность», а индивид включает все это в систему индивидуальных самооценок и нравственных установок уже в раннем возрасте. В современной социальной реальности мы констатируем «размытость» форм традиционных (семья) и новых институтов на всех этапах социализации, а значит должны признать и факт уменьшения распространенности чувства ответственности. Отметим также, что структура любых сложных явлений, а

к ним, безусловно, относится личность, представляет собой совокупность, иерархию и определенное взаимодействие различных элементов. Любая структура обладает определенной устойчивостью и в то же время подвержена различным изменениям – прогресс и регресс – вплоть до распада, который характеризуется понятием деструкции.

Для структуры и функции характерна глубокая общность и динамическая взаимосвязь. С одной стороны, их диалектическое единство нужно понимать как возможность рассмотрения структуры в качестве результата функционирования отдельных ее частей, а функционирующие отдельные структуры как возникновение нового структурного образования. С другой же стороны, взаимосвязь структуры и функции заключается в том, что структура, не функционирующая как целостное образование, не может рассматриваться как структура с точки зрения данного уровня развития материи точно так же, как не может быть функции на этом уровне без существования структур.

В случае с ответственностью мы можем говорить о том же механизме: в тоталитарной системе функция социальной ответственности не в полной мере востребована, она отмирает, замещается, нарушая указанную выше структурно-функциональную взаимозависимость.

Связь структуры и функции гибка и подвижна вообще, но еще более гибка и подвижна она в человеческом обществе, где необыкновенной сложности всевозможных социальных структур соответствует столь же необыкновенная сложность различных функций и наоборот. Из этого вытекают следствия, имеющие как теоретическое значение, так и большое практическое применение. Так, например, становится ясно, что только при оптимальной структуре личности, социальной группы или общества в целом можно рассчитывать на оптимальную деятельность, соответствующую задачам общественного развития. В то же время, лишь оптимальная эффективность деятельности свидетельствует об оптимальной структуре, в том числе и личности. Наблюдая неэффективное функционирование социокультурной системы, необходимо анализировать и структурно-качественное состояние субстратной составляющей, важнейшие компоненты которой очерчены в понятии человеческого потенциала. Социокультурная система может преодолевать тенденцию снижения человеческого потенциала, т.е. укреплять жизнеспособность общества, поддерживая распространение ценностей самостоятельности и ответственности.

Имеют ли эти вопросы специфическое звучание в Украине?

Украина, как и другие страны Восточной Европы, восстанавливая утраченное, в определенной степени, историческое самосознание, адаптируется к ценностям постиндустриальной западноевропейской цивилизации. Произошедшие общественно-политические перемены не породили новых взглядов на мир и новых идеалов: общественное сознание обращается либо к досоциалистическому прошлому, либо к пройденному Западом пути модернизации, что дает возможность определить ситуацию как «наверстывающую революцию» (Ю. Хабермас). Нарушилась устойчивая картина мира, которая обеспечивала существование, появилось ощущение апокалипсиса. Медленно, противоречиво складывается новая

модель социального, с его новой структурой, качествами, по-новому формируется иерархия качеств личности. В процессе самоинтеграции личности, в сложнейшем противоречивом единстве разворачиваются две тенденции: осмысление индивидуальной судьбы и поиск новых или утраченных социальных поведенческих моделей. Социологические исследования 2003 г. выявили, что в основе массового сознания населения современной Украины преобладают настроения восточно-славянской обособленности, национального изоляционизма и ксенофобии при ориентации на архаично-традиционалистские и консервативные ценности [8, 12]. Консервативное сознание привлекает большие группы населения, которые противятся глобальному универсализму жизни. Консерватизм религиозен, его мораль авторитарна, а формирующаяся нравственность постмодерна отрицает наличие авторитета. Нарастающий плюрализм пугает консерватора, и он ищет способ избежать опасности индивидуальной ответственности. В значительной мере это противоречие и определяет достаточно низкие темпы формирования, развития и консолидации всей социально-культурной системы относительно задач, предъявляемых временем. Результаты исследования, проведенного среди студентов, показывают, что нынешняя студенческая молодежь уверенно ставит такое качество личности как ответственность на первое место [7]. Такой результат показывает на некоторые перспективные изменения в социокультурных характеристиках типов личностей граждан Украины. В условиях драматизма и усложнения социокультурных процессов в Украине значимость феномена ответственности определяет как потребности, так и перспективы его дальнейшего исследования.

Список литературы

1. Ахиезер А.С. Философские основы социокультурной теории и методологии//Вопросы философии. – 2000. - №9. С. 29-45.
2. Заславская Т.И. Человеческий потенциал в современном трансформационном процессе//Общественные науки и современность. 2005. № 3. С. 5-16.
3. Крапивенский С.Э. Социокультурная детерминанта исторического процесса//ОНС. 1997. - № 4. С. 134-142.
4. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. - Симферополь: СОНАТ, 2001. - 264 с.
5. Лапин Н.И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры//Социс. - 2000. - № 7. С. 3-12.
6. Максв С.А. Теоретические проблемы изучения социальной структуры//Проблеми розвитку соціологічної теорії. Теоретичні проблеми змін соціальної структури українського суспільства. Наукові доповіді і повідомлення II Всеукраїнської соціологічної конференції. – К., 2002. С. 21-31.
7. Україна - 2002. Моніторинг соціальних змін /За ред. В. Ворони, М. Шульги. – К.: Інститут соціології ІАН України. 2002.
8. Українське суспільство – 2003. Соціологічний моніторинг. – К., 2003.
9. Черныш Н., Ровенчак О. Социокультурный подход в социогуманитарных науках: обмен смыслами//Социология: теория, методы, маркетинг. – 2005. - №. 4. С. 92-103.

Емельянова Ю.П. Відповідальність як компонент людського потенціалу соціокультурних систем

Автор аналізує потенціал саморозвитку соціокультурних систем з точки зору якісної соціології (соціокультурного підходу).

Ключові слова: соціокультурна система – СКС, персона, відповідальність, "людський потенціал, культура.

Emelyanova U.P. Person's responsibility as a component of human potentials in social-cultural system

Author analyzes the potential of self-development of social-cultural system from the point of view of sociology of quality (socio-cultural approach).

Keywords: social – cultural system, person, responsibility, human potential, culture.

Поступило в редакцію 11.09.2007

УДК 161.2

ФЕНОМЕН "ОТЧУЖДЕНИЯ" ЧЕЛОВЕКА В ЭКОНОМИЧЕСКИХ ОРГАНИЗАЦИЯХ

Л.С. Иванова

В статье рассматриваются вопросы, связанные с отчуждением человека в экономических организациях. Приводится краткий обзор работ, посвященных этому философско-психологическому феномену. Применяется инструментарий интервальной антропологии для понимания его многопланового содержания. Делается вывод о проблематичности преодоления феномена "отчуждения" в экономических организациях в условиях существующей парадигмы максимизации прибыли.

Ключевые слова: философская антропология, интервальная антропология, экономическая организация, феномен "отчуждение", снятие.

Труд является одним из важнейших родовых признаков человека, поэтому человек немислим вне общественного производства. В то же время философы давно обратили внимание на то, что результаты и продукты трудовой деятельности людей превращаются в независимую силу, доминирующую над своими творцами и подавляющую их. Этот феномен, получивший название "отчуждение", продолжает привлекать внимание ученых, несмотря на то, что оно занимает видное место в философии не одно столетие. Это связано с тем, что в настоящее время все острее ощущается опасность со стороны чуждых, выходящих из-под контроля сил, вызванных глобальным кризисом техногенной цивилизации. Кроме того, отношение к человеку в экономических организациях как к производственному ресурсу, выдвигает становящейся все более актуальной антропологическую проблему снятия, преодоления отчуждения путем гуманизации субъект-субъектных отношений. Указанные проблемы требуют своего теоретического и практического разрешения.

Целью настоящей статьи является философско-антропологический анализ феномена отчуждения в экономических организациях и путей его преодоления (снятия).

Одним из ключевых категорий в философии вообще, и философской антропологии, в частности, является понятия "отчуждение". Сложность смысла категории "отчуждение" связана с тем, что этот термин охватывает разные явления человеческого бытия. Его содержание выявляется в ответе на вопрос "отчуждение от чего"? Философы рассматривали различные формы отчуждения, например, отчуждение от Бога, отчуждение от природы, от общества, от социальных и политических институтов, от собственности, от работы и его результатов, в конечном счете, от себя самого. В самом общем определении, отчуждение – это крайняя форма социального перерождения человека, потеря им своей родовой сущности [1, с. 205]. В интервале субъект-субъектных отношений в экономических

организациях отчуждение рассматривается как философская категория для обозначения общественного процесса, в рамках которого происходит преобразование результатов и продуктов деятельности людей в независимую силу, которая становится выше своих творцов и которая подавляет их.

Гегель впервые в мировой философии отметил, что в основе феномена "отчуждение" лежит отчужденная деятельная сущность личности. Раб, по Гегелю, был рабом потому, что весь объем его деятельности был отчуждаем господину. В концепции отчуждения К. Маркса, в центре которого был анализ феномена отчуждения труда, была сделана попытка отделить отчуждение человеческих сил от процессов их обобществления и объективации. Маркс рассматривал отчуждение как присвоение одними людьми сил, средств и результатов деятельности других, т.е. отчуждение трактовалось как продукт определенного общественного отношения - отношения собственности [2, с.120]. По Марксу, каждый человек отчужден от другого и от человеческой сущности тем более, чем выше уровень эксплуатации работы в данном обществе. Со временем эта идея была вульгаризирована адептами марксизма-ленинизма, которые редуцировали понимание собственности к объему еще не присвоенного вещественного богатства других, а преодоление отчуждения стали связывать с ликвидацией института частной собственности с помощью увлечения власти люмпенизированными слоями населения.

Размышляя над философскими идеями К. Маркса Э. Фромм писал: "Следует отметить сразу, что это расхожее представление о Марксовом "материализме" совершенно ошибочно. Цель Маркса состояла в духовной эмансипации человека, в освобождении его от уз экономической зависимости, в восстановлении его личностной целостности, которая должна была помочь ему отыскать пути к единению с природой и другими людьми. Философия Маркса на нерелигиозном языке обозначала новый радикальный шаг вперед по пути пророческого мессианства, нацеленного на полное осуществление индивидуализма, то есть той цели, которой руководствовалось все западное общественное мышление со времен Возрождения и Реформации и до середины XIX века" [3, с. 375].

Глобализация экономических отношений, отсутствие полноценной экономической демократии, создание рыночной парадигмы, способствующей преобладанию "человека потребляющего" над "человеком производящим" с особой выводит на первый план значение личностных форм бытия людей, их самореализацию и развитие, а также важность преодоления "самоотчуждения" человека. Так, Хайдеггер считал, что то обстоятельство, когда человек познается как "властитель сущего", а не как "пастырь бытия" является главной причиной того, что бездомность и отчужденность становятся мировой судьбой. По Хайдеггеру происходит "растворение" человека в мире, в результате чего на первый план выходит проблема актуализации потаенных, тайных горизонтов и возможностей бытия людей [4].

Возможно точнее всех отношение различных экономических учений к человеку на начальной стадии индустриального века, выразил Веблен Т., который писал: "Во всех имеющихся формулировках экономической теории, идущих от английских экономистов или от экономистов континентальной Европы, человеческий материал

как предмет исследования осмысливается в гедонистических терминах, то есть как пассивная, по сути инертная, неизменная человеческая природа... " [5, с. 222].

Присутствие человека в интервале социально-экономических отношений приводит к мысли, что феномен отчуждения пронизывает и область межличностных отношений. Феномен отчуждения отрицательно сказывается не только на стойкости организации к влиянию внешней среды, но и снижает человеческие потенциалы работника, превращая его в определенной мере к рыночному статусу простого объекта, разновидности производственного ресурса. Н.А. Бердяев высказывался еще резче: "...отчуждение, экстериоризация, исторжение извне духовной природы человека означает рабство человека. Экономическое рабство человека, бесспорно, означает отчуждение человеческой природы и превращения человека в вещь" [6, с. 67].

В современных экономических организациях четко прослеживаются различные формы отчуждения, например, такие, как равнодушие к целям организации, усталость от трудового процесса, стремление только к материальной выгоде и другие. Вследствие этих факторов заинтересованность работников в результате своей работы резко снижается, что в свою очередь негативно влияет на организационный потенциал социально-технической системы и приводит к падению производительности труда в целом. Э. Фромм отмечал: "Под отчуждением понимается такой способ восприятия, при котором человек ощущает себя как что-то далекое. Он становится как бы отстраненным от самого себя. Он не чувствует себя центром своего мира, двигателем своих собственных действий, напротив, он находится во власти своих поступков и их последствий, подчиняется или даже поклоняется им. Отчужденный человек утратил связь с самим собою, как и со всеми другими людьми. Он воспринимает себя, равно как и других, подобно тому, как воспринимают вещи – с помощью чувств и здравого смысла, но в то же время без продуктивной связи с самим собой и внешним миром" [7, с. 235].

Некоторые экономисты видят сущность понятия "отчуждение труда" с точки зрения трудовых отношений в соединении с отношениями собственности в следующих формах [8, с. 29]:

- обособление от производителя объективных моментов работы – средств производства и земли;
- соединение работы со средствами производства через систему найма или другую форму экономического или внеэкономического принуждения;
- принудительное вытеснение производителя из процесса работы как единого источника к жизни, проявлением которой есть безработица;
- негативное влияние разделения труда на развитие личности;
- отчужденное отношение производителя к работе и ее продукту;
- обособление от производителя продукта его труда, потеря права собственности на этот продукт.

Еще более конкретно указывает на факторы отчуждения работника от интересов предприятия российский экономист Е. Торкановский, среди которых он называет следующие [9, с. 59]:

– потеря четкой системы нормирования работы и оценки трудовых показателей и результатов работы, системы стимулирования за достижение наилучших показателей работы;

- несовершенство системы распределительных отношений;
- отстранение работника от участия в управленческом процессе;
- обедненность содержательности работы, ее монотонность, однообразие;
- неблагоприятный психологический "климат" на предприятии.

существование несправедливой (по мнению работника) системы льгот, конфронтация в отношениях между трудовым коллективом и администрацией и др.

Подытоживая эти и прочие подходы к раскрытию смысла понятие "отчуждение от труда", украинский экономист Д.П. Богиня подчеркивает: "отчуждение работника от труда – это, обусловленная определенными объективными социально-экономическими условиями потеря работником интереса к трудовой деятельности, которая перестала быть эффективным средством удовлетворения его потребностей". Исследователь высказывает значительную для философского осмысления мысль: "...отчуждение от труда разрушает объединение субъекта и объекта труда, гармоническую целостность трудовой деятельности и жизни человека" [10]. Именно здесь происходит совместное существование человека в глобальном смысле (в мире вообще) и локальном (в том или другом интервале бытия) как на это указывал Ф.В. Лазарев [11, с. 70]. Ф.В. Лазарев видит следствия отчуждения человека в следующем: "Отчуждение, которое выталкивает человека в ненастоящий мир бытия, неминуемо ведет к тому, что он становится жертвой анонимных сил и механизмов, проявляет склонность к невротическому обращению, к соучастию в массовых истериях и в современных виртуальных мистериях, в которых новые идолопоклонники удовлетворяются суррогатом человеческого общения" [11, с.72].

По мнению Э. Фромма феномен отчуждения охватывает и управленческую элиту: "Нынешняя управленческая элита также отличается от старой вот чем: она является таким же придатком к машине, как и те, кем они руководят. Они такой же мерой отчуждены или даже больше, так же встревожены или еще больше чем рабочие на их заводах, им так же тоскливо, как и всем, они пользуются одинаковыми средствами против скуки. Они уже не принадлежат к элите в классическом значении как группа, которая создает культуру" [12, с.142].

Но такой подход к управленческой элите был оправданным, в значительной мере, в индустриальную пору. До сих пор все представления менеджмента (иное наименование управленческой элиты) сводились к четкому размежеванию объекта и субъекта управления, управляющей и управляемой подсистем. В центре внимания школ менеджмента был поиск наиболее эффективных способов влияния субъекта на объект управления, чтобы за счет полного использования физического, интеллектуального, психологического, творческого и другого потенциалов достичь поставленных стратегических целей. На протяжении всего периода развития теории управления было предложено множество методов управления, таких как управление по целям, по результатам, по отклонениям, ситуационное управление и другие методы. Тем не менее, все эти методы находились в рамках кибернетического подхода, основанного на делении систем на управляющие и управляемые и на

факторе обратных связей как одном из ключевых атрибутов. Именно этим подходам отвечали стили управления, сущностное отличие которых от других форм человеческой активности складывается в принятии социально значимых решений, задевающих интересы большого количества людей, и ответственность за их правильность и эффективность перед собственником.

"Стиль" как специальное понятие в научный оборот первым ввел Г. Адлер в 1927 году, понимая под ним "совокупность индивидуальных черт, особенностей обращения, динамики жизненных целей человека, которые оказывают содействие маскировке и компенсации его индивидуальных дефектов (физическому, психическим, социальному) и преодолению комплекса неполноценности" [13, с.213]. В толковом словаре по управлению дается такое определение: "Стиль управления - совокупность наиболее характерных и стойких методов решения задач и проблем, используемых руководителями организаций и предприятий в своей практической деятельности" [14, с. 221].

В попытках преодолеть отчуждение работников собственники и высшие менеджеры внедряют в корпорациях новые стили управления, основанные на идеях организационной культуры. Разрабатываются рекомендации и даже международные кодексы взаимоотношений работодателей и наемных работников, активно рекламируются нормы социального партнерства. Разрешение проблемы гуманизации субъект-субъектных отношений в экономических организациях многим видится на основе технократического подхода, не желающего замечать "человеческое" в человеке, по-прежнему относясь к нему как к интеллектуальному ресурсу, предназначенному для извлечения прибыли. И такое положение тем более усугубляется с нарастанием процессов глобализации, когда транснациональные корпорации перестают видеть не только человека, но и целые нации.

Думается, что в условиях, когда главной целью экономики является не воспроизведение "человеческого" в человеке, а максимизация прибыли преодоление феномена "отчуждения" либо практически невозможно, либо потребует кардинальных изменений в человеческом мировоззрении.

Список литературы

1. Абсава Н.Д. К вопросу об отчуждении и некоторых его формах / Отчуждение человека в перспективе глобализации мира. Под ред. Маркова Б.В., Солонина Ю.Н., Парцвания В.В. СПб.: Петрополис, 2001. – Вып. 1. - С. 205.
2. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К. и Энгельс Ф. – Соч. Т.42.
3. Фромм Э. Марксова концепция человека. – В кн.: Э.Фромм. Душа человека. М.: Республика, 1992.
4. Новейший философский словарь / Составитель Грицанов А.А. // < <http://philosophy.polbu.ru/>>. 1998.
5. Веблен Т. Теория праздного класса. М.: Прогресс, 1984.
6. Бердяев П.А. О рабстве и свободе человека. опыт персоналистической философии. // Царство духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995.
7. Фромм Э. Мужчина и женщина. М.: АСТ, 1998.
8. Кривенко К., Чернишук В. Отчуждение работы и его формы в переходной экономике Украины // Науковий вісник ВДУ. 1998. – № 12.
9. Торкановский Э. Приватизация и внутрифирменное управление // Вопросы экономики. 1994. – № 6.

10. Богиня Д. П. Отчуждение работы в системе факторов развития трудового менталитета // <<http://www.politik.org.ua/vidmagcontent/>>.
11. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл Многомерный человек Введение в интервальную антропологию. – Симферополь: СОНАТ, 2001.
12. Современная зарубежная социальная философия. Хрестоматия./ Сост. Лях В. -К. 1996.
13. Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии. – М.: Наука, 1995.
14. Толковый словарь по управлению. М.: Аланс, 1994.

Иванова Л.С. Феномен "відчуження" людини в економічних організаціях

У статті розглядаються питання, пов'язані з відчуженням людини в економічних організаціях. Приводиться короткий огляд робіт, присвячених цьому філософсько-психологічному феномену. Застосовується інструментарій інтервальної антропології для розуміння його багатопланового змісту. Робиться висновок про проблематичність подолання феномену "відчуження" в економічних організаціях в умовах існуючої парадигми максимізації прибутку.

Ключові слова: філософська антропологія, інтервальна антропологія, економічна організація, феномен "відчуження", зняття.

Ivanova L.S. Phenomenon of "alienation" of the person in the economic organizations

In article the questions connected with alienation of the person in the economic organizations are considered. The brief review of the works, devoted to this philosophical and psychological phenomenon is resulted. The toolkit of interval anthropology is applied to understanding of its multilane maintenance, possible ways of overcoming of alienation are analyzed. The conclusion about problematical character of overcoming of a phenomenon of "alienation" in the economic organisations in the conditions of an existing paradigm of maximisation of profit becomes.

Keywords: philosophical anthropology, interval anthropology, economical organization, a phenomenon of "alienation", removal.

Поступило в редакцію 11.09.2007

УДК 130.2

ЧЕЛОВЕК В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА

Е.Б. Ильинович

Статья посвящена описанию современного человека, оказавшегося перед лицом особой ситуации ситуации антропологического кризиса. В работе подчёркивается, что в подобных социокультурных условиях речь идёт не только об угрозе физическому существованию людей и планеты в целом, но и об опасности духовного вырождения.

Ключевые слова: человек, антропологический кризис, современная эпоха, культура.

Сегодня человечество переступило порог не просто нового столетия, но и тысячелетия. Этот этап нашей истории может быть назван переломным, судьбоносным, так как знаменует собой принципиально новую, сущностно характеризующую нынешнюю эпоху социокультурную ситуацию – ситуацию **антропологического кризиса**. В условиях современной техногенной цивилизации, породившей множество глубочайших противоречий, не может не проблематизироваться стратегия дальнейшего общецивилизационного развития. Находясь на распутье, у роковой черты, для поиска выхода из сложившейся кризисной ситуации, человечество с необходимостью должно осмыслить прошлое, обратиться к социокультурным истокам предыдущих столетий.

При взгляде на историю развития цивилизации за последние четыре столетия можно обнаружить, что та или иная эпоха в той или иной степени ориентировалась на отвечающую гуманистическим идеалам и имеющую антропологическое измерение константу. К примеру, в XVII и XVIII веках подобной ключевой ценностью выступал разум, в XIX веке – воля. Что же в этом смысле можно сказать о XX веке? Он принципиально отличается от предыдущих эпох. Дело в том, что во всём прошлом столетии весьма трудно выделить единый, определяющий и направляющий социокультурное развитие устойчивый ориентир. Мир предстал в виде неупорядоченного плюрализма ситуативных, противоречащих друг другу истин и ценностей. Фундаментом и вектором цивилизационного развития стали такие константы, которые были спроецированы из низменной сферы человеческого бытия: XX век предстал перед нами веком *желаний* и *потребностей*. К примеру, американский социолог Д.Белл в связи с этим подчёркивает, что нынешнее цивилизационное развитие порождает потребительский энтузиазм, провоцирует появление таких потребностей, которые невозможно удовлетворить в связи с ограниченностью энергетических и других земных ресурсов [1].

Теперь становится ясным, почему современное состояние человека в контексте природных и социокультурных реалий его существования с недавних пор начали характеризовать именно как **антропологический кризис**. Рушится сам человек, но не только как живая реальность: налицо кризис собственно человеческого в

человеке нашей эпохи – духовная составляющая. Можно с уверенностью заявить, что *сущностная* характеристика современного антропологического кризиса – **отказ от духовности**. В данной статье мы и постараемся описать современного «кризисного» человека, оказавшегося перед лицом особой ситуации - в условиях надвигающейся антропологической катастрофы.

Известно, что каждый человек соизмеряет свое поведение с какой-то нормой, идеалом, который выступает в качестве эталона. В этом смысле категории «добро» и «зло», «прекрасное» и «безобразное», «истина» и «ложь» могут быть названными ценностями, а связанные с ними убеждения людей – ценностными идеями, которые могут восприниматься как приемлемые и неприемлемые [2, с. 91]. Ценность можно назвать неким жизненным смыслом, тем, что значимо для нас, или, например, особой потребностью, предстающей перед человеком и социумом через призму оценки. Ценности задают специфику отношения к миру в целом (т.е. не только в обыденном, но и в общекультурном смысле). Можно сказать, что система ценностей выступает неким социокультурным геномом: она является фундаментом всякой культуры и играет определяющую роль в формировании культурной идентичности. Неустойчивость, трансформация идентичности является одним из основных признаков трансформирующейся культуры.

Наблюдаемое нами в современную эпоху *непостоянство идентичности* являющееся одним из *симптомов антропологического кризиса*, связано, прежде всего, с особой направленностью процессов, отражающих специфику и динамику развития современной техногенной цивилизации. Речь идёт о глобализации, протекающей по глобалистскому сценарию, способствующей унификации и нивелированию традиций локальных культур, разрушению сложившихся в их рамках систем ценностей. Этот процесс напрямую связан с феноменом *маргинальности*. Как пишет Ильин И.П., в буквальном смысле слова маргинальность означает «периферийность, “пограничность” какого-либо (политического, нравственного, духовного, мыслительного, религиозного и проч.) явления социальной жизнедеятельности человека по отношению к доминирующей тенденции своего времени или общепринятой философской или этической традиции» [3, с. 128]. В английском языке прилагательное «маргинальный» (marginal) переводится как *приграничный, находящийся на краю чего-либо, как принадлежащий частично к разным культурам, обществам или группам, но не интегрированный в них полностью*.

Так, маргинальный человек - это человек, находящийся на границе двух культур как систем определённых ценностей, норм, установок, сочетающий в себе идентичность с обеими культурами, но полностью не принадлежащий ни к одной из них. Стремясь интегрироваться в разные культуры, он лишь частично усваивает образцы их социокультурных стандартов. Иными словами, маргиналы существуют в рамках неустойчивой, ситуативной идентичности. В таких условиях система ценностей подвержена различным трансформациям. В сознании маргинала сталкиваются различные, иногда противоречащие друг другу системы ценностей. Это способствует формированию девиантного поведения, подверженности различного рода влияниям. В этом смысле можно сказать, что маргинальный

человек – это неподлинный человек, человек «между», человек «пограничный», или «кризисный».

Очевидно, что сегодня мы переживаем аксиологический кризис - время *коренной ломки вековых ценностных ориентаций, трансформации ценностного сознания*. В связи с этим меняется духовно-психологический климат общества и само содержание внутренней жизни каждого человека, растет нравственный релятивизм. Складывается мощная индустрия по наращиванию экзотических, даже извращенных потребностей и превращению их в главный мотив поведения и ценностных ориентаций. В целом, аксиологический кризис коснулся всех сфер жизни современного человека.

Например, на уровне *социума* это проявляется в разрушении традиционных *семейных* устоев, что, в свою очередь, способствует кризису самого института *семьи*. Отношения послушания, почитания, уважения старших вытеснены из современной жизни и заменены активным противостоянием авторитету взрослых, педагогов. Потребительское отношение к жизни, связанное с культом материального благополучия, жизненного успеха, профессионального и общественного роста привели к катастрофическому падению престижа материнства и отцовства. Изменено прежнее отношение к феномену брака как к священному, нерасторжимому, основанному на верности союзу; потеря самими родителями традиционных нравственных ориентиров препятствует подлинно духовному воспитанию детей; нарушены родовые и семейные связи между поколениями. Таким образом, традиционное понимание семейного воспитания, связанное с культивированием чувства ответственности перед семьей, обществом, нацией, государством и т.д. трансформировалось коренным образом.

Все перечисленные признаки говорят о неустойчивости семьи не только как социального института, связанного с невыполнением функций рождения и социализации детей, но и о кризисном состоянии семьи как духовно-практического микромира, характеризующегося деградацией нравственного воспитания.

Нельзя не затронуть также, и сферу образования. Проблемы в этой области заключаются в тотальной унификации знаний, появлении частных образовательных структур, не соответствующих научному уровню, коррупции. В связи с этим изменяется отношение к самому феномену обучения, что способствует падению уровня грамотности, профессионализма и общего культурного уровня подготавливаемых специалистов той или иной области.

Аксиологический кризис в политической сфере связан, прежде всего, с тем, что общие для всех законы теряют свою силу в том случае, когда речь идет об интересах господствующей политической и экономической элиты. В таком случае действует двойная мораль и двойное право: для управляющих - «своих» и управляемых - «чужих»; навязываемая западным миром глобалистская идеология ориентирована на нивелирование ценностей локальных культур, что способствует обезличиванию и унификации, даже вырождению последних в этнографическую массу – население.

Ценностные трансформации затронули и собственно *культуру* как пространство самовыявления сущностных сил человека. Это проявляется в отказе от

традиционных ценностей Истины, Добра и Красоты во многих сферах духовного производства, которое теперь представляет собой лишь выработку и трансляцию избыточной информации [4], перестаёт выполнять культуротворческую миссию (например: массовая культура, философия постмодернизма, образцы «скандала в искусстве», поставангардизм и др.).

В области науки ценностный кризис также набирает обороты. Чего только стоят такие явления, как конструирование природы живого, в т. ч. и природы человека методами геной инженерии, создание техноценозов, технологий манипулирования человеком, средств массового уничтожения и т.д.?

При описании положения современного человека в условиях антропологического кризиса нельзя оставить без внимания проблему прогресса технологий. Почему именно проблему? Речь идёт не о критике самого феномена прогрессивного развития цивилизации, а именно современной его формы, или «изнанки», обратной стороны данного процесса. Весьма показательной в этом смысле может быть следующая цитата: «...Мы добились развития техники, но мы не освободили себе время. У нас есть компьютеры, факсы, сотовые телефоны, электронная почта, автоматы, экспресс-почта, автострады, реактивные самолёты, микроволновые печи, еда быстрого приготовления, фотографии, которые делаются за один час, цифровые видеокамеры, замороженные вафли, быстрое это, и быстрое то. Но у нас меньше свободного времени, чем было тридцать лет назад. И ещё об этих мобильных телефонах. Они действительно продлевают ваше рабочее время, например, когда вы за рулём, но при этом вероятность попасть в аварию также велика, как если бы за рулём сидел откровенно пьяный водитель. И это прогресс?..» [5].

Динамическое развитие техногенной цивилизации, связанное с постепенным процессом демократизации и либерализации общественной жизни, техническим оснащением основных производственных процессов, появлением новейших технологий и самой сферы электронной коммуникации привели к формированию массового общества потребления, ориентированного на достижение комфорта. В таком обществе триединство культурных ценностей Истины, Добра и Красоты утратило свой прежний элитарный статус и сменилось ценностями вещей¹³ (и не только!), приносящих удовольствие. *Подлинная культура* как сфера самовыявления сущностных духовных характеристик человека сменилась *массовой культурой*, пронизанной «дионисийской волей к жизни», оказывающей влияние на «человека толпы». Само появление массовой культуры - неотъемлемый признак современного процесса глобализации, в рамках которого оказывается возможным создание особых условий для зарождения и существования феномена подобного рода. Она покоится на бездуховных основаниях: её фундамент – потребительство. В массовой культуре реализуется манипулятивное, субъект-объектное отношение к миру, характерное для техногенного развития в целом.

Новейшие информационные технологии в условиях процесса глобализации довольно динамично распространяются по всему миру, оказывая всё большее

¹³ В смысле обладания вещами

влияние, как на различные сферы жизни людей, так и собственно на интеллект современного человека, его мировоззренческие установки. Используя простоту доступности информации, масс-медиа стремятся сформировать у аудитории особый настрой на лёгкость жизни, не требующей никаких интеллектуальных, волевых и прочих усилий, вместе с тем ограничивая творческую, деятельную составляющую в человеке до минимума, детерминируя его сознание и поведение. В пространстве телевизионного эфира преобладают синтетические формы и образы, ориентирующие на *эмоциональное* восприятие и переживание реальности в развлекательном аспекте. Информация, требующая от зрителя работы *рационального* мышления встречается на экране крайне редко: «Телевизионное пространство в свои неперенные атрибуты органично включает кресло, диван, домашние тапочки, вечернюю еду. Нелепо смотреть телевизор за письменным столом перед раскрытой тетрадь и с пером в руке» [6, с. 34].

Таким образом, телевидение пытается «превратно разыграть антропологическую карту, апеллирует к низменной основе людей, словно нет “высот духа”, первичных нравственных начал, преодолевающих ограниченность витальных устремлений; ...телевещание отказывает зрителю в интеллектуальном развитии, принижает потенциал духовности, полагая их эпифеноменами и объявляя ненужными в мире грандиозных медиа-проектов. Нравственно-психологические ресурсы рассматриваются работниками ТВ как нечто “лишнее”, и “абсурдное”, не согласующееся современными информационными технологиями...» [7, с. 176]. В этом смысле можно с уверенностью заявить, что деятельность современных СМИ носит принципиально манипулятивный характер.

Телевидение, журналы, газеты, радио, Интернет - пытаются в значительной мере заменить собственный жизненный опыт человека набором чужих мнений, высокоразвитые технологии High-Tech погружают нас в мир виртуальной реальности, High-Hume занимают совершенствованием манипулятивных практик внедрения в глубины сознания и подсознания. Развитие информационных технологий в условиях глобализации может привести к установлению невиданного ранее тотального контроля над каждой сферой жизни и деятельности людей. Вот что писал глава компании Microsoft Билл Гейтс в статье журналу «Киберконтроль»: «Через 5-10 лет жизнь каждого человека, возможно, окажется под полным контролем государства. Прогресс компьютерной техники позволит контролировать не только ваше перемещение по виртуальным сетям, но и ваши покупки в магазинах, посещаемые вами дома, с кем вы общаетесь и о чем вы говорите» [8]. Как за рубежом, так и у нас начинает повсеместно практиковаться установление видеокамер слежения в общественных местах, пользование магнитной кредитной карточкой, мобильным телефоном, Интернетом даёт информацию о нашем местоположении. Мы становимся погружёнными не только во всеобщую сеть, созданную компьютерными технологиями, но и попадаем под глобальный информационный контроль.

Отметим также, что на сегодняшний день в условиях динамического совершенствования и глобального распространения технологий во все сферы жизни и деятельности происходит объединение электронно-цифровых информационных

сред в единое пространство – пространство виртуальной компьютерной реальности. Она представляет собой искусственную среду, аудиовизуальную реальность, в которую можно проникать и трансформировать, наблюдая при этом за изменениями и испытывая реальные ощущения.

Известно, что сами термины «виртуальность» и «виртуальная реальность» были введены Жароном Ланье, одним из первых разработчиков аппаратуры «виртуальной реальности» в середине 90-х годов XX века. С тех пор они стали одной из ключевых характеристик квазиреального мира, продуцируемого современными компьютерными технологиями. В чём специфика этой «третьей реальности»? Она заключается, прежде всего, в интерактивности: тот, кто погружается в виртуальный мир и испытывает все его воздействия оказывается способным к ответному воздействию. Более того, сетевой способ передачи информации трансформирует прежние пространственно-временные представления: пользователь вступает в аудиовизуальный диалог с компьютерной техникой в реальном времени и пространстве. Опасность подобной виртуальной коммуникации заключается в том, что, копирующая действительность информация оказывает колоссальное как прямое, так и косвенное воздействие на человека: он распознаёт в многомерном информационном потоке как в зеркале элементы своей интеллектуальной деятельности, чувственной активности, поведенческих мотивов и т.д. В подобных условиях пользователь способен модифицировать, изменить представление о самом себе, отталкиваясь от видимого собственного «виртуального отражения». Этот получивший широчайшее распространение в современную эпоху высочайших технологий феномен носит название *виртуализации человеческого Я*. Погружаясь в виртуальную реальность и отождествляя себя с виртуальными образами, человек «растворяется» в квазиреальности, где возможно всё, что угодно, а, возвращаясь в действительный мир, – фрустрирует и оказывается подверженным различным расстройствам психологического характера и т.д..

Нельзя отрицать, что коммуникационные технологии облегчают коммуникацию. Однако, они способны вследствие своей инструментальной природы её затруднять. Более того, они несут в себе угрозы структурам жизненного мира. Ведь человеческий опыт является уникальным элементом жизненного мира, который не может быть рационализирован, представлен по математическому образцу. Он, как пишет представитель теории дискурсивной этики Мейтлер-Мейбом [9] предполагает такие черты, к которым неспособен машинный интеллект, как осмысленность, обозримость, временность, способность к заблуждению и др. Виртуальное общение не может заменить подлинной, живой коммуникации. Наоборот, оно способно усилить чувство отчуждения: «Сидящие в темных комнатах перед экраном люди отчуждены от реальности и плохо взаимодействуют и понимают тех, кто также изолированно рыщет по телевизионным каналам в поисках суррогатов реального опыта» [9, с. 60]. В этом смысле и сама виртуальная реальность – искусственный, неподлинный, иллюзорный мир, не обладающий бытием самим по себе, а нуждающийся в носителе. Таким образом, виртуальная реальность создается не ею самою, а иным, внешним по отношению к ней объектом. Она наделена собственным пространством, индивидуальным временем.

специфическими законами существования и способна к активной коммуникации с другими системами, в том числе и с той, которая её породила.

Итак, всё усиливающийся неконтролируемый прогресс информационно-компьютерных технологий, ворвавшихся во все сферы жизни современного социума, способен привести к непредсказуемым последствиям. Человек, тонущий в бездне виртуального пространства экрана, пребывает в опасности незаметно для самого себя потерять собственный лик, потерять чувство подлинности и границу между реальностью и лишь маловероятной, а то и вовсе не проецируемой на действительность её моделью.

В целом же, степень, глубина, масштаб и направленность влияния технологий современной техногенной цивилизации на человека позволяет говорить о таких особых результатах их динамичного, ускоряющегося развития:

- кризис духовного измерения в человеке, связанный с актуализацией не-сущностных, низменных, примитивных, ситуативных и т.п. проявлений чувств, мышления, психики и т.д. и превращения подобных проявлений в основную, доминантную линию жизни и деятельности;
- кризис субъективности (виртуализация человеческого «Я»);
- совершенствование механизмов манипулятивного воздействия на человека как на психическом (нейрокомпьютерные разработки), психологическом (СМИ), так и биологическом уровнях (генная инженерия);
- коммерциализация культуры, «омассовление» подлинной культуры;
- экологический кризис.

Остановимся на последнем пункте и рассмотрим его подробнее. В XX столетии результаты техногенной деятельности человечества привели к возникновению неконтролируемых, зачастую, необратимых процессов и приобрели принципиально новую форму – глобальную. Они предстали в качестве общепланетарных проблем. Среди них одно из центральных мест занял мировой экологический кризис. Нет ли здесь преувеличения? Существует ряд чисто эмпирических признаков, которые позволяют говорить о кризисности экологической ситуации, сложившейся на современном этапе развития техногенной цивилизации и поставившей человечество в жёсткие условия выживания. Перечислим наиболее очевидные из них:

- разрушение озонового слоя (в результате выбросов фреона, хладона, NO, SO₂, CO, CO₂ и др. соединений) и изменение газового состава атмосферы под воздействием «парникового эффекта»;
- накопление тепла в околоземном пространстве и, как следствие, - разогрев планеты, способствующий таянию арктических ледников и повышению уровня мирового океана (общее потребление первичных энергоносителей в мире в 90-х годах было равно величине, сравнимой с энергией сейсмических процессов: сегодня все электростанции мира вырабатывают 0,05% от энергии Солнца, а если эта величина достигнет 1%, то электромагнитные нарушения будут убийственны для живого);
- увеличение частоты магнитных бурь и вспышек на Солнце;
- эрозия, опустынивание почв, снижение плодородия почвенного покрова;
- изменение состава подземных и поверхностных вод;

- изменения климата, резкие колебания температуры, перераспределение осадков, образование кислых осадков;
- сокращение природных ресурсов;
- преобразование естественных ландшафтов и сокращение площади лесов;
- уменьшение биоразнообразия планеты в связи с нарушением иерархии и равновесия в структуре экосистем (за 2000 лет истории исчезло 270 видов крупных млекопитающих и птиц, третья часть из которых — за прошлый век [пиренейский горный козел, берберский лев, японский волк, сумчатый волк и др.]);
- ухудшение здоровья представителей человеческой популяции, рост процент рождений детей с генетическими отклонениями;
- увеличение количества стихийных природных катаклизмов - наводнений, засух, пожаров, ураганов, землетрясений и т.д. (К примеру, за первую половину XX века было зафиксировано 15 землетрясений мощностью свыше 7 баллов, в результате которых погибло 740 тысяч человек, а во второй половине — 23 землетрясения, при которых погибло более миллиона человек).
- накопление неразлагаемого бытового мусора и промышленных отходов.

Несомненно, существование человечества немислимо представить без той искусственной среды, которую оно создавало и совершенствовало на протяжении всей своей истории. Как бы это банально ни звучало, но техника, технологии и различные разработки не только помогли нам выжить в суровых природных условиях, но и способствовали нашему собственному развитию. Они увеличили мобильность и преобразующие возможности человека, без них не было бы культуры. Однако сегодня в условиях всё усиливающегося техногенного развития мы подошли к некому пределу: «Рациональность, целесообразность и научная обоснованность в каждом отдельном звене человеческой деятельности в своем интегральном итоге оборачивается отрицательным эффектом всепланетарного масштаба. В данном случае человечество переходит ту грань, разрушает ту меру, выход за пределы которой вызывает непредвиденные последствия» [10, с.41]. *Мы приближаемся к так называемой «точке невозвращения», за которой ход истории станет необратимым, а всё содержание отдельных признаков антропологического кризиса сольются в единой определяющей сущностной характеристике человека как такового. Но человека может уже и не быть: мы пребываем в опасности экологической катастрофы планетарного масштаба, наступление которой несовместимо с жизнью.*

Итак, у нас есть все основания утверждать, что на сегодняшний день *человечество переживает антропологический кризис. Он коснулся фундаментальных оснований нашего бытия – жизни и экзистенции. В этом смысле речь идёт не только об угрозе физическому существованию людей и планеты в целом, но и об опасности духовного вырождения современного человека, утрате им подлинности, самости.* «...Наиболее охваченная техногенной цивилизацией евроамериканская часть человечества пребывает ныне в состоянии *неумеренного потребления и безудержного производства соблазнов*; человек превращается в бездумную «машину желаний», пестующую свою чувственность и исключительно

телесные интуиции. Излишне напоминать, что все это стало возможным при господстве принципа *вседозволенности* на базе НТП и полной бездуховности и глобальной безнравственности. Западная цивилизация практически утрачивает издревле формировавшиеся социо-культурные рычаги и механизмы сдерживания разрушительных для человека, социума, Культуры и даже Универсума в целом процессов, порожденных человеческим своеволием и безудержной техногенной «преобразовательной» активностью, и балансирует сегодня на опасной грани скорее самоуничтожения, чем прыжка в некое принципиально иное качество бытия...» [11, с. 65; с. 70]. В подобных условиях человечество должно задуматься о «...выработке новых ценностей, которые призваны обеспечить стратегию выживания и прогресса человечества. Необходим пересмотр прежнего отношения к природе, идеалов господства, ориентированных на силовое преобразование природного и социального мира, необходима выработка новых идеалов человеческой деятельности, нового понимания перспектив человека» [12], в целом – необходим *новый тип антропологического сознания*.

Список литературы

1. Белл Д. Культурные противоречия капитализма. - СПб.: Сайт Философского факультета СПб.ГУ - /antropologia.spbu.ru/
2. А.А. Чернев. Что такое аксиология? // Философия человека: Сб. науч. трудов. – Омск: Изд-во ОмГУ, 2004, с. 88-111.
3. Ильин И. П. Постмодернизм. Словарь терминов. - Москва: ИНИОН РАН (отдел литературоведения) - INTRADA. 2001. – 384 с.
4. Панарин А.С. Философия политики. – М., 1996.- 206 с.
5. Джон де Грааф, Дэвид Ванн, Томас Х. Нейлор. Потребительство: Болезнь, угрожающая миру. - М.: Ультра. Культура. 2003.
6. Пигров К.С. Телевидение как этап в развитии виртуального пространства // Виртуальное пространство культуры. Материалы научной конференции 11-13 апреля 2000 г. - СПб., 2000. С. 31-36.
7. Прогодяконов С.А. Политика и антропология на пересечении смыслов в сфере массовых коммуникаций // Философия человека: Сб. науч. трудов. – Омск: Изд-во ОмГУ, 2004, с. 174-199.
8. Цит. По: Лисичкин В., Шелесин Л. Глобальная империя зла.- М.: «Крымский мост», 2001.- 445с.
9. См.: Mettler-Meibom В., Soziale Kosten in der Informationsgesellschaft: Überlegungen zu einer Kommunikationsökologie. - Frankfurt a.M., 1987.
10. Лазарев Ф.В. Разум и мудрость в горизонте новой культурной парадигмы. - Симферополь, 2004.- 63с.
11. В.Бычков, Л.Бычкова. XX век: предельные метаморфозы культуры // Полигнозис. 2000. № 2, С. 63-76; № 3, С. 67-85)
12. Степин В.С. Философия и образы будущего // Вопросы философии. №6. 1994. С. 81- 90.

Ильянович К.Б. Людина в умовах сучасної антропологічної кризи

Стаття присвячена опису сучасної людини, що опинилася в особливій ситуації - ситуації антропологічної кризи. У роботі підкреслюється, що в подібних соціокультурних умовах мова йде не тільки про погрозу фізичному існуванню людей і планети в цілому, але й про небезпеку духовного виродження.

Ключові слова: людина, антропологічна криза, сучасна епоха, культура.

Ilyanovich K.B. The person in the conditions of modern anthropological crisis

The article is devoted to the description of the modern person who has appeared in the face of a special situation - situations of anthropological crisis. In work it is underlined, that in similar social and cultural conditions it is a question not only of threat to physical existence of people and planets as a whole, but also about danger of spiritual degeneration.

Keywords: *the person, anthropological crisis, a modern epoch, culture.*

Поступило в редакцию 11.09.2007

УДК 17.023.36

«АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ВМЕНЯЕМОСТЬ» КАК ИМПЕРАТИВ ФИЛОСОФИИ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

А.Ю. Микитинец

Автор статьи выводит новый принцип «антропологической вменяемости» и предлагает его использовать в философии человека в качестве необходимой методической установки на преодоление антропологического кризиса.

Ключевые слова: антропологическая вменяемость, антропологический кризис, целостность.

Если принять за аксиому критическую функцию философии, то затянувшаяся уже почти на два десятка лет «эпоха перемен» - особенно на фоне угрозы тотального антропологического кризиса - вынуждает обратить наше внимание на некоторые процессы, протекающие в современной гуманитарной мысли. Поэтому, *актуальность* темы данной статьи связана в первую очередь с процессами девальвации и маргинализации человека в ситуации неотвратимости «антропологической катастрофы», приобретающей в настоящее время глобальный масштаб. *Предметом* выступает феномен вменяемости в контексте современной цивилизации. *Цель:* показать возможную методическую установку на преодоление антропологического кризиса, и в связи с этим, основная *задача* заключается в обосновании необходимости, а также определении границ применимости принципа «антропологической вменяемости».

Истоки очерченной выше проблемы можно обнаружить еще в античности. Наивысшая цель философии, по мнению Сократа, есть поиск блага. Именно эту идею мы принимаем в качестве основополагающей в дальнейших рассуждениях, делая акцент на *антропологическом* измерении непопулярного и немного устаревшего в настоящее время понятия «благо», ибо философия, отчужденная от человека, по нашему мнению, теряет в последнем свое системообразующее начало. Словосочетание «философия человека» мы понимаем в широком смысле, как совокупность современного гуманитарного знания, претендующего на осмысление человеческого индивида «во всей полноте его бытия».

По нашему мнению, резонно ввести понятие вменяемости (фр. Imputabilité, нем. Zurechnungsfähigkeit, англ. Responsibility) в современную философию. Согласно словарно-справочной литературе вменяемость есть: «...нормальное состояние психически здорового человека; выражается в способности отдавать отчет в своих действиях и руководить ими» [1, с. 41]. Мы предлагаем использовать словосочетание «*антропологическая вменяемость*» в качестве возможного императива современной философии человека, формулировка которого будет дана ниже. В своих рассуждениях мы исходим из того, что философия постоянно обогащает свой словарный запас, в том числе и из понятийного аппарата других

наук. Поэтому термин «вменяемость», как нам представляется, является более адекватным реалиям нашего времени, чем термин «ответственность». Понятие «вменяемость» предполагает более высокий уровень рефлексии, это не только ответственность, но и определенная сопричастность всему происходящему, осознанность в своих поступках. В данной связи необходимо отметить, что одним из первых это понятие в философии (в «отрицательном» значении) использовал русский философ Л.М.Лопатин, утверждавший, что подлинный поступок человека не может быть механистичным, то есть создающим моральную «невменяемость» индивида, другой причиной которой является, по его мнению, абсолютный произвол.

Известная и, на первый взгляд, «безобидная» идея Ф.Бэкона о том, что «знание-сила» спустя несколько столетий привела к так называемому мировоззренческому сциентизму, антропологическим эквивалентом которого стал современный образ, названный американским психологом Р.Лифтоном - «человек-протей». Данный «персонаж», как точно замечает этот мыслитель, «...свято верит в технократический прогресс. Он полагает, что нет такой индивидуальной, личной проблемы, которую нельзя решить с помощью новой технологии. Поэтому «протей» высоко оценивает атомную бомбу, с энтузиазмом относится к развитию современной технологии. От техники он ждет спасительных рецептов, всесторонних рекомендаций. «Протей» готов положиться на новую технологию и устраниваться от личного участия в решении всех проблем, вплоть до тех, которые касаются его непосредственно» [цит. по 2, с. 160]. Описанный Р.Лифтоном образ человека – протейя выступает одним из примеров невменяемости подобного индивида, проявляющейся, как это было показано, в позиции выжидательного дистанцирования от ситуации, в которую он «заброшен», и, следовательно, от ответственности.

Этот момент был хорошо вскрыт Э.Фроммом в работе «Бегство от свободы». В процессе анализа данной проблемы автор приходит к выводу: «Люди ожидают, что некто их защитит, что «он» позаботится о них, и возлагают на «него» ответственность за результаты своих собственных поступков. Часто человек не осознает, что такая зависимость существует».[3] Даже если у человека и есть смутное сознание этой зависимости, то внешняя сила, от которой человек зависит, по мнению Э.Фромма, остается неясной: нет того определенного образа, который был бы связан с этой силой. «Главное ее качество определяется функцией: она должна защищать индивида, помогать ему, развивать его и всегда быть с ним рядом. Некий «Икс», обладающий этими свойствами, может быть назван волшебным помощником... И вопрос стоит уже не о том, как жить самому, а о том, как манипулировать «им», чтобы его не потерять, как побудить его делать то, что вам нужно, и даже как переложить на него ответственность за ваши поступки» [Там же].

Если обратиться к другим современным авторам, акцентирующим свое внимание на ответственности человека, то среди них можно выделить, в первую очередь, Ж.-П.Сартра, поставившего её во главу угла своего учения о человеке. Он утверждает: «Мы можем выбирать себя в качестве убегающих, неуловимых, колеблющихся и т.п.; мы даже можем выбрать, не выбирая себя. В этих различных

случаях цели ставятся по ту сторону фактической ситуации, и ответственность за эти цели лежит на нас; каким бы ни было наше бытие, оно есть выбор; от нас зависит — выбирать себя в качестве «великого» и «благородного» или «низкого» и «смиренного» [4, с.481].

Человек, согласно его позиции, будучи «осужденным на свободу», несет вследствие этого весь груз мира на своих плечах, и, значит, ответствен за мир и за самого себя в качестве способа бытия. Ж.- П.Сартр рассматривает понятие «ответственность» в его обычном смысле, как «сознание быть неоспоримым автором события или объекта»: «В этом смысле ответственность для-себя является тягостной, поскольку оно (для-себя) есть то, посредством чего существует мир, и поскольку оно есть также то, что делает себя бытием, какой бы ни была ситуация с ее коэффициентом враждебности, даже невыносимым; оно должно принять на себя эту ситуацию с гордым сознанием того, что является ее автором, так как самые худшие неудобства, самые худшие опасности, которые могут угрожать моей личности, имеют смысл только через мой проект; именно на основе моей ангажированности, которой я являюсь, они появляются» [Там же, с. 557-558].

В завершение этой темы философ констатирует, что онтология - сама по себе - не может сформулировать моральные предписания. Её предметом является то, что есть, и из ее указаний невозможно извлечь императивы: «Однако она позволяет предугадать то, что будет этикой, которая берет на себя ответственность перед человеческой реальностью в ситуации» [Там же, с. 624].

М.М.Бахтин вводит понятие поступка в онтологию человека. Любой акт, по его мнению, должен обретать единый план для саморефлексии в обе стороны: «...в своем смысле и в своем бытии, обрести единство двусторонней ответственности и за свое содержание (специальная ответственность) и за свое бытие (нравственная), причем специальная ответственность должна быть приобщенным моментом единой и единственной нравственной ответственности. Только таким путем могла бы быть преодолена дурная неслиянность и невзаимопроницаемость культуры и жизни». [5, с. 37]. Для рассматриваемой нами проблемы особо важным моментом является тот факт, что в концептуальный аппарат онтологии человека М.М.Бахтин вводит понятие «не-алиби в бытии», обозначающее высокую степень экзистенциальной ответственности. С необходимостью отметим, что «не-алиби» также является термином *юридического* происхождения, и его использование, по сути, есть попытка преодолеть (в духе экзистенциализма) сложившийся до этого философа «традиционный» словарный запас. М.М.Бахтин подробно учитывает все факторы ответственности поступка: смысловую значимость, фактическое свершение во всей его конкретной историчности и индивидуальности. В неё входят: «единый план, единый контекст, где этот учет возможен, где и теоретическая значимость, и историческая фактичность, и эмоционально-волевой тон фигурируют как моменты единого решения, причем все эти разнозначные при отвлеченной точке зрения моменты не обедняются и берутся во всей полноте и всей своей правде; есть, следовательно, у поступка единый план и единый принцип, их объединяющий в его ответственности» [Там же, с.84].

Принцип «антропологической вменяемости» согласовывается с принципом ответственности немецко-американского философа Г.Йонаса, «этика» которого заключается в следующих положениях:

- расширение объекта ответственности, в который включается вся биосфера (ввиду принципиальной ценности органической жизни) и будущие поколения;
- изменение субъекта ответственности – который представлен теперь коллективным человечеством, между тем как традиционная мораль больше ориентирована на индивида;
- расширение временного горизонта ответственности, направленной на отдаленные последствия в будущем [подробнее см. 6, с. 10].

Таким образом, вырисовывается новая антропологическая идея человека как ответственного и вменяемого индивида. Г.Йонас формулирует императив в разработанной им этике ответственности, суть которого заключается в том, что необходимо поступать так, чтобы последствия твоих действий были совместимы с непрерывностью последующей жизни человека на земле.

Принцип «антропологической вменяемости» коррелируется также со сформулированным ранее принципом «*исторической вменяемости* человека» как «субъекта и творца истории, который самой жизнью формируется на наших глазах и с каждым днем приобретает все более глобальный смысл» [подробнее см. 7, с. 8]. Но в отличие от последнего принципа как метаисторического и применимого в анализе практически любой сферы общественной жизни, предлагаемый нами принцип ограничивается гуманитарным знанием, и носит скорее локальный характер.

Антропологический кризис, о котором так много «говорится» в настоящее время, есть, по нашему твердому убеждению, закономерное продолжение философской традиции «бить в колокола». Но если учесть тот факт, что «ошибка» в данной ситуации маловероятна и подобные (причем многочисленные) прогнозы, к сожалению, постепенно начинают сбываться, то основания для оптимизма, на наш взгляд, ничтожно малы. В итоге: та часть человечества, которая не прислушивалась к «интеллектуальному меньшинству», как раз и создала условия для того, что бы «самый лучший из возможных миров» превратился в «свалку», причем и в буквальном, и в переносном смысле (ведь разруха, по общеизвестному выражению, «начинается в голове»).

В этой связи встаёт вопрос об ответственности за «содеянное». И, заметим, не только для тех, кто «задал» такой способ взаимодействия с миром, в результате которого человек пока не может «существовать», не используя (хищнически потребляя) блага природы. Именно по этой причине в настоящее время наблюдается интенсификация дискуссий об этическом контроле разработок и изобретений ученых-естественников, могущих привести к разрушению окружающей среды (существует даже такая поговорка: чтобы не изобретал ученый, у него всегда получится бомба). Нам же хотелось бы обратить внимание на ученых другого рода: разрабатывающих многочисленные технологии манипулирования человеческим сознанием (например, так называемое нейро-лингвистическое программирование); оправдывающих то, что пока ещё классифицируется как маргинальное и

противоестественное (здесь на наш взгляд уместно вспомнить апологию гомосексуализма Мишелем Фуко); иначе говоря - на тех, кто сознательно одобряет «разорванность» человеческой личности; культивирует образ человека-потребителя (достаточно подвергнуть анализу воздействие рекламы на психику человека, благодаря которой он оказывается, образно выражаясь - «на крючке») и т.д.: «Самое загадочное заключается в том, что люди оказались как бы уже готовыми отнестись к этой стороне жизни с серьезным почтением, столь серьезным, что к концу XX в. проблемами, например, сексменшинств стали заниматься парламенты, дебатировавшие о возможности юридического узаконивания браков между лицами одного пола, а ученые и общественность занялись поиском средств и способов сексуального обучения детей с пятилетнего возраста» [8, с. 318]. Подобные «исследования», по нашему мнению, как раз являются идеологическими предпосылками вышеуказанной «разрухи», или – современной антропологической катастрофы.

Речь идёт об «антропологической вменяемости» исследователя-гуманитария, его моральной адекватности и, если угодно, профессиональной пригодности. В данном случае мы проводим следующую аналогию: психически «неуравновешенному» человеку – на законодательном уровне - запрещено продавать оружие, заниматься деятельностью, которая потенциально может принести вред другим и т.п. Иначе говоря, - по причине невозможности «такого» индивида быть ответственным за свои поступки. Таким же образом, каждый ученый – гуманитарий должен, в первую очередь, ясно осознавать возможные последствия своих разработок. В свою очередь, научное сообщество обязано вести открытый контроль над подобными исследованиями: кроме проверки на «новизну» и т.п. необходима (разумеется, добровольная) экспертная оценка, на предмет потенциальной угрозы сознанию окружающих людей и грядущих поколений. И если в настоящее время много говорится о «загрязнении окружающей среды», то мы обращаем внимание еще и на «загрязнение сознания» современного homo sapiens. Речь идет о чистоте «экологии человека», создании превентивных мер и выработке возможных механизмов его информационной защиты. В этой связи крайне важным оказывается понятие «антропологической экспертизы» всех социальных, культурных и технических проектов, которые планируются реализовать.

Если использовать юридическую терминологию, то в широком смысле, согласно принципу антропологической вменяемости, каждый человек в условиях нарастающих цивилизационных угроз является не свидетелем, а *соучастником* убийства (или доведения до самоубийства) человечества как рода.

Мы предполагаем, что данный принцип имеет императивный характер для каждого философа-антрополога (или ученого претендующего на подобный статус). Нами предлагается следующая формулировка: «*Всегда стремись искать позитивное в человеке (и для человека), не разрушай его целостность*». Последнее здесь понимается как определенный «взгляд», позволяющий найти нечто универсальное, а также как отмечает П.С.Гуревич «связное» и «нерасторжимое» в человеческой природе.

Данная позиция основывается на предположении, что имеется некая «единая ось», вокруг которой возможно «образовывать» рассуждение о человеке. Не следует

данный тезис интерпретировать в качестве философской апологетики редуccionизма, в данном случае - речь идет о целостности как некоем «идеале» (в кантовском смысле), т.е. о желаемом, но возможно недостижимом объекте наших антропологических устремлений. Мы предполагаем, что принятие целостности как обязательного условия конституирования антропологического дискурса носит очевидный, но возможно недостаточно отрефлексируемый характер. Именно поэтому необходимо не только обратить внимание, но и сделать его основополагающим в любом философском говорении о человеке.

Если обратить наше внимание на современную философию, то идея целостности человека воспринимается далеко не всеми ее представителями, в первую очередь – постмодернистами. Подобный вывод напрашивается из широко известных тезисов о «смерти человека», «смерти субъекта»; идей децентрации и деперсонификации субъекта и т.п. По мнению И.Ильина, именно концепция децентрированного субъекта (Ж.Лакана и др.) стала тем стимулом, который сначала еще в рамках структурализма, а затем уже и постструктурализма превратился в одну из самых влиятельных моделей представления о человеке не как об «индивиде», т.е. о неразделимом субъекте, а как о «дивиде»- фрагментированном, разорванном, смятенном, лишенном целостности человеке Новейшего времени. «В современном представлении человек перестал восприниматься как нечто тождественное самому себе, своему сознанию, само понятие личности оказалось под вопросом, социологи и психологи (и это стало общим местом) предпочитают оперировать понятиями «персональной» и «социальной идентичности», с кардинальным и неизбежным несовпадением социальных, «персональных» и биологических функций и ролевых стереотипов поведения человека. И не последнюю роль в формировании этого представления сыграл Лакан» [9, с.78]. Вместе с этим, современная мысль не ограничивается тем, что принято именовать постмодернизмом; более того представители последнего как раз и дистанцируют себя от классической философской традиции, упрекая её в различных «недостатках» вроде «логоцентризма» и т.п. Мы же, в свою очередь, не можем согласиться с постмодернистскими идеями разорванного, неуверенного, маргинального и манипулируемого человека – манкурта.

Таким образом, несмотря на разнородность и многоплановость концепций «гуманитарного знания», задекларированный в статье принцип «антропологической вменяемости», на наш взгляд, может быть продуктивно использован современными исследователями человека в качестве необходимой методической установки на преодоление антропологического кризиса.

Список литературы

1. Юридический энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1984 – 415 с.
2. Личность в XX столетии: Анализ буржуазных теорий / Редкол.: М.Б.Митин (отв. ред.) и др. – М.: Мысль, 1979. – 260 с.
3. Фромм Э. Бегство от свободы. www.philosophy.ru/library/catalog.
4. Сартр Ж-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. — М.: Республика, 2000. — 639 с.

5. Бахтин М.М. <К философии поступка> // И.В.Пешков, М.М.Бахтин: от философии поступка к риторике поступка. – М.:Лабиринт, 1996.-176 с.
6. Козлова Н.П. Этика ответственности в условиях техногенной цивилизации Ганса Йонаса. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. - М, 2007. – 28 с.
7. Лазарев Ф.В. Славянское древо. Книга судеб. – Симферополь: СОПАТ, 2003. – 248 с.
8. Культурология. / Под ред. Г.В.Драча.- Ростов-на-Дону.: Феникс, 1998. – 576 с.
9. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М.: Интрада, 1998. – 257 с.

Микитинець О.Ю. «Антропологічна осудність» як імператив філософії людини в умовах сучасної цивілізації.

Автор статті виводить новий принцип «антропологічної осудності» і пропонує його використовувати у філософії людини як необхідну методичну установку на подолання антропологічної кризи.

Ключові слова: антропологічна осудність, антропологічна криза, цілісність.

Mikitinets A. «Anthropological responsibility» as an imperative of philosophy of man in conditions of a modern civilization.

The author of article deduces a new principle of «anthropological responsibility» and suggests it to use in philosophy of man as methodical installation for overcoming anthropological crisis.

Keywords: anthropological responsibility, anthropological crisis, integrity.

Поступило в редакцію 11.09.2007

УДК 161.36

ЧЕЛОВЕК И НООСФЕРА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ИНТЕРВАЛЬНОГО ПОДХОДА

А.И. Креминский

В статье рассматривается антропологическая ситуация в контексте развития ноосферных процессов. Анализируются отношения между человеком, обществом и природой. Предлагается разработка подходов к новой антропологической модели.

Ключевые слова: человек, интервальный подход, ноосфера, экология, общество.

Актуальность публикации заключается в определении факторов влияния человеческой деятельности на ноосферные процессы. Целью статьи является доказательство многоаспектности человека как активного субъекта научного и технического освоения космоса и ноосферы в перспективе развития. Задачи, которые нужно решить, распределены на такие группы: эпистемологические, связанные с выделением основных характеристик человека, антропологические, базирующиеся на различных моделях человека и социальные, на основе правовой деятельности.

Со времени создания Римского клуба и научного описания грядущего глобального экологического кризиса прошло около сорока лет. Сообщество учёных под руководством А. Печчеи ещё в 1968 году указало на опасные тенденции развития мировой экономики (промышленной деятельности в особенности), что, по их мнению, должно привести к быстрому приближению глобальной экологической катастрофы. Сегодня мы видим, что не все прогнозы Римского клуба верны. Но тенденция к ухудшению качества окружающей среды налицо. А промышленное загрязнение окружающей среды продолжается и интенсифицируется.

Как стало ясно впоследствии, «корень зла» оказался не только в беспечности и «жадности» отдельных стран и правительств, а в увеличении потребностей «обычного человека». Рост потребностей в товарах и услугах, общий демографический рост являются мощными факторами распространения промышленных технологий, создания новых мощностей и, следовательно, промышленных отходов, выделением в атмосферу углекислого газа, что создаёт так называемый «парниковый эффект» и приближает угрозу глобального потепления. Известно, например, что общий объем почвенных и горных пород, добываемых каждый год в карьерах и различных шахтах нашей планеты в целом, более чем в два раза превышает среднестатистический объем лав и пеплов, выбрасываемых ежегодно на поверхность Земли всеми вулканами.

Несколько позже А. Печчеи выпустил книгу «Человеческие качества» [10]. Название книги говорит само за себя. Ключом к пониманию причин экологического кризиса и поиски путей его преодоления нужно искать, прежде всего, в человеке.

Но не только в нём одном. Уже к середине двадцатого века такие выдающиеся учёные как Тейяр де Шарден и В. И. Вернадский показали, что человечество создало новую интеллектуальную среду обитания в мировом масштабе – ноосферу. Человечество превратилось в «новую геологическую силу». Вернадский неоднократно отмечал, что современная человеческая цивилизация «является формой организации новой геологической силы, создавшейся в биосфере, — не может прерваться и уничтожиться, так как это есть большое природное явление, отвечающее исторически, вернее, геологически сложившейся организованности биосферы. Образуя ноосферу, она всеми корнями связывается с этой земной оболочкой, чего раньше в истории человечества в сколько-нибудь сравнимой мере не было» [1, с. 46]. Человек формирует ноосферу. А ноосфера становится не только «продуктом» интеллектуальной и технической деятельности, но и совокупностью основных условий дальнейшего существования и развития самого человечества.

Таким образом, между человечеством в целом и ноосферой возникает неразрывная диалектическая связь, ведущая в тенденции к единству и взаимодополнительности. В начале двадцатого века изучать глобальную экологическую ситуацию без учёта многоуровневого взаимодействия человека и ноосферы будет недостаточно для получения точных научных результатов. Отношения человека и созданной им самим «сферы разумного», ноосферы непросты и неоднозначны. Об этом пишет и Н. Н. Моисеев во многих своих исследованиях, в частности в книге «Человек и ноосфера» [8]. В последние десятилетия быстрота распространения информации и вместе с тем технического давления на природу (техногенные процессы) многократно возросли, поэтому и конфигурация ноосферы претерпела значительные изменения со времени публикации работ Тейяра де Шардена и В. И. Вернадского.

Вместе с изменением ноосферы меняется и человек. Прежде философская антропология рассматривала человека так сказать «изнутри», то есть, искала специфические и уникальные черты присущие только человеку. Платон дал определение «человек это двуногое без перьев», тем самым, показывая и близость человека животным и его «анатомическое» различие. Каждая следующая историческая эпоха формировала свою модель человека. Направление изменения образа человека можно охарактеризовать как отход от традиционализма и приближение к индивидуализму.

Ответить однозначно, «что такое человек?» нельзя, поскольку любой «конечный» образ человека будет «одномерным». Человек «многомерен», в этом и состоит его уникальность по отношению ко всему животному миру. Основная трудность в постижении специфически человеческого бытия заключается в отсутствии продвинутой эпистемологии. Очень убедительно это показывает в своих антропологических исследованиях Ф. В. Лазарев. Он предлагает, прежде всего, выделить основные проблемные поля антропологического анализа: «антропология как частная естественнонаучная дисциплина; антропология как интегральная наука о человеке, обобщающая результаты многих специальных дисциплин и завершающаяся целостным философским осмыслением фундаментальных измерений человеческого бытия; собственно философская антропология как

философское учение о человеке, конституирующееся в отдельную философскую дисциплину наряду с онтологией, эпистемологией, аксиологией и др.; антропологическая философия – философско-антропологический подход в истолковании и осмыслении всех базисных проблем философии» [5, с. 8 - 9]. При этом, учёт наличия проблемных полей, в которых рассматривается человеческое существование и является основным условием моделирования «многомерного человека». Концепция «многомерного человека» учитывает фактор времени (историчность человека) и фактор места (социокультурная определённость человека). Это позволяет, наряду с масштабностью антропологической проблематики исследовать человека в рамках точных пространственно-временных координат.

Тут важно что, применяя интервальный подход, мы избегаем односторонней интерпретации человеческого бытия, то есть уходим от «одномерного человека». Это очень важно из-за того, что современная культура наряду с унификацией через культурные стереотипы поведения, потребления, моды, отдыха предоставляет большой выбор индивидуальных форм проявления уникальных способностей индивидуума. Человек появляется в этом мире в сфере социума, в какой-то определённой культуре и «впитывает» набор знаний и ритуалов, которыми он пользуется, будучи членом общества. Поэтому наряду с многомерностью человека как такового нужно ещё выяснить культурный контекст. «Пытаясь понять сущность человека, мы наталкиваемся на феномен культуры. Разгадка сущности человека – по крайней мере, частично – лежит в сфере культурной реальности. Отсюда возникает настоятельная необходимость в рамках антропологического анализа детально рассмотреть природу этой реальности» [4, с. 36]. В отличие от животных человек не только зависит от окружающей среды, в данном случае от культуры, но и творит культурную сферу.

Самосознание своей творческой роли в мире и культуре приходит не сразу. Сначала люди думали, что правила поведения в обществе, как и «правила поведения вещей» подчиняются общему высшему закону, идут от Бога (богов). Это снимало с человека ответственность за несправедливость и агрессию по отношению к другим людям. Главное – действовать согласно «воле богов» - вот принцип жизни в течении многих тысяч лет. Законы природы и общества высшие и непререкаемые правила. «В сознании архаического человека (человека традиционной культуры, развивавшейся от древнекаменного века до феодализма) существовали в мифологизированном, а затем в религизированном виде представления об устройстве и существовании Космоса, земной природы, человеческого общества и жизни отдельного человека. Эти представления оформлялись, в частности, в образе Всемирного Закона, которому подчинялись и изначальная космогония (происхождение мира), и дальнейшее его развития, рождение и жизнь богов, людей и всей природы» [9, с. 32]. Только в эпоху Нового времени европейские учёные осознали то, что, познав законы мироздания можно управлять природными процессами. Эта уверенность в силах человеческого разума сохранилась до настоящего времени. Но здесь кроется главная ошибка современного человечества. Дело в том, что природа более сложна, чем это кажется с механистической точки

зрения. Понять законы природы и полностью контролировать природные процессы любого масштаба – это не одно и то же. Заблуждения «одномерного» человека-технократа призван минимизировать «многомерный человек», который понимает, что человек не может быть над природой, поскольку он её часть.

Тем не менее, для того чтобы адекватно понимать себя, мир и себя в этом мире сегодня кроме культурного контекста нужно учитывать и контекст созданный научно-технической деятельностью. А этот контекст - ноосфера. Показателен тот факт, что концептуализация ноосферных процессов по времени совпала с формированием философской антропологии, то есть с концом двадцатых годов XX. Это значит, что в первой трети двадцатого века произошли большие изменения, как с человеком, так и с окружающей средой. И если до последнего времени философская антропология и учение ноосфере развивались параллельно, то сегодня ситуация человека в техногенной среде, которая создаётся самим человеком, заставляет соединить усилия учёных работающих в этих двух актуальных проблемных полях. «Человеческое знание должно стать не только информационно ёмким, но и полноценным в антропологическом отношении, не редуцированным до своей операционально-прикладной составляющей, не вырванным из философского контекста и из своей ценностной нагруженности. Для этого учёный в своей деятельности должен занимать такую познавательную позицию, из которой виден горизонт духовно-гуманистического отношения к миру и человеку, понятны цели и средства экологически целесообразной человеческой активности, её конечный смысл и ценность» [6, с. 91].

Экологические катастрофы это только первые симптомы более глобальных угроз для человечества в связи с бурным развитием экономики, особенно промышленности и техники. Философский вопрос заключается в том, что должна быть найдена мера потребления, которая необходима и достаточна для удовлетворения насущных потребностей населения нашей планеты, учитывая конечное количество природных ресурсов. Это значит, что необходимо, прежде всего, произвести аксиологический анализ конфликта между потреблением и потребностями. Уже несколько десятилетий тому назад западные социологи и философы констатировали, что общество потребления культивирует принцип «сверхпотребления», то есть, развивает благодаря рекламе идеологию постоянно возрастающего потребления. Благодаря этому быстро развивается экономика. Это позитивный момент. Но увеличение потребления увеличивает и потребление экономикой энергетических и других невозобновляемых ресурсов. Получается, что снижение потребления приводит к экономическому спаду и ухудшению качества жизни. А избыточное потребление, развивающее промышленность и экономику в целом, будучи позитивным моментом, сегодня, в ближайшем будущем ведёт к экологической катастрофе и истощению природных ресурсов, что ведёт к неизбежному экономическому кризису.

Помимо экологического кризиса человечеству угрожает самоуничтожение в результате возможного межконтинентального ядерного военного конфликта. Хотя, учитывая уроки Чернобыля, даже «мирный атом» может нанести непоправимый вред в глобальном масштабе. В. И. Вернадский ещё в первой половине 20 века

думал о положительных и отрицательных аспектах ядерных технологий. Он писал: «Недалеко время, когда человек получит в свои руки атомную энергию, такой источник силы, который даст ему возможность строить свою жизнь, как он захочет. Сумеет ли человек воспользоваться этой силой, направить ее на добро, а не на самоуничтожение? Дорос ли он до умения использовать ту силу, которую неизбежно должна ему дать наука?» [3, с.12]. Многочисленные аварии на атомных электростанциях во всём мире доказывают, что беспокойство учёного было вполне обосновано. Получается, что на первый взгляд нет никакого выхода из создавшегося положения. Но стоит обратить внимание на одно из определений человека – *Homo sapiens*, «человек разумный». В этом кроется и шанс к спасению человечества от многочисленных угроз, которые, как это ни было бы парадоксально, идут от самого же человечества. К существующим и грядущим проблемам нужно подойти, как бы это ни было банально, «рациональным» образом, включить логическое мышление. Нужно осознать, что глобальные проблемы по определению имеют транснациональное значение и контроль этих проблем возможен только в результате совместной скоординированной деятельности всех стран.

После начала деятельности Римского клуба получила импульс энергосберегающая экономика. Это дало позитивные результаты. Но учитывая рост населения и рост потребления положительный эффект энергосбережения уже не работает. Какие бы новые экологические технологии мы ни использовали, всё равно нужно решать вопрос корректировки потребностей ввиду возможных экологических катастроф и исчерпания природных ресурсов. К сожалению, у человечества нет возможности «переселиться» на другую планету, как об этом мечтали фантасты в начале двадцатого века. Приходится рассчитывать на те природные ресурсы, которыми располагают земляне.

На наш взгляд ситуация пока что не безвыходная. Человек не оказался «один на один с природой», как это может показаться на первый взгляд и у него есть исторический и методологический опыт. «Разумеется, человек познаёт реальность, находясь отнюдь не один на один с природой, а будучи вооружённым системой познавательных посредников – мыслительных клише, интеллектуальных призм видения объекта и т. п., а также господствующими способами прочтения эмпирически данного [7, с. 13]. Как раз концепция ноосферы и может дать основание новой гуманистической парадигмы мышления, суть которой в признании взаимосвязанности человечества и окружающей среды, а также взаимосвязь всех людей и государств. То есть, это означает целостный подход при рассмотрении любого, казалось бы, автономного процесса, экономического, социального или экологического. Здесь нужна особая рода эпистемология, свободная от технократического мышления и желания получить немедленную и значительную выгоду. Надо помнить не только о ближайшей, но и отдалённой перспективе. Как раз ноосферный подход и позволяет выстраивать стратегию в ракурсе перспективы совместных действий человечества в планетарном и даже космическом (в рамках околоземного пространства) масштабе.

В работах 30 – 40 годов В. И. Вернадский уделял большое внимание проблеме расширения биосферы и становления ноосферы под влиянием человеческой деятельности. За сотни миллионов лет зона обитания живых организмов увеличилась в несколько раз, а выход человека в космос произошел буквально в течение 20 лет после смерти великого учёного, что подтвердило ещё раз справедливость предсказаний о быстром расширении ноосферы и её всё более возрастающем значении [2, 3].

В последние десятилетия становится очевидным кризис как традиционной, так и индивидуалистической модели человека. Ноосфера постоянно развивается за счёт постоянных технических нововведений тем самым, изменяя общество и характер социальных связей, а также самого человека. Поэтому нельзя надеяться на возвращение прежних ценностей (традиционных). В то же время чисто индивидуалистическая модель человека в условиях глобального мира может стать опасной из-за технической насыщенности. В глобальном сообществе нужны как никогда высокие меры безопасности. Один талантливый хакер может нанести экономический и технический урон для многих стран. Это не только «электронные ограбления» на миллионы долларов. Вспомним историю с «карикатурами на пророка». Не выясняя, была ли это хулиганская акция или спланированная провокация, но она вызвала социальные волнения во многих странах и политические кризисы. Здесь нужен пересмотр антропологических и аксиологических координат с переходом в новое качество ноосферы. Признаем, что модель «многомерного человека» оказывается более адекватной для понимания современного мира и места в нём человека [5]. В то же время, нужно учитывать, что, только разрабатывая «человеческий фактор» нельзя добиться значительных результатов в деле прогрессивного развития общества и ноосферы. Возвращаясь к сути учения о ноосфере В. И. Вернадского, необходимо помнить, что каждый индивидуум не есть автономный и независимый от биосферы организм, существующий свободно и самодостаточно. Человек – часть целого. Вместе с тем, человек пребывает в органическом единстве с природой. Он звено в едином эволюционном процессе. Биосфера развивается и человек развивается вместе с ней. Ноосфера это не «приватная собственность» человека, а закономерное качественное развитие биосферы. Ноосфера – это качественно иной, более сложный уровень биосферы, результат переработки биосферы научной и технической мыслью. В каком то смысле, ноосфера «создана» биосферой для себя самой. Помнить об этом должен и каждый человек и эта идея должна стать культурным императивом.

Существует такая ось как «человек – культура – общество», которая предполагает гармонию между всеми составляющими. Только в демократическом обществе и наличии правовой культуры возможны эффективные действия человека по самосовершенствованию, планомерному и безопасному развитию ноосферных процессов, что в свою очередь будет позитивно влиять на совершенствование культуры и общественных отношений. Чтобы становление качественно нового социума происходило контролируемым образом, необходима правовая база. Так что мы находим ещё один фактор позитивного влияния на окружающую среду – это право, включая сюда правовые институты, правосознание и правовые отношения.

Но здесь мы опять сталкиваемся с проблемой наличия той или иной антропологической модели и возможного конфликта между несколькими моделями человека, например, между «традиционной» и «индивидуалистической» и так далее. Чтобы решить, можно ли «в ручном режиме» менять соответствующие модели человека, или нужно ждать, пока «человеческие качества» изменятся сами собой, нужно решать в ходе демократических выборов, когда люди понимают, что от их выбора должна зависеть именно их дальнейшее социальное, экономическое и экологическое будущее. Воспитание «человека ответственного», принадлежащего к традиции и одновременно обладающего индивидуальностью – главная задача современного положения дел характерного для данной ступени развития ноосферы.

Выводы. 1. Человечество в условиях глобального социально-экономического и экологического кризиса нуждается в новой культурной парадигме. 2. В основе этой парадигмы должно лежать учение о ноосфере. Необходим переход к новой антропологической модели, соответствующей новым реалиям, учитывающим глобализацию. 3. Новая модель человека должна учитывать, что человек многомерен и находится в развитии. 4. В основе гармонизации человека, общества и природы находится правовая деятельность демократического общества.

Список литературы

1. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. - Наука -М.- 1988..
2. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера.- Наука М.- 1989.-
3. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. - Наука - М.- 1989.
4. Лазарев Ф. В., Литтл Б. А. Вселенная культуры: стратегемы и ценности. – Симферополь: СОНАТ. – 2005.
5. Лазарев Ф. В., Литтл Б. А. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь: СОНАТ. – 2001.
6. Лазарев Ф. В. Научное наследие В. И. Вернадского в контексте XXI века // Учёные записки ТНУ В. И. Вернадского. Спец. выпуск, посвящённый 140-летию со дня рождения В. И. Вернадского. – Симферополь, 2004. - Т. 17(56) №1. – С. 81 – 96.
7. Лазарев Ф. В. Интервальная методология: ключевые понятия // Учёные записки ТНУ В. И. Вернадского. «Философия. Социология». – Симферополь, 2006. - Т. 19(58) №2. – С. 3 – 13.
8. Монсеев Н. Н. Человек и ноосфера. - Молодая гвардия. - М., 1990.
9. Мосенкис Ю. Л. Язык как отражение архаического правосознания // Происхождение языка и культуры: древняя история человечества, Том 1, № 2, 2007, С. 32 – 35.
- Печчи А. Человеческие качества. - Прогресс. – М.: 1980

Кремінський О. І. Людина та ноосфера крізь призму інтервального підходу.

У статті розглядається антропологічна ситуація в контексті розвитку ноосферних процесів. Аналізуються відносини між людиною, суспільством і природою. Пропонується розробка підходів до нової антропологічної моделі.

Ключові слова: людина, інтервальний підхід, ноосфера, екологія, суспільство.

Kreminskiy A.I. The Person and Noosphere through the Prism of the Interval Approach.

In the article one analyzes the anthropological situation in the context of noospheric process development. Relations between the person, society and nature are studied. One suggests the work-out of the approaches to a new anthropological model.

Key words: person, interval approach, noosphere, ecology, society.

Поступило в редакцію 11.09.2007

УДК 161

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЮРИДИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

А.М. Тимохин

В статье анализируются методологические предпосылки юридической антропологии и возможность их использования в области философии права. Автор приходит к выводу, что антропологическое понимание феноменов права является неадекватным, поскольку исключает их универсальность, рациональность и либеральность

Ключевые слова: юридическая антропология, философия права, норма права.

В последние десятилетия одна из доминирующих в области социальных исследований тенденций получила название «гуманизация». Сфера права не составила исключения. Более того, разговор о необходимости гуманизации права совпал во времени с интенсивным развитием проблематики, связанной с правами человека, их реализацией и защитой. Похоже, ни у кого нет сомнений, что национальное законодательство Украины (равно как и законодательства других стран) должно развиваться на основе осмысления феномена прав человека. Поэтому нет ничего удивительного в том, что вопросы правовой сущности человека в последние годы сохраняют актуальность и находятся в центре внимания как специалистов, так и общественного мнения.

На уровне рефлексии гуманизация осуществляется, как правило, посредством построения различного рода антропологий или идеологий, отвечающих на вопросы о свойствах природы самого человека и их влиянии на различные социо-культурные явления и процессы. Не удивительно поэтому, что на роль своего рода методологической основы процесса гуманизации права претендует дисциплина известная под именем *юридической антропологии*. Об этом факте свидетельствуют слова судьи Европейского Суда по правам человека А.И. Ковлера, «антропология права (юридическая антропология) — составная часть процесса антропологизации современной общественной науки, вновь обретающей свой гуманитарный облик, значительно утраченный на волне увлечения формализованными методами исследования общественных процессов» [1, с. 28].

Данная статья ставит перед собой *цель* прояснить возможность использования эмпирических и теоретических построений из области антропологии применительно к решению проблем ставших классическими для юриспруденции. Соответственно, объектом исследования служат те рефлексивные основания, на которых выстраивается юридическая антропология, и их способность экстраполироваться на область правоправедения. При этом под юридической антропологией подразумевается исключительно разновидность социальной антропологии, т.е. «исследование природы человеческого общества путем

систематического сравнения обществ разных типов, уделяющее особое внимание более простым формам общества, существующим у примитивных, туземных, или бесписьменных народов» [2, с. 205].

В отличие от других публикаций, наводнивших в последние годы литературу и преисполненных оптимизма в адрес проектов гуманизации права, основой для проводимого в статье анализа эвристического потенциала антропологических штудий стала скептическая установка в оценке пользы этих штудий для юриспруденции. Причина подобного скепсиса – то, что можно назвать *«антропологическими коллизиями»*, возникающими как следствие попыток применить принципы юридической антропологии на том уровне рефлексии и понимания, где должны господствовать собственные основоположения права.

Вполне естественно предположить, что юридическая антропология, а точнее ее активное включение в современные дискурсы о праве и человеке, неизбежно должна была вызвать смешанные чувства как у юристов, так и у философов. На протяжении веков они считали себя сообществами, обладающими, хотя и разной, но все-таки исключительной компетенцией в вопросах, проистекающих из сущности права и его связи с природой человека. Сегодня их монополия оказывается подорванной и, не в последнюю очередь, именно юридической антропологией. Несмотря на то, что конкуренция и дискомфорт, причиненные юридической антропологией, ощущаются и в сообществе юристов, и в сообществе философов, глубинные корни взаимного непонимания остаются по-прежнему неотрефлексированными.

Нельзя сказать, что в философии и юриспруденции царит незнание или неприятие юридической антропологии. Сложившееся положение дел, скорее, можно идентифицировать как игнорирование посредством умолчания; так поступают с новыми и не совсем понравившимися знакомыми, о которых до поры до времени лучше не думать ни как о друзьях, ни как о врагах. Лишь немногие авторы, успевшие освоиться с теоретическим аппаратом антропологических знаний, отзываются об этой дисциплине положительно и связывают с ней определенные ожидания: надежду на расширение предметного поля и методологического арсенала классической теории и философии права. Но, в целом, юридическая антропология остается для правоведов своеобразной экзотикой: тем, с чем соприкасались многие, но что не поучило широкого распространения, и потому о ней вспоминают от случая к случаю, кстати и некстати.

Более брутальным при этом выглядит отношение самой юридической антропологии к классической юриспруденции и философии права, которым вменяется в ответственность колониализм, посягающий на самобытность народов, и этноцентризм, оборачивающийся расизмом. Перечень теоретических и практических злоупотреблений правоведов в своеобразный приговор суммировал один из ведущих антропологов современности Норбер Рулан. В нем он констатирует: «право связано с Добром меньше, чем со Злом... право, со всей стороны, есть только необходимое зло, которое скрывается под отсветами Добра» [3, с. 299], имея в виду, что там, где нет зла, нет и права. Впечатление от выдвинутых обвинений многократно усиливается тем обстоятельством, что основоположники антропологических штудий имели к юриспруденции самое

прямое отношение: «почти все выдающиеся антропологи были юристами либо получили юридическое образование» [3, с. 9]. Поэтому как у правоведов, так и у непрофессионалов их оценки вызвали самое искреннее доверие.

Обрисованная ситуация может показаться излишне драматизированной и вряд ли с тем, как она представлена, согласятся те, кого она напрямую затрагивает и кто в ней участвует. Дискуссии о размежевании наук и исследовательской компетенции сегодня непопулярны, в моде междисциплинарность и готовность к кооперации. Между тем, отказ от спора о границах знания и образующих его понятиях в данном случае может иметь весьма негативные последствия, ближайшее из которых – эклектизм уже дает о себе знать в работах по этнологии, теории и философии права, а идущий ему на смену скептицизм уже начинает пускать свои корни. Естественно, что ценность подобного спора не в том, чтобы доказать кто лучше, а кто хуже, тем более, это не спор о возможных благах, в том числе, влиянии на власть. Полемика неизбежна из-за чрезвычайной важности истолкования тех принципов, которые *должны* лежать в основе отношения права к человеку и оценок права людьми, а принципы эти понимаются юристами и антропологами совершенно по-разному.

Конфликт юридической антропологии с юриспруденцией можно легко смоделировать на простом примере регулирования брачных отношений, к изучению которых антропологи относятся с большим трепетом и интересом. Право идентифицирует брак как свободный союз двух людей с целью создания семьи. Между тем, каждый, кто бывал на свадьбе, почти наверняка сталкивался с обрядом «выкупа невесты». Между тем, торговля людьми запрещена национальными и международными правовыми актами и объявлена преступлением. Чтобы приблизиться к пониманию сути коллизий, возникающих в философии права из-за позиции юридической антропологии, нужно осознать, что данная ситуация, во-первых, не имеет простого решения и, во-вторых, по-разному выглядит в глазах антрополога и правоведа.

Бессмысленно говорить, что «выкуп невесты» не содержит в себе состава преступления, т.к. отсутствует умысел, вина, нет жертвы и, вообще, все происходящее несерьезно и делается по взаимному согласию. Никому и в голову не придет привлекать к ответственности жениха и родителей невесты. Тем не менее, в рассматриваемой ситуации мы видим, как конкурируют два настолько различных понимания юридической природы брака, что с точки зрения одного, назовем его современным, второй, назовем его традиционным, имеет антиправовую природу, граничащую с преступлением. Легко представить вполне реальные обстоятельства, при которых их конкуренция перейдет из чисто умозрительной плоскости в практическую. Какое решение может принять суд в деле о продаже дочери родителями какому-нибудь мужчине, например иностранцу, если продажа состоялась при устном согласии девушки, а адвокат ссылается на то, что «выкуп невесты» является широко распространенным и незапрещенным законом видом социальной практики? Следует ли суду признать брак недействительным, если один из супругов ссылается на то, что на самом деле брак был заключен посредством «выкупа невесты», а его государственная регистрация была совершена, лишь во избежание проблем с законом? Может ли супруг, заплативший за невесту «выкуп»,

требовать его возвращения в случае развода? Число обстоятельств как сходных, так и несходных с уже приведенными можно без труда увеличить, а их значимость будет возрастать, в зависимости от традиционности воззрений тех, кто в них окажется. Также несомненно, что подобные трудные вопросы могут возникать и в других ситуациях, когда будет иметь место конкуренция традиционного и современного понимания права.

Вряд ли суд будет разбираться в подобных ситуациях и в связанных с ними конкретными обстоятельствами, руководствуясь каким-нибудь общим принципом. В одном случае он может принять во внимание правовой обычай, в другом – нет. Но даже отказ от рассмотрения подобных дел (а это наиболее вероятная стратегия поведения суда) неизбежно свидетельствует о том, что суд вольно или невольно, осознанно или спонтанно вынужден занимать определенную позицию в споре традиционного и современного понимания различных феноменов права. Поэтому ценность и сложность рассматриваемой нами ситуации не зависит от того, насколько она реальна и какое конкретное решение для нее мы можем спрогнозировать. Очевидно, должны существовать юридические решения, касающиеся традиционного понимания права, даже если его проявления рудиментарны, редки и малозначительны. В свою очередь, юридическая теория должна вырабатывать формулы подобных решений и критерии для их оценивания.

Далее, юрист и антрополог будут совершенно по-разному воспринимать и интерпретировать такую ситуацию. Для антрополога выкуп невесты является процедурой, которая или была, или даже остается (это зависит общества, о котором идет речь) абсолютно или относительно легальной. То обстоятельство, что официальное законодательство, если таковое есть, понимает брак иначе, не составляет для него существенной проблемы, а скорее служит интересным фактом, свидетельствующим в пользу распространенности феномена юридического плюрализма. Для юриста «выкуп невесты» не имеет такого значения, которое позволило бы ему стать юридическим фактом, и он будет относиться к нему так же, как и к убийству, совершенному во сне, ибо ни то, ни другое не влечет за собой никаких реальных, тем более, юридических последствий. Если же, вопреки законам, кто-то связывает с «выкупом» некоторое действительное право, то речь уже должна идти о наказании, даже если кто-то считает, что, искажая право, он его не нарушает, как, например, в случае убийства по просьбе или с согласия жертвы. Другими словами, там, где антрополог видит поле для исследования, юрист или не видит ничего, либо видит нарушение права.

Если рассмотренная ситуация невозможности мирного сосуществования двух типов правопонимания (традиционного и современного) кажется чем-то частным и неубедительным для того, чтобы констатировать неизбежность коллизии между принципами исследования, характерными для юридической антропологии и собственно юриспруденции, можно указать на еще, как минимум, одну проблему, которая будет систематически возникать при попытке объединить их в единой методологической перспективе.

Эта проблема связана с фундаментальной для юриспруденции идеей о том, что нормы, по которым живут люди и отправляется правосудие, должны быть известны

каждому, кого они касаются. Эта идея выражается в принципе, утверждающем: *неопубликованные законы не применяются*. Под опубликованными законами, речь идет о любом нормативно-правовом акте, подразумеваются нормы формально определенные, т.е. записанные, и доступные для ознакомления каждому заинтересованному лицу. Классическая юриспруденция не знает другого способа сделать нормы права опубликованными, а, следовательно, и применяемыми иначе, чем представить их в виде письменного текста. Неслучайно, в юриспруденции под содержанием закона понимается нормативно-правовое *предписание*.

Между тем, большинство антропологов со времен И.Я. Баховена разделяют методологическую парадигму, утверждающую, что основой анализа различных социальных институтов, в том числе и права, служат не тексты, а поведение (особенно символическое) членов определенного сообщества. Нет никаких сомнений в том, что «юридическая антропология, утверждая себя как наука, способная расшифровать образы и символы вне письменности, отходит от текстуального толкования» [3, с.27]. Это и неудивительно, если учесть, что большинство сообществ, исследованных антропологами, не считают письменную фиксацию норм чем-то важным в смысле их надления юридической силой и делают это не потому, что располагают лучшими средствами, а просто потому, что не владеют письменностью. Идея о том, что норма права не существует, не будучи записанной, оказывается для юридической антропологии разрушительной или, по крайней мере, лишает ее значительной части материалов, на которых она основывает свои радикальные выводы.

Именно решая проблему, как норма права становится значимой для всех представителей данного сообщества, антропология обращается к феноменам традиции и обычая, рассматривая их в качестве альтернативного письменности способа ознакомления с правом. Обоснованность такого решения ни у кого не вызывает сомнения: поскольку в юриспруденции действует расхожее представление об обычаях как форме выражения права, постольку проще согласится с антропологами, что существует неписанное право, чем отказаться от вошедшего в обиход понятия «правовой обычай». Но можно предположить, что обвинение в том, что правоведы не понимают и превратно истолковывают антропологические категории справедливо в отношении категории обычая, и если бы юристы хорошо знали, что понимают под обычаем антропологи, они никогда не стали бы связывать его с правом. Действительно, антропологи не признают за обычаем характеристику ранней, неразвитой и несовершенной формы права, напротив, видят в нем полноценную альтернативу нормативно-правовому акту. Более того, антропологи склонны думать, что в ряде случаев обычай будет лучше, чем нормативно-правовой акт, справляться с задачами социальной регуляции. «Современная практика правового развития свидетельствует о том, что обычное право может жить в самых передовых секторах экономики. Рыночная экономика требует нового набора упорядочивающих и стабилизирующих форм (источников) правового регулирования общественных отношений. Так как в обществе потребность в преемственности зависит от динамики новаций, отсюда — обычное право обретает актуальность благодаря традиции» [4, с. 115]. О такой возможности использования

обычаев вряд ли думает кто-либо из правоведов, признающих за ними статус форы права, и, по сути, подразумевающий под правовыми обычаями судебные решения, ставшие законами, тогда как для антропологов обычай имеет юридическую силу даже в обществах незнающих правосудия.

В любом случае, какой бы вариант реабилитации традиционного правопонимания с позиции признания им принципа «неопубликованные законы не применяются» не выбрали антропологи, будь то обычай или что-то еще, и как бы к этому не относились юристы, невозможно рассуждать о неписаных нормах одновременно и в рамках юридической, и в рамках антропологической парадигмы. Если нормы традиции и обычая права, о которых говорят антропологи, удовлетворяют данному принципу, то исследование, т.е. их обнаружение и установление присущего им юридического смысла, оказывается излишним: зачем разыскивать то, на что может указать любой, а именно этого требует принцип. Если же нет и усилия антропологов не напрасны, то это свидетельствует о том, что нормы, инспирированные традиционным правопониманием, не просто представляются чем-то, хотя и неизвестным, однако таким, что при желании можно узнать, но для ознакомления с ними требуются весьма изощренные средства и навыки, которыми способны овладеть далеко не все. О специфичности такого знания свидетельствует то обстоятельство, что даже подавляющее большинство народов, разделяющих традиционное правопонимание, до появления антропологов не подозревали о том, что у них есть право и не пытались отстаивать его в суде.

Возможно, что образ юридической антропологии, представленный в статье, несет в себе серьезные искажения сути этой науки, а собственно антропологическая критика права имеет своим основанием проблемы отличные от тех, которые здесь рассматривались. Не исключено, что те же самые настраивающие против классической юриспруденции замечания могут быть сформулированы на теоретической почве полностью отличной от той, которая предлагается антропологами. Но даже если это так, приведенные в статье рассуждения указывают на вполне реальные и серьезные аргументы, которые могут быть выдвинуты против правового понимания природы человека бытующего в европейской философии и юриспруденции. От имени какой науки или идеологии они бы не исходили, следует признать, что их цель – ограничить в претензиях *рационализм, универсализм и либерализм*, задававшие вектор формирования основных правовых систем современного мира. Без серьезных ответов на подобную критику трудно представить, что слово «право» сможет сохранить тот смысл, который был открыт в нем еще в эпоху становления римской юриспруденции. Подмена справедливости культурными ценностями, а рассудительности – социальной идеологией, которую пропагандирует антропологическая критика права, неизбежно будет вести к умалению значения права, его вытеснению другими, как правило, несправедливыми инструментами решения социальных конфликтов, начиная с традиции и заканчивая террором.

Единственное избежать антропологических aberrаций права – отказ от предположения о том, что право создается людьми, а напротив человек определяется правом. Права рационального, универсального и либерального права

достаточно, чтобы человек мог оставаться самим собой, сохранять свою индивидуальность вместе со всеми ее страстями и заблуждениями. Право выполняет свою роль, когда не дает нам превратиться в животное и не мешает стать чем-то большим.

Если права человека не могут быть сформулированы в рамках самой юриспруденции, то теряют смысл и сами права, как нечто непостижимое и выходящее за рамки правопонимания, так и законы, поскольку они сами по себе без указания со стороны не в состоянии защитить справедливость в ее первичной форме незаблестимости личного права.

Забота о ценности и добродетельности неевропейского человека, которую проявляет антропология, на самом деле, оборачивается его унижением, поскольку, отказывая ему в понимании и принятии принципов и норм европейского права, его, одновременно, лишают того достоинства справедливости, которым обладает европейский *homo juridicus*. Последний, благодаря своему праву, обладает еще и связанной с ним особыми моральной и политической позициями, предназначенными для защиты частной жизни от произвола общественного мнения и государственного принуждения. Очевидно, что традиционное правопонимание не способствует формированию морального и политического иммунитета субъектов права против несправедливости, вынуждая его довольствоваться тем, чем решит облагодетельствовать его судьба. Поэтому любая попытка опереться на традиционное правопонимание с целью определить смысл права и сущность юриспруденции не только не способствует их гуманизации, а, напротив, лишает человека того значения, которое определила ему европейская культура в борьбе за рациональное и секуляризованное общество и государство.

Список литературы

1. Ковлер А. И. Антропология права. — М.: Издательство НОРМА, 2002.— 480 с.
2. Рэдклифф-Браун А.Р. Метод социальной антропологии. — М.: «Канон-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. — 426 с.
3. Рулан Н. Юридическая антропология. — М.: Издательство НОРМА, 2000.— 310 с.
4. Камкия Ф. Г. Концепция правового плюрализма в связи с исследованием обычного права // Право в зеркале жизни. Исследования по юридической антропологии. — М.: Издательский дом «Стратегия», 2006 — 400 с.

Тимохін О.М. Методологічне значення юридичної антропології для філософії права

У статті аналізуються методологічні передумови юридичної антропології та можливість їх використання в галузі філософії права. Автор робить висновок, що антропологічне розуміння феноменів права є неадекватним, оскільки виключає їх універсальність, раціональність і ліберальність

Ключові слова: юридична антропология, філософія права, норма права..

Timochin A.M. Methodological validity of legal anthropology in philosophy of law

In the article are analyzed the methodological preconditions of legal anthropology and an opportunity of their using in the field of philosophy of law. The author comes to conclusion, that the anthropological understanding of phenomena of the right is inadequate as excludes their universality, rationality and liberal views

Key words: legal anthropology, philosophy of law, norm of law.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Буряк В.В. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского.

Губин Валерий Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Российского государственного гуманитарного университета

Емельянова Ю.П. - кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Севастопольского филиала Европейского университета.

Зарапин О.В. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского..

Иванова Л.С. - старший преподаватель Запорожского национального университета, соискатель кафедры философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского.

Ильянович Е.Б. – аспирант кафедры философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского.

Кизима Владимир Викторович - доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и культурологии Центра гуманитарного образования НАН Украины

Кочан В.М. – преподаватель кафедры общественных дисциплин Мукачевского гуманитарно-педагогического института.

Креминский А.И. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского

Лазарев Ф.В. – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского.

Логинов А.В. – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Российского государственного гуманитарного университета

Марков Б.В. - доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета

Микитинец А.Ю. – аспирант кафедры философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского.

Муза Д.Е. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Донецкого национального технического университета

Потапенков А.В. – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Крымского инженерно-педагогического университета.

Суходуб Т.Д. – кандидат философских наук, профессор кафедрой философии и культурологии Центра гуманитарного образования НАН Украины.

Сыропятов О.Г. – доктор медицинских наук, профессор.

Телиженко Л.В. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Сумского государственного университета.

Тимохин А.М. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского.

Трифопова М.К. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского.

Яновский С.С. – кандидат медицинских наук, заслуженный врач АРК.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Лазарев Ф.В.</i> Человек в глобализирующемся мире: стратегемы выживания и возможные модели цивилизационного развития.....	4
<i>Губин В.Д.</i> Сверхчеловек как альтернатива современной цивилизации.....	15
<i>Кизиля В.В.</i> Проблема идентификации человека как симптом цивилизационного кризиса и пути выхода из него.....	26
<i>Марков Б.В.</i> Цивилизационные последствия общества благоденствия.....	50
<i>Трифопова М.К.</i> Традиция и социокультурная синтагма в контексте тенденций современной цивилизации.....	63
<i>Суходуб Т.Д.</i> Цивилизационные основания современного «антропологического кризиса»: поиск методологических основ преодоления.....	75
<i>Заратин О.В.</i> Феноменологические контуры практической философии.....	89
<i>Теліженко Л.В.</i> Цілісність людини з позицій постнекласичної методології (на прикладі аналізу християнської антропології).....	99
<i>Логинов А.В.</i> Антропологическое измерение цивилизационного кризиса.....	107
<i>Некрасова Е.Н.</i> Стрaдание и одиночество как феномены подлинного существования.....	117
<i>Потапенков А.В.</i> Проблема человека в творческом наследии С.Л. Франка в контексте современных глобализационных процессов.....	124
<i>Буряк В.В.</i> Человек в эпоху высоких технологий: биоэстезис и перспективы психосоматического дизайна.....	133
<i>Муза Д.Е.</i> Православный антропологический тип: заметки к его цивилизаторской миссии.....	146
<i>Сыропятов О.Г., Яновский С.С.</i> Философские аспекты кризиса современной психиатрии.....	154

<i>Кочан В.М.</i> Формирование человека пограничья: маргинализация, интеграция, андрогинизация.....	169
<i>Емельянова Ю.П.</i> Ответственность как компонент человеческого потенциала социокультурной системы.....	176
<i>Иванова Л.С.</i> Феномен “отчуждения” человека в экономических организациях.....	183
<i>Ильянович Е.Б.</i> Человек в условиях современного антропологического кризиса.....	189
<i>Микитинец А.Ю.</i> «Антропологическая вменяемость» как императив философии человека в условиях современной цивилизации.....	199
<i>Креминский А.И.</i> Человек и ноосфера сквозь призму интервального подхода	206
<i>Тимохин А.М.</i> Методологическое значение юридической антропологии для философии права.....	213
Сведения об авторах	220
Содержание	222