

ФГБОУ ВПО «ДАГЕСТАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

Курбанов Муса Гасангусейнович

**Восхождение человечности:
от естества к самосозиданию**

Специальность 09.00.11 - социальная философия

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

доктора философских наук

Махачкала – 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Философское измерение человека и человечности	22
1.1. Онтологические основы человека и человечности	26
1.2. Парадоксы человека и человечности в познании	64
1.3. Пределы человечности: между бытием истины и истиной бытия	97
Глава 2. Происхождение и формирование человечности	119
2.1. Идиография и номотетика происхождения человечности	120
2.2. Социальная адаптация как механизм формирования человечности	138
2.3. Генеалогия насилия в процессе формирования человечности	152
Глава 3. Историческое восхождение человечности	186
3.1. Дикость как развитие человеческого естества	189
3.2. Варварство как развитие дороги и дома	210
3.3. Цивилизация как развитие мегаполиса	235
Глава 4. Культурно-исторический процесс как условие становления человечности	256
4.1. Естественное и созидательное в истории человечности	258
4.2. От закономерности человека к человекомерности законов	277
Заключение	304
Список литературы	310

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Очевидное начало для человека – это его корни, с которыми связано его происхождение. Но существование каждого человека выходит за пределы очевидного. Человечность, потенциально и актуально существующая как специфика, присущая только человеку, реализуется в широком многообразии своих значений. Поэтому человек всегда будет самым сложным и актуальным объектом познания. Любая специализированная тематизация знаний о человеке в любом случае окажется недостаточной и неполной для понимания того, кто есть человек. Это лишь подтверждает особый статус актуальности самого предмета человечности и во все не повод к сложению полномочий познания, и не мотив для прелюдий агностицизма, приговаривающих человека к пожизненному заключению в темнице бытия, где истина обречена быть лишь тенью вещей. Напротив, – в этом и состоит одно из условий, при котором возможна бесконечность феномена человечности, принадлежащего человеческому существу и существующему в нем через сущность всего сущего.

В ходе жизни человек проходит свой путь, начиная с естественных возможностей и предзаданных условий. На этом пути он преодолевает «заброшенность» своего бытия, открывает и познает в себе созидательное начало, овладевая которым он существует иначе, чем весь остальной мир. Вместе с тем, необходимость человеческой жизни не исчезает с обретением свободы. Онтогенез и филогенез перехода человека от естества к самосозиданию оканчивается тем предназначением и смыслом, без которого человек не может быть человеком. Актуальность широкого круга проблем, связанных с таким переходом, требует специфических усилий философского познания, мировоззренчески выходящих за пределы самой философии. Такие признаки познания как точность и конкретность, взятые в сочетании с фундаментальностью и универсальностью, предметно выделяющие человека, постоянно от-

талкиваясь друг от друга, являются общим и неисчерпаемым источником, стимулирующим непрестанную актуализацию исследования самых различных процессов обретения человеком самого себя во всем сущем, или же обретения им своего бытия из своего же небытия, постижения им своей относительной уникальности в своей же абсолютной всеобщности.

В диссертации исследуется широкий круг взаимосвязанных и сопоставимых проблем философской антропологии, социальной философии, философии истории, культурологии, в которых своеобразно акцентируется манифестация единого и многомерного процесса восхождения человечности. Это восхождение рассматривается через различные возможности и тенденции перехода человечности от естественных форм к созидательным структурам.

Тема человечности актуальна не только потому, что человек сам по себе уже является тайной бытия, но также и по той причине, что только через человечность в человеке могут сочетаться вечность и абсолютность с условностью и относительностью. В ходе общественной жизни человек идентифицируется не только со своей человечностью, но и с бесчеловечностью, а также и с античеловечностью, усложняющими общую картину многомерности человека. Актуализация человечности зависит от условий жизни и не может быть чисто абсолютной действительностью. Порою человечность принимает столь мнимые очертания, что за ними легко проглядываются нескрываемые формы бесчеловечности, реализующие индифферентное отношение к тому, что и как существует вокруг человека. Это отношение может быть и проводником античеловечности как отчуждающего, разрушительного, деструктивного, или реконструктивного отношения к социальному окружению. Именно на это отношение, в котором человечность почти сливается с бесчеловечностью и античеловечностью, обращали самое пристальное внимание экзистенциалисты всех мастей и направлений, встревоженные уже самой возможностью того, что повлечет за собой мировые войны.

Выбор этой темы исследования связан не только с необходимостью определения онтологических, социальных, исторических, культурных пределов становления человечности, рассматриваемых обособленно друг от друга, в их взаимной зависимости и в общей закономерности. Этот выбор связан, прежде всего, с новыми глобальными и динамичными трансформациями всех способов существования современного человека и общества.

Прямо или косвенно проблема человека и человечности как специфического способа социального бытия, присущего только человеку, всегда находилась в центре внимания философии. Что означает *«быть человеческим»*, обладать человеческим способом существования, пребывать в человечности? Какова суть бытийного своеобразия человеческого существования? Решение поставленных проблем во многом связано с необходимостью учета тех или иных пределов становления человечности, рассматриваемых как обособленно друг от друга, так и во взаимной зависимости. Отсюда ясно, что рассмотрение любого из этих вопросов всегда может сопровождаться вполне справедливым и исторически оправдывающимся возвеличиванием человеческого начала.

Анализируя общую картину проблематики человеческого начала, нельзя пройти мимо того богатства и многообразия, которым изобилует предметное поле человечности. Здесь можно выделить и обозначить такие аспекты и связанные с ними подходы к разработке исследуемой проблемы как онтологический, гносеологический, антропологический, социально-философский, философско-исторический, психологический, аксиологический, этический, космологический, религиозно-философский, гуманистический и др. Учитывая разнообразие этих аспектов, нельзя забывать и их взаимную зависимость, формирующую конкретное единство понимания предмета.

Степень разработанности проблемы. Исследование различных аспектов человечности ведется, начиная с первых мыслителей древности, до наших дней. В истории философии широко известна гуманистическая тради-

ция развития идей о человеке. Различение понятий «гуманность» и «человечность» проводится здесь в связи с тем, что «гуманность» представляется как культивированная форма человечности, складывающаяся на основе различных унификаций социального опыта и ценностей общественного сознания, возникающих в ходе совместной жизни людей, а «человечность», как более широкое понятие, включает в себя не только культивированные формы и проекции отношений между людьми, но и естественно-исторические отношения, объективно складывающиеся и независимые от общественного сознания.

Пристальное внимание различным аспектам человеческой специфики уделяли античные мыслители Сократ, Демокрит, Платон, Аристотель, Эпикур, которые своим творчеством культивировали человека и человечность в разных формах и идеалах стихийного гуманизма. Историческую эстафету светского гуманистического проектирования идеалов человечности подхватили мыслители эпохи Возрождения Дж. Манетти, Л. Альберти, М. Фиччино, И. Рейхлин, Э. Роттердамский, М. Монтень. Среди основных представителей гуманизма Нового времени, ставивших проблему человечности в центр внимания, следует отметить таких как Б. Паскаль, П. Гольбах, Д. Дидро, Ф.-М. Аруэ (Вольтер), Ж.-Ж. Руссо, И. Кант, Ж. Кондорсе, И. Гёте и др.

В XIX веке проблема человечности ставится и решается на основе научно-технических, нравственно-этических и др. достижений, находящихся в зависимости от общественного прогресса. Значительный вклад в решение проблем понимания человечности вносят Э. Геккель, С. Кьеркегор, К. Маркс, Ф. Ницше, Р. Эмерсон, и др. В XX веке комплексная постановка проблем человечности красной нитью проходит в творчестве многих мыслителей, - таких как Н. Бердяев, Ж. Делез, А. Кожев, Ч. Кули, Г. Маркузе, Ж. Маритен, Э. Мунье, Ж.-П. Сартр, З. Фрейд, Э. Фромм, М. Фуко, М. Хайдеггер, А. Швейцер, М. Шелер, М. Элиаде, Н. Элиас, К. Ясперс и многие др.

В отечественной философской литературе вопросы человечности традиционно рассматривались, главным образом, в нравственном и духовно-религиозном смысле. Религиозное конституирование человечности занимало основное внимание таких мыслителей как Н. Бердяев, С. Булгаков, Ф. Достоевский, Н. Лосский, Л. Толстой, Н. Федоров, Г. Федотов, П. Флоренский, С. Франк, Л. Шестов и др.

В современной отечественной философской литературе человечность понимается как само собой разумеющееся основание социального бытия, в котором проблематика одухотворяющего начала сохраняет ведущие позиции, но перемещается от религиозного к светскому толкованию. Здесь широко известны работы таких философов и гуманистов как А. Я. Гуревич, А. А. Гусейнов, А. А. Зиновьев, Э. В. Ильенков, М. С. Каган, В. А. Кувакин, В. А. Кутырёв, Д. С. Лихачев, Ю. М. Лотман, М. К. Мамардашвили, Б. В. Марков, В. С. Стёпин и др.

В обширной современной философской литературе обособленно рассматриваются различные аспекты человечности. Гуманистические, мировоззренческие и социо-культурные проблемы человечности обстоятельно анализируются в работах И. М. Борзенко, В. А. Кувакина, А. А. Кудишиной и др.¹ Исторические аспекты формирования человечности рассматриваются в работах В. П. Алексеева, А. А. Кара-Мурзы, В. Л. Полякова, Б. Ф. Поршнева, В. И. Табакова, В. Д. Шадрикова и др. Государственно-политические аспекты человечности исследуются в работах Р. Г. Абдулатипова, А. А. Гусейнова. Исследование проблем формирования человечности в зависимости от процессов социальной адаптации и социализации рассматриваются в работах С. С. Батенина, Л. П. Бугевой, С. Н. Иконниковой, И. С. Кона и др. Проблемам становления человеческой субъективности посвящены работы М. М. Бахтина, Д. И. Дубровского, В. А. Лекторского, Т. И. Ойзермана и др. Философско-

¹ См.: Кувакин В. А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). – СПб.: «Алетейя», М.: «Логос», 1998; Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А. Человечность человека: Основы современного гуманизма: Учеб. пособие для вузов. – М.: РГО, 2005.

этические аспекты становления человечности обстоятельно исследуют такие авторы как Р. Г. Апресян, А. А. Гусейнов, О. Г. Дробницкий и др. Национальные аспекты и традиционные формы человечности рассматриваются в работах А. Г. Агаева, Р. Г. Абдулатипова, А. М. Соколова и др. Социально-психологические и социально-педагогические проблемы человечности рассматриваются в работах А. В. Суворова.

Анализ философской литературы по проблемам становления человечности свидетельствует о богатом теоретическом наследии, требующем всестороннего изучения и обобщения, с учетом дальнейших разработок современных проблем развития человеческой специфики. Наряду с последовательно решаемыми вопросами в познании человека и человечности, целый ряд проблем для философского понимания остается вечно зовущим в необозримые для философской рефлексии потаенные просторы бытия. Сюда относятся проблемы противоречивости в сочетании таких стремлений как *«быть человеческим индивидом»* и *«иметь общечеловеческое достоинство»*. И то и другое могут выражаться через вечное вопрошание о том, *«что такое хорошо и что такое плохо»*. Как может сочетаться личная человечность каждого с общей человечностью всех — это остается вечной и неразрешимой проблемой, своего рода *«пробным камнем»* философского и социально-антропологического понимания.

Объектом исследования является человечность, существующая лишь через человека как многомерного существа, в котором сочетаются все известные нам формы бытия. Познание человека как универсального и уникального существа, являющегося объектом и субъектом, всегда сопряжено с его особой парадоксальностью и проблематичностью. Акцентируя одни формы бытия человека в ущерб другим, можно утратить реальную объективность исследования. Но, не акцентируя ту или иную форму бытия человека, нельзя вообще как-либо выразить ее в доступном для познания и понимания виде. В связи с таким положением, исследователь обречен приносить в жертву то одни, то другие подходы и связанные с ними возможности исследова-

ния, постепенно приближаясь к разносторонней и многомерной полноте знаний о человеке, взятом в качестве объекта.

Предмет исследования – формы проявления человечности, философски рассматриваемые в процессах ее антропного, социального, исторического и культурного становления и восхождения. Восхождение человечности исследуется в аспекте ее переходов от естественных форм, реализующихся стихийным образом, к формам творческого самосозидания. Основная предметная обусловленность исследования состоит в следующем: если в естественных формах проявления человечности в строгом смысле слова нет процессов восхождения, и речь может идти о цикличности существования этих форм, то в формах самосозидания человечность реализуется не иначе как в виде творческого восхождения.

Цель и основные задачи исследования определяются необходимостью осуществления общефилософского синтеза знаний о человеке как всеобщей, самодостаточной, универсальной сущности, имеющей социально-философскую атрибутику существования. Достижение цели по раскрытию социально-философских представлений о восхождении человечности связано с решением следующих задач:

1. раскрытия онтологических основ человечности и теоретическая реконструкция способов ее существования в жизни человека и общества;
2. уяснения предельных возможностей и ограничений в познании человечности, связанных с семантической дистанцией между истиной бытия и бытием истины;
3. выявление процессов происхождения и формирования человечности с учетом соизмерения идиографических и номотетических возможностей исследования;
4. уяснения специфики и общей преемственности исторических стадий восхождения человечности;

5. выяснение культурно-исторической обусловленности и творческой сущности процессов восхождения человечности.

Трудности осмысления социально-философской специфики человеческого бытия требует постоянного соизмерения ее с философско-антропологической спецификой, которые по-разному нацелены на теоретическую реконструкцию процессов восхождения человечности, определения в этих процессах общих инвариантных оснований, связанных с индивидуальностью и массовостью человека, с его уникальностью и универсальностью, открывающих в нем широкое разнообразие возможностей социально-исторической реализации самого феномена человечности. В каком соотношении находятся эти основания и как они связаны между собой? Что собой представляют такие атрибуты человека как суверенность, индивидуальность, социальность, общественность, имманентность, трансцендентность, вечность, бренность, вещественность, идеальность, ложность, истинность, враждебность, дружелюбность и т.д., которые могут принимать в жизни человека и общества императивный характер? Какую роль в понимании их соотношения играют натуралистические, историцистские, социокультурные представления о человеческом бытии? Многие рассматриваемые вопросы ставятся и решаются здесь в зависимости от того, что собой представляет атрибут человечности, в результате чего и как он возникает, в чем его смысл, какую роль он играет в развитии социальной реальности.

В исследовании ставится задача провести социально-философский анализ взаимосвязи человеческого бытия с феноменами человечности, бесчеловечности и античеловечности. Человек не может быть предметом сугубо антропологического познания, ибо наряду с человечностью он реализуется в различных (как внешних, так и внутренних) формах бесчеловечности, которые не укладываются в горизонт философско-антропологической проблематики. Вместе с тем, рассматривать человека в обход философско-антропологических представлений, ставя перед собой только социально-философские задачи, также не представляется возможным. Возможно, что

вообще нет такой точки зрения, исходя из которой, можно было бы обозначить и выразить неисчерпаемое богатство и содержательность самой человечности, ибо для такого дела требуется, по меньшей мере, помимо оппозиции «наука – религия», хотя бы концептуальная сфера идей, сочетающих разнообразие форм и способов существования, превосходящих феномен человечности.

Социальная философия, как и другие формы философских знаний, имеет свои виды на человека, без которых она утратила бы возможность своего существования в общей системе знаний. В связи с этим ставится задача предметного разграничения человечности между системами социально-философских и философско-антропологических знаний. Если социальная философия исходит из того, что человек есть нечто частное и присущее общественному бытию, то антропология полагает человека как нечто целое, самодостаточное. В отличие от антропологии, решающей проблему *«что (кто) есть человек?»*, социальная философия пытается определить *«как есть человек?»*, т.е. каков он в своем существовании, каким образом он существует в мире. В самом грубом виде ответ здесь вполне очевиден - человек может существовать только в сообществе других людей. Но эта грубость может обернуться в непростительную наивность социоморфизма, социоцентризма, или же – антропоморфизма, антропоцентризма, различным образом скрывающих под собой истинное положение дел в философском понимании человека. Социальная форма человеческой реальности вместе с теми узловыми точками пересечения, в которых она связана с другими формами реальности человека, должна рассматриваться такой, какая она есть на самом деле.

Методологические основы и теоретические источники диссертационного исследования. Общим методологическим основанием исследования человечности является социально-философский подход, позволяющий увидеть общую картину, интегрирующую процессы становления человечности. Эти процессы характеризуются общей тенденцией перехода от естественных форм реализации к самосозидательным и творческим формам. Поэтому, при

исследовании различных форм становления человечности в работе, наряду с социально-философским подходом, применяются антропологический, социокультурный, культурно-исторический, аксиологический, идиографический, номотетический, компаративистский и др. подходы, которые, в соответствии с общими и частными целями исследования, применяются как в сочетании, так и обособленно друг от друга.

Исследование проблем становления человечности предполагает учитывать методологические возможности не только философского порядка, но и строго научного, и художественно-эстетического, а отчасти и религиозно-мистического порядка (в виде метафор), играющих в служебных целях вполне заметную и ничем не заменимую эвристическую роль. В работе используются диалектический, системный, исторический, феноменологический, экзистенциальный, метафизический и другие подходы, необходимые для достижения полноты понимания столь многомерного предметного поля человечности.

По своему смыслу и содержанию человечность может рассматриваться как одно из многогранных явлений, присущих всем людям вместе и каждому – в отдельности. Оно характеризуется устойчивыми и динамично меняющимися границами. Противоречивый и парадоксальный характер человечности на всем протяжении истории вызывает оживленные дискуссии, которые исходят из разных позиций, но в итоге могут быть сведены к общему сопоставимому результату. Как особый предмет познания, человечность привлекает любого исследователя тем неоспоримым обстоятельством, что в постижении сущности человека за ним больше нет никакого препятствия, которое могло бы как-то или в чем-то скрывать человека. За феноменом человечности непосредственно стоит в своем разоблаченном виде бесконечная в себе самой сущность человека, противоречащая себе и утверждающая человека в мире вопреки себе. В этом смысле человечность выражает некую утонченную оболочку, - своеобразный *«родничок»*, который никогда не зарастет твердой кожей непоколебимого социально-онтологического абсолюта. Это обстоятель-

ство обрекает живую ткань общественного тела на вечно самовоспроизводящиеся этапы от *младенчества* до *старости* в недрах человеческой реальности.

Сущность человека реализуется в его существовании, и, вместе с тем, она является реальной помимо существования. Такое положение вызывает нескончаемые искания, споры и дискуссии о том, насколько человеческой была, есть и может быть в дальнейшем сама сущность человека. Если сущность человека сводится к совокупности общественных отношений, то лучшего способа ее теоретической фетишизации и не придумаешь. Но и без такой фетишизации, которая выражает методологию социологического редукционизма, понимание сущности человека на фоне других форм редукционизма вообще поблекнет. Общественное отношение – это, скорее всего, умозрительная абстракция, при помощи которой мы можем разделять и дробить то родовое, неделимое, синкретическое ядро, которое является всеобщим, единым и монолитным для всех людей. Свою сущность человек как родовое существо безуспешно пытается обрести в ходе своей истории, но сущность человека в философском понимании соизмерима с вечностью, она трансцендентальна для истории. Поэтому социальная философия должна сначала справиться с тем, что лежит перед ней «на поверхности», - что более ей доступно и само идет в руки. В таком деле на первый план выходят достижения экзистенциализма и феноменологии, в которых социальная реальность получает витальное, «красочное», «полнокровное» выражение философского смысла своей сущности.

Если сущность человека извлечь из самой возможности ее трансцендентального бытия и обозначить только в рамках феноменальной человечности, то тем самым, мы еще глубже спрячем эту сущность от познания, или преподнесем ее в оболочке той качественной уникальности и парадоксальности, которая отличается от всего остального мира. Но зато мы сможем ухватить и удержать в поле умозрительной рефлексии постоянно ускользающий предмет. Предмет человечности должен рассматриваться в соотноше-

нии его предельных значений – имманентного и трансцендентного, бrenного и вечного, тварного и творящего, объектного и субъектного. В противном случае он методологически недоступен и ускользает из поля зрения, растворяется в совокупности конкретных эпизодов бытия и форм познания. Тем не менее, он не может быть постижимым сполна как для отдельного человека, так и для всего человечества. Предмет человечности обладает самонарастающим потенциалом и является уделом бесконечных исканий, утрат и обретений.

Методологические возможности экзистенциального и феноменологического понимания человечности обнаруживаются в примерах истории и генеалогии. История столь беспощадно кроит и перекраивает витальную непрерывность человека, что без ее генеалогического сопереживания и концептуального синтеза того, что извлекает история из человеческой сущности, оказался бы выпавшим из поля зрения социальный субстрат человечности, оказалась бы утраченной для философии и сама субстанция, через которую постигается социальное бытие человека. В связи с этим понятно, что субстратная многомерность самого человека, как бы вдогонку, постоянно стремится накладывать свой непреодолимый отпечаток на субстанциальную многомерность человечности.

Научная новизна диссертации состоит в таком понимании человеческой специфики, которая в условиях общества может иметь широкое многообразие своих превращенных форм и качественно отличаться от специфики социального бытия. Новизна и значимость диссертации определяется следующими результатами:

1. Раскрываются инвариантные, онтологические основания и рефлексивная сущность происхождения, формирования и становления человечности.
2. Разделяются субстрат и субстанция человечности, исходя из того, что подлинным субстратом (носителем) человечности является только сам

человек. Вместе с тем, неисчерпаемым источником развития и субстанцией человечности является социум, существующий, в свою очередь, как субстрат общества.

3. Сопоставляются истина бытия и бытие истины, в которых и между которыми семантически определяются возможности и предельные значения человечности.

4. Дикость, варварство и цивилизация раскрываются через свои конкретно-исторические достоинства и недостатки, которые могут в разных формах и значениях как нивелироваться, так и актуализироваться в ходе своеобразных сочетаний в социальной жизни человека.

5. Человеческая самодостаточность в мире раскрывается не только в пассивном и адаптирующемся соответствии закономерностям бытия, но и в творческой актуализации человеческого бытия через человекомерность, актуализируемую в самих законах.

6. Показана многомерная и многоаспектная противоречивость самой сути человечности, в которой отражается сочетание уникальности с универсальностью человека.

Научная новизна выражается в следующих полученных результатах исследования, которые обобщенно сформулированы в **основных положениях, выносимых на защиту**:

1. На основе сопоставления социально-философского и философско-антропологического анализа специфики человеческого существования автором предложена концепция человечности как социально-обобщенной формы, своеобразно присущей каждому человеку как представителю всего человечества и всему человечеству, существующему через каждого человека. Это своеобразие и специфика складывается в зависимости от конкретных, меняющихся возможностей и условий человеческой жизни и не может быть реализована как абсолютная действительность. В связи с этим автор считает, что человечность является категорией становления, а форма ее существования

определяется историческими возможностями развития. Предполагая в себе сущность человека, она не может целиком сводиться только к человеческой сущности и включает в себя конкретные социально-исторические формы существования человека. Поэтому, человечность как специфическая определенность социального бытия, сингулярно выражает общее достояние форм и возможностей жизни, реализуемых каждым человеком и всем человечеством. В связи с этим, ясно, что не все «человеческое» непременно является «человечным». Человечность включает в себя лишь ту феноменальность человеческого, которая соответствует сущности человека и может адекватно репрезентировать свою сущность в ходе повседневной жизнедеятельности. Суть человечности противоречива в себе самой. По своим формам и способам существования она одинаково предопределенная, универсальная, всеобщая для всех людей. Вместе с тем, по возможностям и своему реальному содержанию она уникальна и оригинальна для каждого человека.

2. Специфика человеческого начала рассматривается в процессе эпохально-исторического становления, знаменующего собой восхождение человечности от циклически воспроизводящегося естества к самосозидаемому существованию. Человечность как качество, производное от уникального человеческого естества, характеризуется и как универсальный способ существования человека в виде сингулярной соразмерности всего социального бытия. В социальных условиях человечность постоянно наращивает свой созидательный, творческий потенциал, но одновременно с этим теряет свою естественную устойчивость, становится более аморфной, хрупкой, уязвимой, требующей постоянную зависимость от социальных основ и механизмов деятельности. В связи с этим, в каждую эпоху возникает необходимость конкретной социальной институционализации человечности, закрепления ее в мемориальных и ментальных формах. Если способом существования человеческой реальности является совместная, социальная жизнь людей в обществе, реализуемая в виде процесса самосозидания, то человечность в ходе истории реализуется как процесс восхождения к более востребованным формам, со-

ответствующим обществу и становится существенным атрибутом социально-исторического созидания.

3. Монистическое решение проблемы функционально-семантического совмещения субстанции и субстрата человечности не может обойтись без их хронологического разделения. В исходном смысле все люди равны, но в конечном смысле каждый человек свободен и в своей свободе преодолевает равенство. Эту функционально-семантическую асимметрию человечности можно объяснить тем, что именно ее субстанция формирует всеобщее равенство людей, а ее субстрат воплощается через необходимость обретения каждым человеком своей свободы.

4. Проблематика происхождения человечности рассматривается сквозь призмы прошлого, настоящего и будущего, с учетом индивидуальных особенностей отдельного человека и общих признаков, присущих всему человечеству. При этом используются идиографический, номотетический и др. подходы, которые с разных сторон позволяют охватить исследуемый предмет в целостном виде. Сопоставляя идиотический и политический образы жизни человека, автор показывает соизмеримость множественного и целостного бытия человечности, данного через события, процессы и эпохи.

5. Формы человеческой деятельности в окружающем мире показаны через сложную систему адаптационных механизмов, гибко связанных с необходимостью корректируемого взаимодействия с различными объектами с целью приведения их в желаемое состояние. Поскольку условия жизни не могут полностью определять бытие свободного человека, то возможности активной социальной адаптации становятся актуально бесконечными. Поэтому на разных этапах свобода выбора выявляется как основной инструмент, механизм, машина формирования человечности. Это возможно только до тех пор, пока человек находится в напряжении, вызванном его ответственностью за себя (за свою судьбу) перед угрозами окружающей его реальности. В предельном смысле это означает, что человек является подлинным человеком

тогда, когда он может бросить *вызов* окружающему миру, т.е. открыто, деятельно заявить о себе, о своем существовании.

6. В исследовании показано, что социальные отношения людей могут как способствовать, так и препятствовать самопознанию человека как истины. Человек в обществе стремится не только к тому, чтобы *«быть истиной»*, воплощая в себе непосредственную самоидентификацию, но и к тому, чтобы *«иметь истину»*, безраздельно обладать всем потенциалом ее богатого многообразия. Некоторые человеческие поступки затрудняют, искажают, или даже прекращают обладание истиной. В таких случаях человек явственно обнаруживает свою *«вброшенность»* в социальный мир как *«по ту сторону»* самого себя, где ведется непрестанная борьба за обладание человечностью. Если социальное окружение человека солидаризуется с ним, то он осознает себя в форме *укорененного бытия* и в истинном соответствии с этим окружением. Если же социальное окружение нейтрально, или того хуже, – враждебно человеку, то он осознает себя вброшенным и находится в ложном соответствии своему окружению, чреватом насилием.

7. Становление человечности выявляется в исторически преемственных связях и фазах развития между дикостью, варварством и цивилизацией. Дикость раскрывается как форма естественного развития природных сил и задатков человека. Варварство показано как равномерно распределяющаяся в социальном пространстве и времени укорененность человеческого бытия, способного выделиться из форм естественного существования. Эта укорененность выражается в том, что существование человека переходит из естественного слияния с природой к культивируемому бытию людей. Основными формами культивируемого существования человека, укореняющими его бытие во времени и пространстве, рассматриваются такие социально-территориальные образования как дом и дорога. Основное функциональное назначение дома состоит в том, чтобы он обеспечивал человеку необходимую для него продолжительность (время) благополучного существования, а дорога – необходимую протяженность (пространство) существования. Циви-

лизация раскрывается как дальнейшее наращивание форм социально организованного, упорядоченного и культивированного существования людей в едином сообществе (государство, гражданство, мегаполис).

8. В диссертации показано, что в цивилизованных условиях культура, как особый способ социального бытия, значительно превосходя природу человека и преобладая над ней, постоянно испытывает в себе динамическое напряжение истории. Это напряжение истории с одной стороны поддерживает бытие культуры, а с другой – удерживает ее, не дает культуре возможность оторваться от природы человека. Снятие такого напряжения происходит с прорывом культурного бытия людей к новым формам человечности, к обретению новых рубежей, возможностей и пределов для дальнейшего восхождения человечности. Поэтому исследование человечности предполагает принимать в расчет как тождество, так и различие между культурой и историей. Если их тождество может служить источником для нового беспокойства о дальнейшем развитии человечности, то их различие связано с формированием и закреплением достигнутых рубежей человечности.

9. Жизнь общества представляется «пробным камнем» восхождения человечности. Полноценное и гармоничное внедрение в социальную ткань самовозобновляемых возможностей человечности и человекомерности выражает не только идеал социального развития, но и практическую реальность самого человека. В связи с этим общественное бытие рассматривается как необходимое сочетание человеческого бытия с бесчеловечным бытием, исключающее обретение искомого идеала. Социальное отчуждение человечности может проявляться в двух видах – расчеловечивании и обесчеловечивании, которые заметно отличаются друг от друга. Расчеловечивание происходит в результате намеренного отказа человека от ранее сложившихся, устаревших форм человечности, утративших свою актуально-позитивную связь с социальной реальностью. Обесчеловечивание – это уже не намеренный отказ, а катастрофическая утрата актуальных возможностей и форм социально-позитивного существования человечности.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Практическая значимость исследования состоит в том, что его результаты могут быть использованы при разработке теории и практики моделирования различных сторон человеческого фактора в многогранной жизни общества. В работе содержатся мировоззренческие и теоретические представления, концептуально выражающие специфику человечности. Результаты работы могут быть использованы в области прикладных исследований как отдельного человека, так и различных форм социальных общностей.

Практическая значимость исследования определяется тем, что человечность функционально показана как концептуальный инструмент в развитии социально-гуманитарной науки и практики. Поэтому исследование проблем становления и восхождения человечности является значимым в решении практических задач развития современного общества. Антропологические, культурологические, политические, национально-этнические, демографические, конфессиональные и другие смежные с ними проблемы могут решаться только с учетом и на основе социально-философских представлений о человеке и обществе. Полученные результаты исследования имеют значение для разработки долгосрочных, научно-обоснованных, стратегических программ, предполагающих формирование социально устойчивых трансформаций общества в ходе динамически-нарастающих перемен глобального масштаба, преобразующих все сферы жизни человека, общества и государства.

Выводы исследования имеют прикладное значение для научной разработки философских проблем развития социально-гуманитарных дисциплин. В данном исследовании сочетаются социально-философский и научно-междисциплинарный подходы, что позволяет вводить в философский оборот новые феноменальные явления современного человека и общества, не существовавших ранее. В практическом отношении результаты исследования могут помочь человеку и обществу в решении жизненных проблем, связанных с пониманием смысла, перспектив и возможностей существования в мире. Полученные результаты могут быть использованы в ходе учебно-

воспитательного процесса, при разработке курсов и программ обучения по философии истории, социальной философии, культурологии, антропологии.

Апробация результатов исследования. Основные идеи и положения диссертационного исследования отражены в 60 печатных работах, общим объемом 52,6 п.л., включая 15 статей в рецензируемых научных журналах из перечня ВАК (7,7 п.л.), 2 авторские монографии (29,2 п.л.), 3 коллективные монографии (3,0 п.л.), 40 статей в журналах и сборниках научных трудов (12,7 п.л.). Диссертация обсуждалась на заседании кафедры философии и социологии Дагестанского государственного университета. Основные положения и выводы диссертационного исследования неоднократно представлялись и обсуждались на международных, всероссийских и региональных научных конгрессах, конференциях, симпозиумах, среди которых можно назвать такие как III Российский Философский Конгресс: «Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия» (Ростов-на-Дону, 2002 г.); XXI Всемирный философский конгресс: «Философия лицом к мировым проблемам». (Стамбул, 2003 г.); IV Российский философский конгресс: «Философия и будущее цивилизации» (Москва, 2005 г.); V Российский философский конгресс: «Наука. Философия. Общество». (Новосибирск, 2009 г.); VI Российский философский конгресс: «Философия в современном мире: диалог мировоззрений» (Нижний Новгород, 2012 г.) и др.

Глава 1. ФИЛОСОФСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА И ЧЕЛОВЕЧНОСТИ

При рассмотрении человека с позиций социальной философии, важную роль играет понимание тех обстоятельств, которые воплощают в нем сущность человеческого бытия, наделяют его атрибутом человечности. Человек как объект познания на сущностном уровне изучается как социальной философией, так и философской антропологией. Если антропология всегда исходит из того, что человек в приоритетном порядке полагается как нечто целостное и самодостаточное, то в социальной философии человек изначально полагается как неотъемлемая часть общества, элемент социальной системы. Исходные позиции познания предопределяют полученные результаты, которые в свою очередь являются источником и основанием для соответствующего понимания и конституирования многомерного характера человечности.

Разделяя субстрат и субстанция человечности, следует отметить, что подлинным субстратом (носителем) человечности является только сам человек. Вместе с тем, неисчерпаемым источником и субстанцией человечности является социум, существующий, в свою очередь, как субстрат общества. Являясь сверхсложным объектом, человек не только живет как органическое существо, но и существует во всех формах своего бытия, в том числе и за пределами своей жизни. Это вызывает самые большие затруднения как для самого человеческого существования, так и для понимания его сущности в форме знаний. Если в животном мире сущность господствует над существованием, то в человеческом мире существование способно господствовать над сущностью и формировать последнюю в статусе той или иной личностной формы. Философия, религия, наука и искусство пытаются постичь сущность человека не только через богатое многообразие форм человеческого существования, но и через разнообразие способов, подходов, приоритетов в познании. Срав-

нение полученных результатов, столь удаленных друг от друга, свидетельствует об их явном бессилии в понимании полной картины того, что есть человек, как и зачем он существует. Это бессилие, порою тщательно скрываемое, а порою и вполне очевидное, уже давно является сквозным в истории познания. Антропология, призванная и предназначенная для того, чтобы интегрировать все знания о человеке, допуская самое различное сочетание философских, религиозных и научных идей, пока не может выполнить свою высокую миссию. Успешных результатов сочетания знаний о человеке, к удивлению и сожалению, пока столь мало, что они не вызывают умозрительного восхищения.

Как целостное учение о человеке, антропология возникает в недрах философских и религиозных идей. Благодаря естествознанию XVIII - XIX в.в., антропология получает и утверждает свой научный статус. Эволюционная теория Ч. Дарвина, марксизм и позитивизм внесли свой посильный и весомый вклад в естественнонаучное понимание и философское осмысление закономерных основ существования человека. Если раньше, по крайней мере – до XIX века, пока антропология была наивной и пред-научной, она доверчиво ожидала от философии, как и от религии, некоего чуда в разъяснении и понимании того, «что есть человек», то сейчас – в XXI веке, она, вкусив первых горьких плодов науки, - увидев вещественную ничтожность человека, уже вправе предъявлять много претензий к философии.

О дальнейших теоретических перспективах позитивного синтеза философии и антропологии обстоятельно размышляет Х. П. Рикман², который считает, что ныне существующая философская антропология пока всего лишь заявляет о своих теоретических потребностях. Первые попытки сближения философских идей с научными идеями антропологии начинались с взаимных упреков в том, что философия является недостаточно антропологической, и следовало бы поставить во главу ее человека (И. Кант, Л. Фейербах), а ан-

² Rickman H. P. Is Philosophie Antropology Possible? // Metaphilosophy. 1985. V. 16. № 1.

тропология, якобы, выглядит не совсем философской и, поэтому, надлежит устранить в ней философскую «нищету» (С. Кьеркегор, М. Шелер). Такое сближение в своем итоге реализуется в альтернативности выбора между наращиванием позиций тождества или позиций различия философии с антропологией. Обозреваясь с позиций тождества, вся философия должна была стать сугубо антропологической, а антропология – сугубо философской. Преодоление философской «нищеты» в недрах антропологического знания начинается у С. Кьеркегора на основе вычленения идейно-содержательного богатства религиозных догматов, а у М. Шелера – на основе формулирования гуманитарно-исторических аксиом.

Встречные упреки и обвинения между разными потоками и тенденциями сближения философии с антропологией косвенно выражали то обстоятельство, что философские обобщения, в отличие от религиозных догматов, неравномерно вливались в структуру формирования антропологических знаний; – последние испытывали явный дефицит философско-гуманитарных идей. Но гуманитарные идеи без надежных антропологических знаний сами находились в зародышевом состоянии и мало чем могли помочь.

Для преодоления такого положения и выхода из замкнутого круга на свободную орбиту движения, знаниям о человеке нужен был особый идеологический импульс, нужна была одухотворяющая воля, сочетающая творческую фантазию ума с практичной уверенностью чувства. Это обстоятельство позволяет понять причину того, почему на пороге XX века предпринимается такое невероятное множество самых неуклюжих попыток сближения философских идей с научными представлениями о человеке. Слияние этих идей и представлений происходило не столько в виде утонченного баланса, сколько в виде вульгарного синтеза, редуцированного в ту или иную сторону. Так, неспроста теории и взгляды биопсихологизма, физического идеализма, вульгарного материализма, имманентизма, филантропизма и др. вызывают у большинства людей, даже далеких от науки, не просто критику, а явное удивление, подозрение и неприязнь.

Общая философская теория антропологии уже давно, а особенно – с трудов М. Шелера, находится в ожидании от философии более весомой концептуальной отдачи, чем это было на протяжении всей предыдущей истории. Это касается, прежде всего, тех сфер познания человека, где наука во главе с разумом, все еще, так же бессильна, как прежде. Сюда относятся такие феномены человеческого бытия как духовность, творческая деятельность, свобода, мораль, вера, разум и т.д. Казалось бы, что современный человеческий разум должен был уже давно приучиться к устойчивым способам противостояния иррационалистическим позывам диких и инстинктивных сил. Тем не менее, эти силы преобладают над любыми усилиями разума, если дело касается понимания самых сокровенных **тайн человеческого бытия**, перед которыми разум теряет свое могущество. Зато религия показывает стройную последовательность в иррациональной концептуализации этих феноменов. Философия с усердием служила во благо многих наук и не щадила себя даже в познании проблем религии, косвенных для нее. Но, до сих пор она не раскрывает картину основополагающих идей о человеке не только для социальной философии, но и для антропологического знания в целом. В связи с этим представляется необходимым обозначить гносеологические возможности синтеза социально-философских и философско-антропологических знаний, в ходе которого учитывалось бы разделение и разграничение между философской антропологией и социальной философией, не говоря уже о специфике социально-философской антропологии и антропологической философии в целом.

В общефилософском синтезе человек может отображаться как всеобщая, самодостаточная, универсальная сущность, имеющая антропологическую и социальную специфику. Социальная философия акцентирует общественное начало человека. Поэтому в основе широкого многообразия социальных форм человечности можно вслед за Г. Зиммелем подразумевать «чистое Я — то, в котором исчезают все различия между личностями, которое конституируется только из общего понятия человека, — из той человечности в челове-

ке, о которой Кант говорит, что она священна, сколь ни далек от святости человек»³. Социальные формы человечности своеобразно воплощаются во всех сферах жизни общества и связывают его в единую многомерную целостность.

1.1. Онтологические основы человека и человечности

Определенные успехи философии в понимании онтологических основ человека и человечности, конечно, уже имеются. Человек давно осознается в философии как сверхсложная форма бытия по той причине, что он одновременно является и объектом, и субъектом, детерминирующим свое объективное и субъективное существование.

Тем не менее, в общей картине знаний о человеке и человечности процесс понимания с самого начала обречен быть проблематичным. В силу предметной парадоксальности своего бытия, с которым человек имеет дело, ему не доступна исчерпывающая полнота, точность, конкретность и универсальность того содержания, которым он обладает в своем бытии. Поэтому обретение человеком своей человечности обречено на непрерывный процесс становления. Ведь даже после смерти человека, его человечность не исчерпывается им самим, она преследует его в памяти поколений.

Человек – это тайна, которая неожиданно может стать откровением для одного уровня, и еще более сокровенным таинством для другого уровня понимания бытия. Причем, это таинство является таковым не только в глубинах межсубъектного единения людей или в самом человеке: – это человеческое таинство удивительно переносится на всякое бытие, с которым человек может иметь то или иное дело. Данное положение можно считать истинным в

³ Зиммель Г. Созерцание жизни // Избранное. Том 2. – М.: Юрист, 1996. – С.134

силу его повседневной очевидности, – независимо от упреков или упорств в развитии идей антропоцентризма.

Человечность как тайна человека, даже с чисто формальной точки зрения, заключена не просто в его специфике, а в некой социально-обобщенной специфике, присущей всем и каждому. В этом смысле человечность – это социально-всеобщее, родовое качество человека и человечества. Возможность человеческой специфики через символические формы подниматься до всеобщего, равно как и возможность всеобщей родовой сущности человека воплощаться в самых специфических явлениях – это и есть направления поиска разграничений между конкретным и абстрактным выражением человечности. Если бы человек, подобно Адаму, гипотетически остался одним, единственным (единичным) «экземпляром» в мире, то он, вероятно, и не нуждался бы в том предназначении, которое воплощает в нем человечность как ожидание самого себя во всем сущем. Однако ожидание совсем не значит обретения. Между тем, чтобы *«быть»* и тем, чтобы *«иметь»* всегда будет дистанция, которую не снимает даже логическая гипотетичность Адама. Единичность человека всегда нуждается в том, чтобы преодолеть единственность (одинокость) и стать исконной единостью всего во всем, социально снимающей одинокость человеческого бытия. Человечность социально актуализируется как своеобразный множитель социальной сингулярности, который реализуется только среди людей и способен каждого отдельного человека и все человечество сделать единым творцом самого себя, своего бытия, своей судьбы.

В чем же суть человеческой тайны? С позиций чистого антропоцентризма можно утверждать, что в мире нет ни хаоса, ни порядка. Хаос и порядок – это две формы видения и обретения мира человеком. Хаос можно определить как сочетание всех возможностей для установления разных порядков в мире. В этом смысле порядок можно понять как реализацию одной или нескольких возможностей по организации существования. Эта возможность видится, создается, выделяется и раскрывается человеком на фоне общемирового бытия.

Пребывание в оболочке такой возможности наделяет человека статусом «микро-косма» и является одним из существенных источников, питающих тайнственность человека и человечности. Здесь тайна проявляется как особый результат человеческой игры между разными уровнями мирового бытия. Общепланетное бытие может обозначаться как один, единственный и единый мир, если речь идет о монистическом понимании мира, а может выделяться и через множество миров, понимаемых в плюрализме через разнообразие существующих порядков.

В связи с этим, можно предположить, что человечность всегда выражает статусное существование человека в мире, соизмеримое с целостностью всего мира, которое позволяет ему определять не только себя в мире, но и мир в себе. Благодаря своему статусному положению, человек создает, задает, производит и воспроизводит свое существование по своему замыслу, образу и подобию. Именно человечность позволяет нам в разных пропорциях и интервалах соединить намерения «быть в мире» и «иметь мир», осуществлять меру всего и во всем. В разных философских представлениях понятие человечности непременно требует преднамеренного перемещения и возмещения всех семантических акцентов. Так, если в философской антропологии человечность рассматривается через конкретно-всеобщие фигуры мышления, то в социальной философии оно изначально, по необходимости полагается как одно из наиболее тощих абстракций. В связи с этим, человеку, сочетающему в себе физический и метафизический смысл, часто приписывается сокровенный, таинственный, символический, мистический, метафорический и, вместе с тем, вполне очевидный смысл.

М. Хайдеггер, после углубленных размышлений о сути человека, вновь и вновь риторически спрашивал себя: «Однако на чем стоит человечность человека?»⁴ – невольно возвращаясь всегда к вполне очевидному и банальному: она покоится в его существе. Следовательно, человек как телесное, одушев-

⁴ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Бытие и время: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 196.

ленное и одухотворенное существо, неизбежно включает в себя наряду со своей человечностью и нечто бесчеловечное, а то и вовсе античеловечное. В итоге оказывается, что «всякое определение человеческого существа, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики – имея в виду способ, каким определяется существо человека – проявляется в том, что она гуманистична. Соответственно всякий гуманизм остается метафизичным»⁵.

В метафизическом смысле, человечность – это особая определенность социального бытия, которая сингулярно выражает общее достояние форм и возможностей жизни, реализуемых каждым человеком и всем человечеством. Поэтому, человечность, наряду с тем абсолютным, который ей социально и метафизически присущ, всегда зависит от конкретных условий человеческой жизни и не может быть реализована как абсолютная действительность самого бытия. Наряду с человечностью, в ходе человеческой жизни реализуется и бесчеловечность как индифферентное отношение ко всякому иному, в том числе и к собственно человеческому существованию (по типу «Я – Оно», «Мы – Они»), а также античеловечность как преднамеренно отчужденное отношение к иным формам человеческой сингулярности (по типу «Я – не-Я», «Мы – не-Мы»). Культурно-историческая идентификация отношений к иному позволяет породить *человечность как заботу о себе и себе подобных*, инициирующую воплощение своего социального окружения, своей социальной близости в подлинно человекомерных отношениях (типа «Я – Ты», «Мы – Вы»).

«Я», «Ты», «Он/а» – семантические фигуры, метафорически выражающие личностный статус идентифицированной человечности. В отличие от «Оно» (Id) как бессознательной и неидентифицированной фигуры мышления, «Мы», «Вы», «Они» метафорически выражают разные идентифицированные

⁵ Там же. – С. 197.

структуры социальной реальности. «Мы» всегда предполагает внутреннюю идентификацию социальности через непосредственную общую самотождественность множества «Я». Это означает, что «Мы» метафорически выражает социальный статус человечности и человеческий статус социума, идентифицированного только через «Мы». В таком понимании ясно, что «Мы» выражает более человеческую форму социальности, чем метафора «Они», предполагающая внешнюю идентификацию социальности. «Вы» - это коммуникативная форма социальности, эмпирически устанавливаемая между «Мы» и «Они», и предполагающая встречное сличение между множеством «Я» и множеством «Другой», причем это сличение делает идентификацию социальности внешней как для «Мы», так и для «Они».

Противоречивость и многоплановость становления человечности обусловлена тем, что нечто «Человеческое изначально задает и своего структурного двойника - Нечеловеческое. Оно, собственно, именно в этом и состоит, так что прогресс Человечности и Культуры есть просто цепь новых и новых дискриминаций, которые объявляют «Других» нечеловечными, то есть несуществующими»⁶. С каждым переходом общественного прогресса от одного звена к другому предметное поле и мера человечности усложняется, поглощая нечеловеческое, трансформируя, преобразуя и культивируя его в новую ступень и в новые формы человечности, качественно отличающиеся от предыдущих.

Существование человека становится самосозидающимся феноменом в связи с тем, что с каждым восходящим шагом перед ним открываются новые возможности выхода за пределы предданной натуралистичности бытия. В предельно упрощенном виде психофизическую сложность человеческого бытия можно условно выразить через три основных уровня, в которых реализуется человечность. Первый уровень человечности связан с физической при-

⁶ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: «Добросвет» 2000. – С.231.

родой человека и воплощается в человеческих телодвижениях, которые имеют не только витальное значение, но и символическое содержание. Эти телодвижения могут быть как человеческими, так и бесчеловечными, согласными или противными самой физической природе человека, благоприятствующими или угрожающими человеческому существованию. Поэтому, говорить об этом уровне как о примитивном или возвышенном, будет одинаково некорректным. Второй уровень человечности связан с психической природой человека и реализуется в человеческих чувствах, помыслах и переживаниях, которые также ориентированы на четкое различение человеческих и бесчеловечных деяний. В отличие от первого и второго уровней, являющихся имманентными для человека, третий уровень связан с трансцендентальной сущностью человека и воплощается в его духовных приобретениях, идеях, ценностях, идеалах, которые в своем истинном смысле должны воплощать благородство, справедливость и мудрость жизни. По этому поводу Н. Бердяев отмечает, что земной человек ограниченно и искаженно воспринимает мир, налагая на свое восприятие печати антропоморфизма, социоморфизма и космоморфизма, а трансцендентальный человек и есть воистину *«очеловеченный человек»*⁷, воплотивший в себе высшее предназначение.

Однако трансцендентальное понимание человека формируется на основе трансцендентного, позволяющего трактовать человека в качестве «чистого» объекта, якобы извлеченного из потока жизни, и подверженного суррогатной имманентизации.

Л. Фейербах обращает пристальное внимание на культурно-историческое многообразие возможных путей и судеб в формировании человечности, а также на связанную с пониманием человека внутреннюю сущность той или иной религии. Он готовит благодатную семантическую почву для географической танатологии Ф. Ницше. Фейербах прямо утверждает, что «чем бог че-

⁷ См.: Бердяев Н. А. Истина и откровение. — СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996.

ловечнее по существу, тем большим кажется различие между богом и человеком, то есть тем настойчивее опровергается путем религиозной рефлексии и богословия единство божественной и человеческой сущности, тем больше унижается достоинство человеческих свойств, которые служат, как таковые, объектом человеческого сознания. Это объясняется тем, что положительными свойствами в созерцании или определении божественной сущности являются только человеческие свойства, вследствие чего и взгляд на человека, как на объект сознания, может быть только отрицательным, человеконенавистническим. Чтобы обогатить бога, надо разорить человека; чтобы бог был всем, человек должен сделаться ничем. Но и он может быть ничем для себя, раз все, что он от себя отделяет, не теряется в боге, а сохраняется в нем. Сущность человека заключается в его боге, каким же образом он может иметь ее в себе и для себя? Зачем нужно одно и то же дважды полагать и дважды иметь? Все, что человек отнимает у себя, чего он лишается, служит для него несравненно более высоким и обильным источником наслаждения в боге»⁸.

В. С. Соловьев, продолжая анализ проблем соотношения божественного и человеческого начала, конкретизирует полученные результаты на примере Востока и Запада. Он приходит к выводу, что «если восточный мир... уничтожает самостоятельность человека и утверждает только бесчеловечного бога, то западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека, то есть человека, взятого в своей наружной, поверхностной отдельности...»⁹.

Возвращаясь к историческим корням проблемы, следует иметь в виду, что с самых архаичных времен и вплоть до XVIII века человеческое начало ставилось иерархически ниже божественного и в прямой зависимости от последнего. В частности, это выражалось в том, что многобожие в мифологиче-

⁸ Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения. Т. II. – М.: Политиздат, 1955. – С. 56 - 57.

⁹ Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соч. В 2-х т. 2-е изд. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; Примеч. С. Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 171.

ских сюжетах тотемизма предполагало аналогичную множественность форм существования и для человеческого начала. Затем, подобно религиозному единобожию, человеческое начало стало подразумеваться через единолично персонифицированный исток в лице боготворенного первочеловека Адама.

Теперь, когда возможности дальнейшего исторического генезиса в соотношении божественного и человеческого начала, формально исчерпаны, остается только понять тот достигнутый результат, который в своем итоге получен. На этот результат обращает пристальное внимание Л. Ферри¹⁰, который приходит к выводу, что начиная с XVIII века, одновременно происходит очеловечение божественного начала и обожествление человеческого начала. В противном случае, если исключить взаимопереход между божественным и человеческим началом, то теряется внутренняя связь исторического с логическим: всякое начало лишается смысла, если оно блуждает в самом себе.

Восхождение человеческого начала к самым идеальным вершинам универсальности оказывается логически исчерпанным для линейно-исторической концептуализации проблем человека вообще. Действительно, «будучи определен как универсальность, как идеальная референция, Человек, подобно Богу, оказывается совершенно нечеловеческим бредовым представлением»¹¹. После провозглашения Ф. Ницше тезиса о *«смерти Бога»* происходит лавинообразная смена божественных ценностей на ценности либерально-человеческого характера. Предпринимаются не только философско-умозрительные, но и научно-технические усилия, направленные на то, чтобы человек с полным правом и более достойно заполнил появившийся пробел, в котором, не всегда адекватно логике развития, но всегда согласно человеческим возможностям, непрестанно идентифицировалась конституированная через религию суть Бога-творца.

¹⁰ См. *Ferry L. L'homme-Dieu ou le sens de la vie.* – P.: Grasset, 1996. 250 p.

¹¹ *Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть.* – М.: Добросвет, 2000. – С. 233.

Если в божественном начале бытия изначально была заложена бесконечная **дистанция между целью и средством** деяний, то в человеческом начале бытия такой дистанции изначально нет вовсе. Человек начинался с того, что для самого себя был как целью, так и средством. Теперь же, перекладывание божественного начала бытия на манер человеческого начала сопровождалось не только появлением тяжкого бремени ответственности, но и возрастанием возможностей и прав на выбор самых перспективных и далеко идущих действий человека, особенно если речь идет о технических возможностях и связанных с ними перспектив для самого человека. Действительно, «от того, каким будет этот выбор, зависит, пойдет ли развитие техники по пути гуманизма (и какого именно гуманизма) или оно приведет к бесчеловечному обществу. Каков будет выбор — это в руках человека, которому приходится выбирать в условиях, чреватых самыми неожиданными последствиями»¹². Эти последствия могут быть как грандиозным взлетом к новым вершинам, так и катастрофичным падением в пропасть. Самая страшная опасность, которая подстерегает здесь человека, связана с тем, что, в отличие от человека как цели, человек как средство «не знает границы, отделяющей человечность от бесчеловечности»¹³.

Столь резкое наращивание и пополнение возможностей идентификационного статуса человечности чуть не опрокинуло весь воздвигаемый до сих пор величественный облик самосозидающегося человека. Спасительным шагом, поставленным под бесславное падение, становится красноречивый вывод: «В результате такой операции захвата, когда Бог забирает все человеческое себе и человек остается лишь безжизненным негативом Бога, — в результате такой операции оказался убит рикошетом и сам Бог. Да и сам Человек тоже теперь гибнет от установленных им самим отличий нечеловеческого (таких, как безумие, детство, дикость)»¹⁴. Если прежде, религия, через рефе-

¹² Мунье Э. Что такое персонализм / Пер. с франц., примеч. И. С. Вдовиной. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. — С. 73.

¹³ Там же. — С. 83.

¹⁴ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000. — С. 233.

ренцию трансцендентного, открывала перед человеком неизведанные высоты и вершины человечности, то после их имманентного обретения под натиском новых культурно-исторических свершений «человек утрачивал в религии свою идеализированную сущность, отчуждал от себя свою человечность, и теперь, когда с прогрессом истории религия поколеблена, он замечает свою пустоту и неустойчивость. Но для него нет иного спасения, он может снова обрести свою человечность, свою сущность не иначе, как преодолев коренным образом все религиозные представления и решительно, чистосердечно вернувшись не к “богу”, а к себе самому»¹⁵. Это возвращение к себе самому теперь обнаруживается в бесконечном множестве возможностей различных сочетаний обретения с утратой самого себя в тех или иных частях, интервалах, уровнях, фрагментах и пропорциях своей жизни. Вот почему сумасшедший дом становится институционализацией для тех, кто не может сам примирить свою человечность с бесчеловечным миром. Недостижимость имманентного примирения в сумасшедшем доме институционально уравнивается с недостижимостью трансцендентного примирения, которое в обоих случаях сводится одному и тому же патологическому финалу.

Референция как имманентного, так и трансцендентного, возведенная в принцип бытия, может не только помогать, но и мешать существованию человека, если она не согласована с открывающимися возможностями его развития. Согласно принципу имманентности, все сущее находится в человеке и дано ему по формуле *«всё-во-мне»*. Это напоминает образ безбожного человека, которому всегда, всюду и всё доступно во всей своей полноте. Принцип трансцендентности полагает прямо противоположное – все сущее находится вне человека и поэтому человек обретает себя вне того, что он есть. Чистая трансцендентность являет для человека такую же ущербную сущность, которая, воплотившись, напоминает в нем образ бесчеловечного бога. Точно также и чистая имманентность закрывает перед человеком возможность обрете-

¹⁵ *Энгельс Ф.* Положение Англии. Томас Карлейль. “Прошлое и настоящее”. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. – С. 594

ния им своей личности, «потому что личность обречена диалектикой чистой Имманентности на вырождение. Без личности невозможен суверенитет. Но непрочное и ограниченное личностное начало каждого отдельного человека несовместимо с тем абсолютным суверенитетом, который принято связывать с человечностью»¹⁶.

Это обстоятельство приводит к пониманию того, что трансцендентное и имманентное могут допускать не только гармоничное взаимодействие и общий согласованный вклад в дело развития человечности, но и конфликтное противодействие, каждый раз заново актуализирующее вопрос об истоках бесчеловечности. Действительно, «всегда жив вопрос о бесчеловечном в человеке. И время заставляет нас поставить его более резко с тех пор, как общество потеряло ауру трансцендентной инстанции, имеющей готовые решения проблем нашего бытия»¹⁷. В отличие от синтетического существования человека, сочетающего в себе все формы объективной и субъективной актуализации бытия, включая имманентные и трансцендентные формы, абстрактно можно обозначить два противоположных вида существования, которые выражают их чистое, обособленное проявление. С таким рафинированным видом, который могут принимать как объективность, так и субъективность человека, философия (начиная с эпохи Нового времени) стала иметь дело по той причине, чтобы преодолеть целый ряд препятствий, вызывающих колоссальную семантическую путаницу на пути приближения знаний к человеку. В результате возникли более утонченные семантические фигуры и выражения, необходимые для понимания объектного и субъектного бытия.

Существование вещей вокруг человека здесь понимается как способ выражения объектной актуализации его бытия, а существование идей представляется в качестве субъектной актуализации бытия. Отказываясь от той или иной субъектной интенции, и, тем самым, открывая простор для овеществле-

¹⁶ *Маритен Ж.* Религия и культура // Знание и мудрость. Пер. с франц. Л. М. Степачева; науч. ред. И. С. Вдовина. – М.: Научный мир, 1999. – С. 80.

¹⁷ *Московичи С.* Машина, творящая богов. / Пер. с фр. – М.: «Центр психологии и психотерапии». Издательство «КСП+», 1998. С. 501.

ния своего бытия в данном отношении, человек постигает предельность себя как ноумена. Реализуя свое существование в качестве «вещи-в-себе», человек актуализирует только свое объектное бытие. Осознание себя как ноумена позволяет человеку заглянуть в пропасть своей номотетичности, целиком предопределяемой законами бытия. В свою очередь, идеализируя свое бытие, осознавая его феноменальность, человек обнаруживает широкий горизонт возможностей, выражающих его идиографичность. Постигание себя как феномена открывает перед человеком картину его возвышенного величия, в которой предначертана творческая сущность человека.

Свою сущность человек способен свободно реализовать только в мире вещей, экзистенция же человека реализуется не иначе как посредством мира идей. Человек в качестве ноумена способен овеществлять свои идеи, но будучи ноуменом, человек овеществляется и сам. Чтобы такое овеществление не стало для него катастрофически необратимым, сознание обречено удерживать человеческое бытие в статусном качестве феномена, с необходимостью опирающегося на должное в отношении ко всему сущему.

Важную роль в понимании онтологических основ социальной реальности играет феноменальность «Другого», выражающая персонально-субъектную диспозицию социума. Тематизация «Другого» является сквозной в истории философии, начиная со времен Сократа до наших дней. Философский образ «Другого» получает различные обоснования у разных философов («*бытие-с*» М. Хайдеггера, «*со-бытие с Другим*» Ж.-П. Сартра, «*бытие-друг-с-другом*» Л.Бинсвангера, бытие «*Я — Ты*» М. Бубера и др.).

Если попытаться вывести общую структуру социальных отношений из феноменальности «Другого», то надо исходить из того, что образ другого человека, воображаемый «Другой» - это и есть та самая гипотетически конституируемая клеточка, которая прорастает в «фетиш» общечеловеческого и общественного тела. Действительно, «каждый из нас хотя бы раз в жизни был околдован другим человеком и попадал под его влияние; и это происходило вовсе не потому, что он раскрыл нам какие-то

яркие или глубокие истины»¹⁸. Каждый отдельный человек, взятый в качестве такового, сам по себе (в отрыве от общества) не может быть «атомом» социальной реальности, поскольку как таковой он есть нечто целостное «в-себе» и полагающее только самое себя.

Известное высказывание Спинозы о том, что «слова Павла о Петре говорят нам больше о Павле, чем о Петре», полное тому подтверждение. Обобщенный образ другого человека в качестве социального опыта эксплицируется и фиксируется в сознании независимо от наличия самого оригинала, который может запечатлеваться в своих самых невероятных, конкретных формах. Тем не менее, «человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода “человек”.»¹⁹ Человек может удостовериться в своей человечности лишь через другого человека, по аналогии с тем, как зеркало обретает зеркальность лишь через связку с ним другого предмета помимо самого себя. Но и в темноте оно не перестает быть зеркальным потенциалом, отражая «тьму покрытую тьмой».

Человек не только в своем сознании, но и в существовании всегда должен иметь объективно конституированный и культивированный тем или иным образом особый источник трансцендентного начала, особый мир «другого вообще». В повседневной жизни человека этот образ «другого вообще» как особый элемент социального опыта, позволяет человеку выделять себя в качестве образа «Я», соизмеримого с образом «другого вообще» в качестве различных образов, начиная от «иного Я» вплоть до отчужденного «не-Я». В связи с этим возникает широкое многообразие форм и способов социальной конкретизации человека, опирающейся на механизмы функционирования коллективного, общественного сознания.

¹⁸ Марков Б. В. Проблема человека в эпоху масс-медиа // Перспективы человека в глобализирующемся мире: Сб. ст./ Под ред. В. В. Парцвани. – СПб. 2003. – С. 70.

¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. – С. 62.

Здесь следует выделить три социально-метафизические формы актуализированного проявления рационально-духовного бытия, которые связаны с метафорическим осознанием связки образов «Я» и «Другого» в человеке. Во-первых, - это **воображение**, которое означает, что образ «Я» пребывает как бы внутри образа «Другого», чтобы господствовать над ним, рефлексивно конституируя его в том или ином виде для более адекватного понимания всего происходящего в реальности «Другого» как полноты его событий, имеющих свое место и время. В данном случае образ «Я» выступает в качестве социального субъекта разумных действий, а образ «Другого» является объектом этих действий. Во-вторых, - это **преображение**, которое означает, что образ «Другого» проникает в образ «Я», становится господствующим над ним, конституируя его суть, предопределяя направление изменений, возможности, формы и способы его дальнейшего реального существования. Здесь образ «Другого» выступает в качестве актуализирующегося субъекта, а образ «Я» становится обьективированной формой модификации. В-третьих, - это **соображение**, которое проявляется как способ рядоположенного сосуществования образа «Я» и образа «Другого», разумно соизмеримых между собой в отношении к образу «Иного» как совместного человеческого инобытия, требующего либо определенного выбора, либо дальнейших совместных усилий для общего сосуществования. Здесь «Я» и «Другой» дополняют друг друга и находятся не в замкнутом, циклическом соотношении друг с другом, а в открытом взаимодействии, которое реализует общую возможность их сосуществования в более широком социальном измерении. Это обстоятельство делает человека открытым и неисчерпаемым не только для другого человека, но и для самого себя. Эта третья форма актуализации рационально-духовного бытия является исходным пунктом того когнитивного опыта, который на основе *«зеркального эффекта»* может менять местами проективные образы «Я» и «Другого», а то и вовсе растворять их друг в друге, перенося сами эти образы из конкретно-чувственной сферы в сферу абстрактно-разумного мышления.

Поскольку разум не всегда и не в любом случае сохраняет свой суверенный статус, и, более того, может служить даже самым примитивным чувствам, то следует быть очень осторожным при употреблении понятия разумности в ходе исследования социально-сингулярной реальности человека. Каждый, взятый в отдельности, по определению является «человеком разумным» (*homo sapiens*), но в социальных хитросплетениях разумность человека не столь сильна, чтобы постоянно удерживать свой суверенный статус среди других людей. Хитрость разума всегда будет на несколько порядков уступать той хитрости, которая легла в основу зарождения социальной реальности.

Порою, сингулярно-вычлененная, индивидуальная разумность человека «растворяется» в разумности «другого» (или в разумности всего социума) так, что от первой не остается и следа. При этом, для отдельного человека социальная разумность представляется как трансцендентная сущность, которая может выступать абстрактной возможностью (иллюзией) или потенциальной силой (мечтой) лишь до тех пор, пока она не получает имманентное приложение в отношениях и взаимодействиях человека с другими людьми. Разумность как конкретная форма социальной жизни человека всегда становится фрагментом социальной реальности только и только в связи с той эпохой, в условиях которой она возникает и воплощается.

Суверенность разумного человека формируется на основе различных символических разграничений между тем, что в нем было тождественным самому себе, и тем, что выражалось как тождественное чему-либо иному. Поэтому разумное начало, проистекающее из человеческой самотождественности всегда было асимметричным к разумному началу, проистекающему из тождественности к иному. Отсюда ясно, почему человек порою ведет себя неразумно не только в отношениях к другим людям, но и к самому себе. Сознание человека, плутающее в лабиринтах разума, утрачивает разумные соображения. Витальные аффекты, страсти,

иррациональные фантазии могут выступать на первый план и определять образ действия и поведение человека. Чистая разумность изначально разрушила бы самую возможность социальной реальности. Поэтому социальная реальность возникает как способ преодоления негативных форм иллюзорности, мечтательности, фантастичности, мешающих практической деятельности человека. Как позитивная, так и негативная иллюзорность мыслей разрушается в ходе практического овеществления человеческих устремлений. Ведь давно известно, что «хорошие» мысли (например, мечты, надежды, грезы и т.д.) благотворно влияют на ход жизни даже в том случае, если они так и остаются несбывшимися. «Плохие» же мысли (например, страхи, опасения, тревоги и т.д.) заметно осложняют жизнь, мешают ее размеренному ходу. Не зря в общественной психологии народа возникали стихийные механизмы и способы избавления от пагубного влияния «плохих» мыслей как предубежденных ожиданий беды («трижды постучать по дереву», «трижды сплюнуть через левое плечо», перекреститься и т.д.), реализация которых и до сих пор имеет не только суеверно-религиозную семантику, но и четко выраженную психо-компенсаторную функцию.

Набирая «критическую массу» постоянно возникающих социальных конструктов, функциональная феноменальность «другого» снимается таким образом, что преодолевает свою имманентную иллюзорность и получает вполне реальное «силовое наполнение», - она снимает с общечеловеческого тела фетишизированный облик и воплощает воображаемый потенциал в актуальное бытие, воплощает рефлексированную символику в социально-овеществленную реальность. В результате, феноменальность «другого» становится особым «социально-силовым полем», которое пронизывает бытие человека и включается в человеческий ноумен таким образом, что может либо стягивать отношения людей в особую интра-социальную форму, либо растягивать их, создавая экстра-социальную форму совместного бытия.

Интра-социальная форма бытия людей как овеществленный результат стягивания отношений между ними (близкодействие), реально сближает их

настолько, что закрепляется в особом социальном **механизме дружбы и любви**. Этот механизм императивно задает и формирует такие общие способы совместной жизни как сотрудничество, сплоченность, солидарность, преданность, доверчивость, откровенность, заботливость и т.д. по этому поводу в народе говорят: *«Скажи мне – кто твой друг, и я скажу кто ты»*.

Обратный процесс складывается на основе экстра-социальной формы бытия людей как овеществленного результата растягивания отношений между ними (дальнодействие), которое отдаляет их настолько, что получает реализацию особый социальный **механизм вражды и соперничества**. Это императивно ведет к появлению таких общих форм жизни как противоборство, неприязнь, скрытность, настороженность, отверженность и т.д.

Под влиянием голоса сердца социальная реальность разделяется на дружбу и вражду. Под влиянием голоса разума происходит разделение социальной реальности на сферу истины и сферу лжи. Какой голос становится решающим – этот выбор всегда остается открытым, даже после того, как он сделан с опрометчивой поспешностью или с расчетливым бахвальством. Человек разными своими сторонами включается в различные социальные механизмы и ситуационно реализует себя в ходе преодоления индифферентности «другого», сначала идентифицируясь в образе либо «своего», либо «чужого», а затем - локализуясь в образе друга или врага. В своем широком смысле дружба и вражда представляют собой два полюса, составляющих один из внутренних источников движения социальной реальности. Получая императивный характер, дружественность и враждебность могут асимметрично входить в привычку как вторую социальную натуру людей, предопределяющую их способ взаимного отношения и поведения. Это происходит даже независимо от характера взаимной преданности или конфликтного содержания межличностных отношений, особенно в тех случаях, когда эти императивы институционализированы в социальных структурах и механизмах совместной деятельности. Так реализуется, например, враждебность как форма поведения членов преступного сообщества в отношении к сотрудни-

кам правоохранительных органов, или дружелюбность как форма поведения деятелей науки в ходе научной конференции. В любом случае, дружелюбность проистекает из надежды на обретение нового, а вражда, если она не завершается смертельным исходом, является результатом отчаяния как наличной утраты самого себя в формах повседневности.

Человек появляется как человек тогда, когда он разумно различает в мире истину и ложь. Истина мира, постигаемая через природу, выражается в том, что есть, как есть, когда есть и где есть. Именно разум помогает человеку сквозь природу увидеть весь мир. Но мир, постигаемый разумом как универсум бытия, перегружает возможности самого разума, заставляет его хитрить, обходя умозрительные антиномии того, что может быть или не может быть *вообще*. Мир как постигаемый разумом феномен бытия всегда полон для человека тайн и загадок. Каждое переживаемое событие может открывать или скрывать ту или иную тайну мира, приближать нас к ней, или удалять от нее. С архаичных пор человек осознает то, что мир как реальность существует и в нем, и помимо него. Это обстоятельство с линейно-последовательной логичностью обозначилось между двумя противоположными формулами: **«я существую в мире»** (т.е. *«одно во всём»*) и **«мир существует во мне»** (т.е. *«всё в одном»*). Первая формула гармонично вписывается в орбиту вращения чистого разума, культивируемого картезианскими рассуждениями, а вторая органично выводится из постулатов шопенгауэровского иррационализма о мире как воле и представлении.

Человек не сразу смог вырваться из плена линейно-логических предписаний разума. Ему предстояло совершить второй шаг, без которого движение вперед не могло состояться в том виде, чтобы остаться незамеченным. Надо было иррационально подойти к пониманию того, что мир, который существует в нем, может быть таковым не только как естественная реальность, но и как иллюзия, образ, мысль, идея, конструирующая или фетишизирующая иную реальность. В ходе своего длительного эволюционно-исторического филогенеза человек обнаружил, что оба согласованных шага дают ему общий

элемент логического движения вперед. В отличие от движения тела, оба шага продвигают мысль человека вперед только тогда, когда они отталкиваются друг от друга, а не от какой-то общей внешней опоры. Бросить известную фразу *«дайте мне точку опоры, и я переверну весь мир»* мог только самый изошренно-абстрактный разум Архимеда.

Обвальное движение разума вперед открывало перед ним настолько уникальные возможности и способности отражения мира, что пришлось взамен навсегда утратить изначальность естественного существования в природе, помимо которой человек прежде существовать и не мог.

Вырвавшись из объятий природы, человек погружается в мир культуры, перед которым природа облачается в часть мирового космического порядка. Человек как родовое существо, сам того не ведая, обрекает себя на *«микро-косм»*, чреватый одиночеством и растерянностью бытия в несоизмеримом и несоразмерном для него *«макро-косме»*. С такой утратой полноты естественного бытия связано понимание человеком самого себя как великой тайны мира, которая навсегда останется для него самого непостижимой. На себя как на тайну мира человек смотрит сквозь призму ностальгического преодоления такой утраты. Возврат к полноте естественного бытия всегда будет звучать внутренним зовом *«назад к природе»*. В результате, в сознании возникает особый мировоззренческий комплекс неполноценности, проявляемый в так называемом феномене *«метафизического зла»*. Этот феномен является своеобразным ответом человека миру, обусловленному конечными формами бытия, наличием ограничивающих его естественных законов и формальных пределов, детерминирующих единый, общий, мировой порядок как для микрокосма, так и для макрокосма.

Суть метафизического зла состоит в том, что человек может стать человеком, лишь совершая насилие, «злодеяние» над естеством своего бытия. Устремляя вектор своей жизни в сторону, противоположную натуре, человек, как бы по частям переносит туда свое существование, которое становится его

культурой. Именно в этом смысле человек изначально может трактоваться как абстрактное существо, вся дальнейшая жизнь которого становится преисполненной утраты своего конкретного естества. Новую конкретность человек ищет не там, где он ее шаг за шагом разрушает, а там, где ее можно провозвести, воздвигнуть заново, чтобы вернуть утраченную гармонию, чтобы обрести новую конкретность своего культурного бытия.

Метафизическое зло обрекает человека уподобиться мифическому Левиафану, пожирающему естественное бытие всего мира. Это метафизическое зло открывает новую субстанцию, в которой человек обнаруживает наряду с негативом и позитив, - метафизическое добро, конденсирующее из повседневности творческую интенциональность.

Постижение человеческой сущности как субстанциально тождественного самому себе основания становится результатом антропологической метафизики, предмет которой впервые сформулировал Протагор – «человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют»²⁰.

С появлением религии, науки, искусства, техники и других способов трансцендентного культивирования человеческого бытия, *антропологическая метафизика* получала широкий простор в своих концептуальных построениях. Но с другой стороны, ограничения статусных оснований естественного бытия рамками социально востребованной адаптации ведет к таким модификациям форм проявления жизни, которые все дальше уводят человека от того, что сделало его человеком. Перед человеком открываются почти ничем не ограниченные возможности объективировать свои образы и иллюзии. Современный человек как бы «обожествился» тем, что начал строить особый воображаемый мир, способный «оживлять» желания, иллюзии, замыслы, намерения. Эти способы опредмечивания воображаемых интенций могут становиться настолько значительными, что способны по своим резуль-

²⁰ Протагор // Антология мировой философии. В 4 т. – Т. I. Ч. I. – М., 1969. – С. 319.

татам вытеснять самого человека из той реальности, за пределами которой мир для него никогда прежде не существовал.

В итоге между миром и реальностью человек прочертил такую черту, которая сразу же стала и внутренним разломом для всего человеческого бытия. Теперь для человека мир - это не только реальность, а реальность - это не только мир. Иначе говоря, реальность приобрела такое «Нечто», которое оказалось способным превратить ее в «Ничто». Оказавшись в таком положении человек под угрозой страха должен расшифровать мир, чтобы уничтожить в нем всякую иллюзию. Причем, надо расшифровать мир в таком ключе, который необходим для нового, усугубляющегося, «разломного» существования. Это значит, что человек становится вынужденным очеловечить мир до того, пока мир не расчеловечил его бытие через негативные стремления к избыточному обладанию миром. Человек очеловечивается лишь по мере того, как приучается расшифровывать мир в такой проекции, которая могла бы более полноценно выражать позитивные стремления человека жить в мире и сосуществовать с ним как одно целое.

Сопоставляя себя с миром, человек изначально может выбрать только одну из двух позиций для понимания и практического осуществления своего бытия причем, именно ту, которая бы обеспечивала его гармоничное существование. Первая позиция – антропоцентрическая – исходит из признания несовершенства мира на фоне человеческого совершенства. Здесь человек следует только собственным указаниям²¹. Согласно этим указаниям человек, с одной стороны, снимает человечность там, где ее нет, то есть, обесчеловечивает то, что человеку недоступно, неприсущее, а с другой стороны, - расчеловечивает то, что становится избыточным, или *«слишком человеческим»*. В обоих случаях человек может двигаться как вниз (озверение), так и вверх (аскетизм, *«не от мира сего»*), а то и вовсе – в сторону, например, техногенеза. Вот почему по-настоящему пределы человечности могут открываться в

²¹ См. Эмерсон Р. Нравственная философия. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. – С.103-104

своей полноте не тому, кто остановился на опыте очеловечивания своей жизни, а тому, кто испытал преодоление результатов расчеловечивания своих отдельных деяний.

Вторая позиция – космоцентрическая – полагает признание мирового совершенства на фоне ущербности и несовершенства самого человека. Исходя из такой позиции, человек следует только указаниям закономерных мировых предначертаний. После того, как практически обнаружится неудовлетворенность от обеих позиций, начинается такой раскол, который проблематизирует человеческое существование в мире, открывает перед ним особое проблемное бытие. Поэтому, для подлинно человеческого понимания человека мало того, чтобы действовал эффективный стимул, нужно еще и бескорыстное творческое усилие, идентифицирующее то, что есть в человеке с тем, чего нет, но что надо создать или воссоздать. Соизмерение того, **что есть** (опыт) – с тем, **что надо** (желание) – это не сама потребность и не само потребление, а отношение к потребности и отношение к потреблению, т.е. корень, питающий проблемное бытие человека.

Проблемное бытие человека всегда начинается с поиска третьей позиции, в которой конституируется синтез человеческого и всемирного начала. Мир сразу и целиком непостижимо открыт перед человеком во всем многообразии, но человек не может сразу и целиком открыть (обнаружить, установить, определить) для себя эту всемирность, а значит, не может и открыться перед миром во всей своей неизведанной полноте, во всей человечности. Поэтому, в предельном смысле всемирность постигается как перспективная проекция человечности, а человечность – как проектируемая перспектива всемирности. Что можно определить в итоге такого синтеза? Пойдет ли такой итог на пользу для человека, устремленного к своей всемирности, - и на пользу для мира, воплощенного в форму человечности? Ведь проблемное бытие открывает перед человеком неизведанные возможности. Человек, постигший первые плоды своей всемирности, теперь может стремиться не только к обретению

человечности, но и к избавлению от ее навязчивых излишеств²², косвенно оправдывая, тем самым, и бесчеловечность, и античеловечность самой жизни, вообще индифферентной к человеку как таковому.

Рождаясь в окружающем мире, человек лишь постепенно превращается во всемирное существо. Человек все время стремится стать всемирным существом, но это происходит только тогда, когда он реализует свою человечность не в отдельных вещах, а в отношении целостного мира. Именно это отношение дает человеку возможность соизмерять свою уникальность со своей же универсальностью. Именно это отношение может сделать мир объемлемым и объятим для человека. В человеке, реализовавшем свою всемирность, можно обнаружить, что его универсальность и уникальность сходятся в одно феноменально целостное образование. Универсальным способом такого превращения является феномен свободы, открывающий перед человеком безграничное право выбора таких уникальных отношений с миром, которые не только открывают сущность мирового универсума, но и ставят перед человеком весь мир «на колени». Но отношение к миру возможно только через инобытие отношения человека к самому себе. Вот почему именно «отношение к миру человека в противоположность всем другим живым существам характеризуется как раз свободой от окружающего мира»²³. Даже в этом позитивно-антропоцентрическом смысле проблемное бытие всегда актуализирует в человеке изначальную ущербность и витальное несовершенство. Размеренный ход своей жизни он пытается перевести в проекцию исторического прогресса, где только по частям и шаг за шагом, постепенно и последовательно ему удастся открыть себя перед миром, а значит – и мир перед собой. Следовательно, открытость человека в отличие от открытости мира является хотя и первичной, но всё же потенциальной, а не актуальной. Лишь человечность мира может стать поводом для размышлений о такой актуальности.

²² См. *Мэй Р.* Любовь и воля. – М.: Рефл-бук. – К.: Ваклер, 1997. 384 с.

²³ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. Пер. с нем. Общ. ред. и вступ.ст. Б. Н. Бессонова. – М.:Прогресс, 1988. – С.514.

В отличие от той открытости мира, которая имманентно актуализована самим миром, человек актуализирует открытость мира через трансцендентное открытие самого себя как свободного существа. Для этого он рефлексивно выходит за пределы своего имманентного бытия и использует механизмы культуры, науки, религии, искусства, морали, права, политики, экономики и др. способы своего трансцендентного бытия, направленного на свободное овладение всем миром.

Для актуализации своей открытости и открытости мира человек должен приложить творческое усилие. Актуализация мира человеком всегда будет отличаться от естественной или сверхъестественной самоактуализации мира, несмотря на то общее, что любой подлинно творческий акт единичен, неповторим, сколько бы раз его не дублировала любая природа. Поэтому, глядя на мир сквозь призму возможностей своего творческого начала, человек уже никогда не примет самого себя и весь мир такими, каковы они есть сами по себе.

Это значит, что для человека мир теперь всегда будет приниматься формализовано существующим в образе предмета и средства, предназначенного для реализации человеческих вождений и целей, да и сам человек, понимаемый как проблемное существо, теперь вынужден превращать себя в образ своих вождений, в образ своей предметной деятельности. Эти вождения, цели и действия наперед оправданы тем, что очеловечивание мира всегда таит в себе угрозу расчеловечивания человека. Ведь очеловечить мир можно только с помощью социальных форм и механизмов, многие из которых, - особенно те, что связаны с экономикой, политикой, идеологией, - могут одновременно с этим и расчеловечивать самые человеческие элементы культуры и цивилизации в такой мере, что порождаются не только демоны бесчеловечности, но и самые страшные монстры античеловечности.

В этом фундаментальном противоречии человека с миром скрыт один из существенных механизмов истории. Что происходит в этом механизме - рас-

качка маятника или уравнивание *«весовых категорий»* между человеком и миром? Когда, куда и как может раскачиваться этот маятник истории, или же в какую эпоху он зависнет между уравновешенными силами, в которых гармонично соизмеряется *человечность мира со всемирностью человека*? Пока на эти вопросы мы не получим вразумительных ответов, не может быть и речи о предрекаемом Фукуямой конце всемирной истории. Мощными источниками нарастающей человечности мира продолжают оставаться нравственность и художественное искусство, а для всемирности человека – наука и техника. Эта претензия на всемирность скоро навсегда станет ничем не искупимым *«грехом»* человека перед своей человечностью.

Философское понимание такой соизмеримости можно вывести из теоретического конституирования двух противоположных концепций, которые одинаково претендуют на демонстрацию неисчерпаемости всемирного и человеческого бытия. Во-первых, - *антропологическая метафизика*, которая изучает проблемы человекомерности бытия в связи с человекообразием всех вещей в мире, сквозь абсолютную человечность всего мира (антропный принцип). Во-вторых, - *метафизическая антропология*, в которой рассматривается экзистенциальность и существенность человека, становление его всеобщности и всемирности, универсальности и фундаментальности его существования.

Постановка вопроса об отношении человека к бытию и о месте человека в мире уже предполагает понимание мира в качестве императивной максимы бытия, с необходимостью акцентирующей ничтожество человека. Антропологическая метафизика и метафизическая антропология сходятся в том, что они дружно отвергают такое бытие, в котором отсутствовало бы место для человека. Основное различие этих дисциплин состоит в понимании того, что собой представляет это место человеческого бытия, которое он занимает. Суть теоретической демаркации в том, что антропологическая метафизика игнорирует всякую возможность **нечеловеческого бытия**, ибо вне человека она полностью теряет свою предметность. Метафизическая же антропология

игнорирует возможность **человеческого небытия**, ибо человек рассматривается здесь как вечная, родовая сущность. Отождествление нечеловеческого бытия и человеческого небытия допустимо лишь в узких рамках абстрактного подхода, а также в случае поверхностного, приблизительного, огрубленного, редукционистского рассмотрения тех или иных проблем исследования человека.

Как таковое и само по себе **бытие** является не только вездесущим, но и всесущим. Поэтому потенциал человечности теоретически предполагается в социальном бытии допустимым как бы помимо самого человека. Более того, этот потенциал заранее допускает и выражает самую возможность возникновения и постоянного воспроизведения человека в мире. Постигаемая человечесомерность бытия определяется не только человеческой природой; - её определяют и самодостаточные результаты человеческой деятельности. В отличие от животного и растительного мира, исчерпаемого способами существования самих животных и растений, потенциал человечности бытия оказывается неисчерпаемым для самого человека и в этой открытости его бытия состоит основное преимущество человека в нерукотворном мире.

Однако, если ставится вопрос о рукотворности мира, созданного человеком, то здесь человек фигурирует как императивная максима, проецирующая собой и в себе свое экзистенциальное величие на фоне выстраиваемого им мира. Феноменальность такого расклада подтверждается в самой истории: «начало» истории демонстрирует ничтожность человека и величие мира, а «конец» истории вырисовывает картину величия и господства человека в столь ничтожном мире, подверженном самым невероятным креативным преобразованиям. Здесь человечность мира утверждается на основах постигаемой человеком своей всемирности.

Соотношение человека с миром раскрывается в ходе анализа таких признаков как многомерность и совершенство. При этом, многомерность человека более полно выражается в фигурах, адекватных терминам и категориям

метафизической антропологии, нацеленной на постижение человеческой всемирности. Совершенство же человека более адекватно выражается в терминах антропологической метафизики, постигающей человекомерность всего мирового бытия. В связи с этим ясно, что древнюю философию больше интересовали именно проблемы непрерывного стремления человека к своему совершенству, в то время как современная философия акцентирует свое внимание на проблемах человеческой многомерности, неисчерпаемости, интервальности и дискретности. Значительный вклад в понимание проблем метафизической антропологии в целом, человеческой соразмерности и многомерности внесли такие философы как Р. Г. Апресян, Ф. В. Лазарев, Б. А. Литтл, Б. В. Марков, Г. Маркузе и др.²⁴.

Проблема многомерности человека и мира тесно связана с проблемой их гармонии и совершенства. По своей сущности человек, понимаемый как внемировое существо, является незавершенным и в этой незавершенности состоит источник человеческого совершенства. Мир, взятый без человека, также может считаться незавершенным. Человек проходит стадии совершенства как бы через лестницу своей экзистенциальной проективности, которая ведет его к статусу всемирного существа, а мир становится совершенным, наполняясь человеческой, гуманистической гармонией всеобщего сосуществования разумно организованных форм.

Ясно, что линейная одномерность формы бытия не предъявляет особых претензий к движению в направлении совершенства, как это обстоит в отношении к многомерности. Несовершенство элементов своего многомерного существования человек преодолевает благодаря использованию более совершенных частей и элементов открытого перед ним мира. Но, за все это человеку приходится расплачиваться такими последствиями, о которых он сначала не имеет ни малейших представлений. Так, формально-обезличенная

²⁴ См.: Лазарев Ф. В., Литтл Б. А. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь, 2000; Маркузе Г. Одномерный человек. Пер с англ. – М.: REFL-book, 1994.

юриспруденция не только корректирует некоторые изъяны нравственности, но вместе с тем и вовсе может нивелировать всю систему моральных устоев человека, подминать их под себя, - под социально-правовую регламентацию. Этическое несовершенство отдельных человеческих нравов лишь частично устраняется и перекрывается социально-правовой нормативностью, но в экстремальных условиях это ограничение теряет свою значимость и уступает место естественному положению вещей. То же самое касается и других сторон человеческой жизни. Так, функционально-физиологическое несовершенство своего кожного покрова человек устраняет тем, что может использовать одежду, а эстетическое несовершенство фигуры своего тела человек скрывает за стильной и модной одеждой.

Согласно Гегелю «все, что человечно, как бы оно ни выглядело, человечно лишь благодаря тому, что в нем действует и действовала мысль»²⁵. Точно также, помимо рационального истока человечности, можно обозначить в качестве существенного, субстанциального, действенного начала и другие истоки, а именно – чувство, волю, опыт, веру, любовь, согласие и т.д., которыми человек «играет» в жизни как бриллиант в лучах солнца, ибо человек все же имеет дело с многообразными вещами, требующими от него многообразного существования – рационального, эстетического, нравственного и т.д..

Многомерность не только открывает перед человеком весь мир и скрытые в мире возможности, но и самого человека делает открытым для всего мира. Многомерность мира своеобразно отражается и в многомерности человека, - в разных его способностях, состояниях и свойствах. Соизмеряя свою многомерность с многомерностью мира, человек может попадать в такие ловушки, которые парадоксальным образом формируют одномерного человека.

Это обстоятельство отчетливо выражается, например, в экзистенциальности веры. Вера, рождающая надежду, всегда актуализирует в человеке ожи-

²⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. – СПб.: Наука, 1993. С. 72.

дание более совершенного и благоприятного существования в будущем, но вместе с тем она примиряет человека с такой соразмерностью наличного бытия, которую он обнаруживает и признает в качестве данного ему условия жизни (*«верую, ибо абсурдно»*). Это временное примирение человека с данным ему миром может стать и постоянным. Тогда оно чревато формированием линейной одномерности самого человека, доводящей его существование до самых фанатичных форм жизни.

Чувство и разум, подкрепленные волей, могут не только признавать, но и отвергать данную нам соразмерность существования в мире, реструктурировать ее под сущность и соразмерность самого человека (*«мыслию, следовательно существую»*, *«существовать, значит быть воспринимаемым»*). Человек мыслит и чувствует не ради самих мыслей и чувств, а ради своего существования. Точно также он существует не ради самого существования, а ради своих мыслей и чувств. Благодаря проявлению разных интенций своей соразмерности с миром, человек постигает такую тенденцию, сферу или область своего бытия, которая совместима с его ожиданиями. Но в каждом случае мера такой совместимости и соразмерности может оказаться исторически относительной, своеобразной и феноменальной.

Субстратная многомерность человека накладывает свой отягощающий отпечаток и на субстанциальную многомерность самой человечности. Об этом косвенно, но вполне убедительно свидетельствует, например, действительная неоднородность морали, - «мораль в своей действительности неоднородна, она существует как бы на двух уровнях. С одной стороны, это - комплекс идей и требований, в основе которого лежит идеал братского единения людей, равенства, человечности, а с другой - то, как этот идеал разнообразно осознается и отображается обособленным (частичным, отчужденным) сознанием. Моральный идеал и высшие моральные ценности и императивы воспринимаются и осмысливаются людьми, группами, классами (в лице их идеологов), представляющими различные социальные интересы, стоящими на различных социально-экономических, политических, культурных по-

зициях»²⁶. Теоретически демаркируемая дистанция, складывающаяся между человеческой субстанцией и субстратом, оказывается наблюдаемой в оптике схождения и расхождения между целями и средствами, реализуемыми в ходе повседневной человеческой жизни. Вот почему тот или иной идеал человечности, полагаемый в качестве конкретно-исторической цели, непременно должен реализовываться только средствами, адекватными данному идеалу.

Многомерность человека можно в сопоставительном виде представить и выразить через три способа бытия, отличающиеся друг от друга по качеству и степени совместимости и соразмерности человека с миром. Речь идет о **человеческом, нечеловеческом и античеловеческом** способах бытия, которые настолько едины и переливаются друг в друга, что между ними следует проводить как можно более утонченные разграничения²⁷. Если бесчеловечность человека может быть обусловлена стихийными бедствиями и катаклизмами как природного, так и социального порядка, то античеловечность (как квинтэссенция преднамеренных преступлений против человечества) может быть обусловлена только социальными катаклизмами и гуманитарными катастрофами в обществе.

Во-первых, - это **человеческий способ бытия**, сполна соответствующий природе («первосущности») самого человека. В первозданном человеческом способе бытия разные формы реальности (физическая, биологическая, социальная, духовная реальность) пребывают в своем естественном, взаимно адаптированном, сочетающемся состоянии. Механизмы социальной адаптации функционируют здесь в таком направлении, чтобы содержание и различные формы реального человеческого бытия через влияние друг на друга всегда стремились к своему естественному соответствию родовой сущности человека. Результатом социальной адаптации здесь становятся такие качества

²⁶ Апресян Р. Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М., 1995. С. 233.

²⁷ См. Кувакин В. А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). СПб.: «Алетейя», – М.: «Логос», 1998. 360 с.

как сплоченность, сострадание, солидарность, сотрудничество, справедливость и др., в которых проявляется суть человечности.

Во-вторых, - это **нечеловеческий способ бытия**, в котором человек открывается перед сущностью мира, перед сущностью иной природы и всего, объективно существующего помимо человека. Здесь, например, физическое тело человека сосуществует и взаимодействует с реальными вещами физического мира, не только непосредственно через свою натуру, но и через культуру. Поэтому в отношении к сущности мира человек, «овеществляя» себя, вынужден реализовывать себя «бесчеловечно». Он считается с сущностью окружающих его вещей и всего мира лишь в той мере, в которой эта вещественная сущность определяет такие же объективные физические границы и возможности естественного человеческого бытия. Сам по себе нечеловеческий способ бытия человека возникает как результат его формальной объективации. Он предопределен всеобщим способом овеществления всякой жизни, в которую человек объективно включен лишь частично. Человек не только живет, синкретично сливаясь со своей жизнью, но и «существует» помимо своей жизни, - фиксируется в вещах, в идеях, в других людях.

Нечеловеческий способ бытия здесь представляется как витально-внешняя необходимость, которая связана с наиболее глубинным источником формирования тотального самоотчуждения и расчеловечивания человека. Именно с этим источником всегда связано происхождение различных попыток искусственного и принудительного очеловечивания вне-человеческого мира. Формальная объективация отношений, возникающая на одном полюсе человеческой жизни, сопровождается содержательной субъективацией отношений на другом ее полюсе. Такая ситуация выражается, например, в том, что порою человек склонен обожествлять и мистифицировать свое бытие, т.е. он, как бы, делится своими чувствами, помыслами и переживаниями с окружающими его вещами, - беседует с камнями, деревьями, звездами, общается с овеществленной сутью своих образов, мыслей, идей и т.д. В этом смысле такие, казалось бы, разные формы отношения человека к миру как «разбо-

жествление», «расколдовывание», «демистификация» и др., находятся по одну сторону баррикад против архаичных основоположений фетишизации мира, сковывающих свободное движение современной цивилизации. Именно по этой причине такие и подобные им формы («разбожествление», «расколдовывание», «демистификация») становятся ключевыми установками постмодернизма (Р. Рорти). По своей сути они являются отчужденными формами расчеловечивания человеком своего бытия в мире. Эта тенденция расчеловечивания является сквозной в истории, начиная от латентных, скрытных проявлений в своих истоках (таких как фетишизация), и заканчивая вполне очевидными явлениями в наше время (таких как дефетишизация).

Процесс расчеловечивания имеет как негативную, так и позитивную стороны, которые на разных этапах истории могут становиться взаимно обратимыми. В ходе этого процесса всегда можно наблюдать поэтапные, пошаговые преодоления устаревающих и умирающих, - сначала примитивных, традиционно-архаичных форм проявления антропоцентризма, а теперь и его современных не менее императивных постулатов.

Потребность в особом почитании возвышенных ценностей переходит от проблематики приоритетности чередования последних к проблематичности самой потребности в их выборе. Традиционные нормы и правила человеческого бытия в глобализованном мире теряют свой традиционный смысл. В условиях непредсказуемой динамичности темпов смены социальных событий былая сила традиций превращается в человеческую слабость. Теперь источником повседневного опыта все больше становятся не предания старины, а мечтательные грезы и фантазии распаленного воображения.

Механизмы социальной адаптации здесь функционируют в обратном направлении - в направлении "отчуждения", отступления от актуализирующихся интенций человеческой сущности, выходящих за пределы своего естества и явно противоречащих сущности человека вообще. На деле это выражается в том, что в самих вещах мы всегда можем увидеть отпечаток или

проблеск человека, и это было бы вполне человеческим. Но в человеке нельзя видеть вещь, ибо такое видение бесчеловечно и на него устанавливается самое жесткое табу, порождающее базис для всей системы нравственности.

В нечеловеческом способе бытия причины бесчеловечности лежат за пределами самого человека и проистекают из условий окружающего нас мира, порождая рабскую психологию вещиизма. Какими бы ни были интенции самого человека, но в человеческой сущности всегда с необходимостью учитываются конкретные пределы существования самого мира и человеческого бытия в мире.

В-третьих, - это **античеловеческий способ бытия**, который возникает и реализуется внутри человеческого бытия с такой же необходимостью, как и подлинно человеческий способ бытия. Сначала (в условиях дикости) античеловеческое бытие проявлялось, например, в форме каннибализма, затем (в условиях варварства) – в форме вандализма, а ныне (в условиях цивилизации) – в форме терроризма. Каннибализм уничтожает самого человека. Вандализм уничтожает человеческие ценности. Терроризм уничтожает и человека и человеческие ценности.

Суть античеловеческого бытия, как бы она не меняла свои формы, всегда была одной и той же. Она была и ныне является результатом того, что, при переходе от старых форм человечности к новым, в социальной жизни человека и всего общества реально складывается внутренняя рискованность для дальнейшего благополучного бытия. Эта рискованность всегда чревата неопределенностью, неуравновешенностью, неравномерностью, неравнозначностью в реализации человеком своих возможностей бытия в обществе. По этой причине в обществе объективно складывается социальная дисфункциональность, дисгармоничность, которая открыто и крикливо заявляет о себе в том или ином неординарном виде.

Античеловеческое бытие – это требующий быстрого искупления «грех» человека перед своей сущностью. Это вынужденная расплата за то, что он

уже очеловечил некий фрагмент своего нечеловеческого бытия и, тем самым, создал в своем существовании проблему самоотчуждения. Античеловеческий способ бытия является как бы преступлением человека перед своей человечностью. Оно возникает там, где обрываются взаимные связи, питающие жизненными силами самого человека и все общество. Такой «разрыв» социального континуума порождает особые нелинейные функциональные зависимости и каузальные связи, актуализирующие новую форму бесчеловечности и поддерживающие ранее существовавшие формы бесчеловечности.

Античеловечность может произрастать как из недр самого общества (например, политическое принуждение каждого к тому, чтобы изнурительно трудиться во имя светлого будущего для всех), так и из жизни отдельного человека (например, экстремальный эгоизм, цинизм, садизм и т.д.). Античеловечность может получать и рациональные формы, прикрываясь, партийно-политическими идеалами и авторитарными императивами власти. В корнях античеловечности скрыта одна из глубоких тайн самой человечности, под покровом которой происходит радикальное расчеловечивание, обесценивающее одни формы жизни ради очеловечивания и возвеличивания других форм. Механизмы социальной адаптации в таких условиях играют противоречивую роль, - они предназначены для защитного «обволакивания», или «облачения» античеловеческого бытия, в самом человеке. Это делается для того, чтобы античеловеческое бытие стало подконтрольным в отношении к тенденциям дальнейшего развития человеческого бытия. Поэтому человек всегда вынужден реализовываться в социальных формах своего бытия не иначе как в виде **личности**, т.е. такой *личины*, которая делает его индивидуальность транспорентной и понятной для других людей.

Порою бесчеловечное воздействие одного человека на другого ставит последнего перед необходимостью выбора ответной модели поведения, которая может быть как человеческой, так и античеловечной. В сложных ситуациях насилия (с изощренными формами бесчеловечного манипулирования) выбор ответной модели поведения может навязываться человеку таким образом, что

возможность индивидуальной заботы о близких ставится в зависимость от выполнения античеловечных действий с далеко идущими последствиями для более широкого социального окружения.

Анализируя круг основных проблем в познании человека, можно сказать, что, в отличие от социальной философии, изучающей всеобщие связи и отношения между людьми, философская антропология ставит в центр внимания конкретную форму человеческого начала, предопределенную телесной организацией. При таком рассмотрении *"человек вообще"* полагается как абстракция, в которой утрачены многие антропосемантические проекции, составляющие философский дискурс о человеке. Так, для философской антропологии важное значение имеют такие инвариантные формы дифференциации человеческого бытия как гендерная разделенность на мужскую и женскую половины. Это гендерное разделение изначально является онтологически инвариантным, тотальным, функционально асимметричным, взаимно дополняемым и динамически уравновешенным. Мужская и женская половины неравнозначны по целому ряду аспектов. Но эта неравнозначность ограничена только той мерой, в которой обе половины предназначены для восполнения друг друга, для обретения истинной человечности через свое единение. Поэтому здесь можно прямо сказать, что человеческое начало, взятое в виде той или иной своей половины, будет неполноценным, абстрактным и ущербным. Ведь человеческая сущность не имеет половых, возрастных, национальных, расовых и др. различий. В этом смысле постижение человеческой сущности в гендерологии, демографии, этнографии, националогии оказывается принципиально невозможным.

Тем не менее, гендерология (как и др. науки о человеке) не может обойтись без определения сущности своего предмета. Она рассматривает человеческую сущность не на предельном и всеобщем уровне, как это имеет место в социальной философии и философской антропологии, а на феноменальном уровне ее разделения, где сущность мужчины рассматривается в сопоставлении с сущностью женщины. Как мужчина, так и женщина способны

представлять собой конкретную и своеобразную форму проявления человечности. Поэтому антропология имеет общие точки концептуального "соприкосновения" с гендерологией. В каждом человеке, независимо от его пола, обе половины (и мужская, и женская) предполагают друг друга. Они определенным образом сосуществуют (в неравнозначном виде), идентифицируются друг в друге, постоянно сличаются и различаются между собой. Они по целому ряду признаков могут совмещаться друг с другом и взаимодействовать в определенном, иерархическом соотношении. Но приоритет остается за той половиной, которая функционально и каузально предопределена своим соответствием объективному статусу социальной природы. Здесь можно говорить о физиологических, психологических, экономических, политических и др. проблемах гендерологии, которые обусловлены динамическим соотношением широкого многообразия ролевых значений того или иного гендерного признака. Для разных сфер индивидуально-личностного бытия эти признаки имеют неоднозначный характер и зависят от целого ряда как внутренних, так и внешних каузальных и функциональных факторов общественной жизни человека.

В социально-историческом аспекте открывается широкий круг совершенно иных проблем гендерной антропологии и гендерной археологии. Одна из таких проблем - это проблема перехода от матриархата к патриархату. Историческое зарождение и развитие матриархата в диком сообществе было обусловлено влиянием особого круга главенствующих эволюционно-биологических факторов. Когда широта и степень такого влияния и связанных с этим возможностей развития были исчерпаны, то на смену пришел патриархат как особый гендерный уклад жизни, который стал формировать иную тенденцию эволюционирования, отличную от матриархата. Если достижения матриархата теряются в глубинах тысячелетий, то исторические достижения патриархата вполне очевидны и выразительны в облике минувших двадцати веков.

В патриархате, который до сих пор в чем-то не исчерпал себя, неравенство мужчины и женщины проявляется в том, что женщина рассматривается как особое унифицированное *«средство»*, предназначенное для достижения сугубо «мужских целей». Классический патриархат вообще провозглашает возможность полноценного субъекта свободы только в отношении мужчины, а реальная свобода женщины ограничена кругом тех дозволений, которые определяются и регламентируются мужчиной. Такое патриархатное понимание идеалов человечности закреплено и в конкретных социальных требованиях к женщине. Эти требования во всех сферах жизни патриархатного общества являются строгими и жесткими предписаниями, неукоснительно соблюдаемыми в любых условиях, даже если монархию возглавляла женщина.

Один из основных институтов патриархального общества - это классическая патриархатная семья, которая в современном цивилизованном обществе уже давно испытывает интенсивные метаморфозы и экстенсивные трансформации. В современных брачно-семейных отношениях наблюдаются такие процессы, которые свидетельствуют о переходе всего института семьи и брака от классического к постклассическому этапу становления. О феноменальности и масштабности таких сдвигов давно размышляют многие философы и социологи. В частности, Е. Ф. Молевич отмечает целый ряд таких объективных перемен в самом базисе современных брачно-семейных отношений²⁸. Сюда относятся, прежде всего, такие качественные перемены как становление фактического равноправия полов, динамическое выравнивание ролевых и статусных позиций мужчины и женщины, становление нового базиса брачно-семейных отношений в обществе. Таким образом, семья и брак не исчезают, а переходят в постклассическую форму, увлекая вслед за собой и весь патриархат как гендерный уклад жизни всего общества.

²⁸ См.: Молевич Е. Ф. Гендерные сдвиги в современных брачно-семейных отношениях // Гендерные исследования и гендерное образование в высшей школе / Материалы междунар. научн. конф./ Отв. ред. О. А. Хасбулатова / Сб. в 2-х частях. Часть 2. – Иваново, 2002. – С. 3 - 4.

Современное общество покидает такой способ социального бытия, в котором мужское и женское начала столь очевидно и прямолинейно противопоставлялись, сменяя друг друга в исторической приоритетности своего значения. Поскольку матриархат был вытеснен патриархатом, а патриархат уже почти исчерпал себя в современной истории, то, что же нового следует ожидать нашим потомкам? Если третьего ("иного") начала в гендерной антропологии нет и быть не может, то встает другой круг проблем, связанных с тем, каким способом должно быть организовано будущее общество. Будет ли гендерное бытие общества в дальнейшем вообще участвовать в структурировании уклада и способов организации социальной реальности? Этим кругом проблем должны заняться гендерная футурология и прогностика.

В современном открытом цивилизованном обществе индивидуально-личностный облик человечности далеко выходит за обозримые пределы, доступные архаичному патриархату. Вершина индивидуальной человечности в архаичное время воспринималась не иначе как через механизм героизма, а в средневековье - не иначе как через механизм рыцарства. Тем не менее, и для героя, и для рыцаря приоритетная роль какого-то одного механизма не оставляла возможности выбора других способов обретения той возвышенной человечности, которая широко раздвинула горизонты и перспективы исторического пути перед современным человеком. Поэтому альтернатива человечности в древнем и средневековом обществе определялась жестко-детерминированной и общезначимой формулой типа «человек человеку – волк». Для современного цивилизованного человека атрибут человечности уже выходит за рамки столь жесткой предопределенности. Человечность теперь способна получить статус надличностного бытия, ибо здесь механизмы героизма и рыцарства вытесняются слаженным функционированием всего комплекса социальных механизмов и институтов, которые гармонично объективируют, нормируют, аккумулируют и традиционализируют человечность в качестве гарантированной и социально-востребованной необходимости. Таким образом, современное цивилизованное бытие людей создает условия

для таких свойств человечности, которые формируют новый генотип человеческой натуры, переходящей от каузальной предопределенности к функциональной свободе, открыто и многомерно оформленной в различные фигуры отношений типа *«человек человеку – тот, кого мы свободно выбираем»*. Если свою свободу человек станет полагать каузально предшествующей сущности, то это будет означать, что его сущность функционально предшествует всеобщему сингулярному равенству людей. В этом смысле натурализация социальной сущности человека низводит его существование в имманентную стихию всеобщего равенства. Тем самым, природа не просто теряет свои *«бразды правления»* человеком, а безропотно уступает их самым различным интенциям человеческого существования.

1.2. Парадоксы человека и человечности в познании

Большинство парадоксов человека и человечности, обнаруживаемых в ходе познания, является результатом отражения парадоксальности самого человеческого бытия, которое не терпит строго-категоричных взглядов и догматических суждений. Чисто метафизически полагать, что *«у человека нет природы»* (подобно Х. Ортега-и-Гассету), значит впадать в такую же крайность, как это делает социал-дарвинизм, в котором чисто натуралистически полагается, что *«человек есть сугубо природное существо»*. Однако, когда говорится о том, что у человека нет природы, то предполагается бесконечность человеческого начала вообще, существующего в качестве причины самого себя. После того, как естественное развитие «позволило» человеку иметь знания, многие парадоксы (самые загадочные) стали возникать в связи с обратным влиянием человеческих знаний на человеческое бытие. Поэтому навсегда актуальным стал призыв Б. Паскаля: *«Познай же, гордец, какой парадокс ты сам для себя представляешь»*.

Смирись, немощный ум, умолкни, несмысленная природа; познай, что человек – существо, бесконечно непонятное для человека».²⁹

Если даже не найдется такого подхода к познанию человека, который адекватно выразил бы его суть, то, вероятно, использование всех возможных подходов, взятых в единстве, также не откроют абсолютно истинную картину. В ходе познания открываются разные возможности монистического, дуалистического и плюралистического понимания человечности, парадоксально сочетающихся и дополняющих друг друга в бытии человека.

Монизм выражает возможность постижения человеком всякой человечности через самого себя, - через свою человечность. Дуализм позволяет человеку оторваться от самого себя и открыть такое видение, в котором наряду с постижением *«своей»* человечности признается и человечность *«другого»*. Плюрализм же помогает открыть человеку необозримый горизонт *всечеловеческой* человечности. Однако, на пути продвижения плюралистических взглядов встают такие препятствия и преграды, которых не может быть ни в монистических, ни в дуалистических представлениях. Эти препятствия навивают на всечеловеческую человечность ореол абстрактного гуманизма, перед которым многие философствующие умы покорно склоняли головы, опускали руки и падали на колени.

В картине исторической смены эпох, меняются и позиции понимания человечности, постоянно раздвигающие горизонт представлений. В античную эпоху преобладают монистические позиции понимания человечности, в которых человек постоянно соизмеряется с природой, с естеством бытия. С самых древних пор человек всегда пытается постичь свою специфику, отыскать основы своего непостижимого своеобразия. Что же собой представляет *человечность*? Уже в древней философии понятие человечности скрывается за длинной чередой строгих философских

²⁹ Паскаль Б. Мысли // Антология мировой философии. В 4 т. –Т.2. – М., Мысль, 1970. – С.304.

категорий и принципов. Оно хаотически включается в их строгий логический порядок, сопоставляется и семантически соизмеряется с ними, подразумевая то аллегорическую мифологичность, вытекающую из определения человека как *«политического животного»* (Платон и Аристотель), то метафорическую загадочность (человек как *«микро-косм»*), то эфемерное содержание с универсальным духовно-символическим значением человека как *«меры всех вещей»* (Протагор). Любой из таких взглядов в определении специфики человека и предельных основ человечности выводится из монистического понимания и вполне правомерно претендует на категориальный статус, но так и не получает завершенного вида в логике развития античной философии.

Средневековая антропология открывает дуалистическое понимание человечности. Человечность одновременно соединяется и разделяется на естественный и сверхъестественный статус. Об этом прямо или косвенно свидетельствует целый ряд библейских и коранических мифов.

С религиозными верованиями христианства и ислама связаны многие таинства, которые прямо или косвенно помогают понять сложные пути формирования духовной культуры человека. История изобилует богатством и красочным колоритом мифологических сюжетов из жизни известных пророков и связанных с ними религиозных образов постижения человека. В отличие от архаичной древности, а отчасти, - и античной культуры, рассматривающих человека синкретично, в эпоху средневековья синкретизм окончательно преодолен и основное внимание акцентируется на раздельном понимании человеческой природы и человеческого духа. В человеке одновременно соединяется и разделяется два неравноценных и несоизмеримых начала – естественное и сверхъестественное, которые по-разному определяют место и возможности человека в мире. Об этом их раздельном понимании размышляет и Альберт Швейцер, подробно анализирующий вопрос об историчности Иисуса как центрального персонажа христианской религии: внеземной богочеловек Христос и исторический Иисус из Назарета изначально разделяются, но затем сливаются в единую личность, одновременно историческую и неисто-

рическую, вечную, стоящую вне времени. Это слияние завершается, в идеях гностицизма и христо-антропоморфического Логоса³⁰.

В исламе феноменальная целостность пророка Мухаммада рассматривается в трех ипостасях: как обыкновенный, смертный человек, как посланник бога и как последний пророк на земле, получающий наставления Всевышнего. В отличие от христианства, допускающего и воплощающего в боге отдельные антропоморфические признаки человека, ислам полностью исключает саму возможность антропоморфизации бога и не допускает богочеловеческого тождества ни при каких обстоятельствах. То обстоятельство, что Аллах вдохнул в человека Божий дух, не означает творения его по своему образу и подобию. Бог не воплощается в человека, поскольку он превосходит абсолютно все сущее.

Ислам, как и христианство, исходя из духовно-монистического основания, разделяет и противопоставляет в человеке естественную и сверхъестественную формы существования. Основой соизмерения этих форм служит разграничение между естественным и сверхъестественным миром. Здесь теологически полагается, что все тайны объективного мира как «пути господни» скрыты в потустороннем мире. Они всегда приходят оттуда, куда затем вновь и возвращаются, но уже как в витальное небытие. Следовательно, к самой природе человека эти тайны мира прямого отношения не имеют. Дает и забирает жизнь только Всевышний.

Величественное полотно религиозной антропологии можно кратко обозначить через семантическую связку двух метафорических фигур – Адама и Авраама, а в исламе – Адама и Ибрахима. Библейское имя Авраам и кораническое имя Ибрахим выражают разные религиозные образы одного и того же человека, но канонические имена необходимо различать не только фонетически, поскольку с ними связаны существенные семантические и религиозно-символические расхождения в разных религиозных трактовках и свя-

³⁰ См.: *Schweitzer A. The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede.* – London, 1936.

занных с ними способах понимания и истолкования взглядов на человека. Некоторые авторы характеризуют исламский образ Ибрахима, пользуясь христианским наименованием Авраама, что в ряде случаев может оказаться причиной путаницы и смещения разных религиозно-семантических акцентов, далеких друг от друга и формирующих различные концепты человека.

Испытание, выпавшее на долю первочеловека Адама – искупление первородного греха, – выразилось в отлучении от сверхъестественного обиталища (рая). Испытание же веры в бога, ниспосланное Аврааму, должно было подорвать и подорвало естественные основы и узы, связывающие человека с природой. В отличие от христианства, согласно исламу, на судьбе Ибрахима, как и на судьбах всех потомков Адама, не лежит печать первородного греха, подлежащего искуплению. Это делает более весомым испытание веры, выпавшее на долю Ибрахима, в отличие от испытания христианской фигуры Авраама. На метафорическом, символическом и буквальном постижении этих ключевых фигур сосредоточено самое пристальное внимание многих известных мыслителей, принадлежащих не только разным религиозным культам, но и светскому образу жизни.

В ходе жизни человек всегда преисполнен дистанции, отделяющей его от высшей сущности бытия. Человеческая природа с необходимостью устремлена к испытанию того, что в ней не достает, не хватает, отсутствует или присутствует в избыточном, неудовлетворительном виде. Аскетическое табуирование и ограничение сильных, зрелых и устойчивых возможностей биологического (голодание), социального (одиночество) и физического существования (самоистязание, самоизнурение плясками, самобичевание криками) порою применялись дикарями для того, чтобы открыть новые, культово-экстатические состояния души. Необычные самоощущения, измененные формы сознания, предельно открывали дикому человеку новые способности и возможности его интеллекта, особыми инструментами развития которого всегда были внушаемость и одержимость образами сознательной и подсознательной жизни. Поэтому, задумываясь о своих

отношениях с богом, люди аскетически пытались искать и совершенствовать особые ритуально-мифологические способы и механизмы избавления от естественных устремлений.

Один из таких древних механизмов ритуального отношения к миру – это жертвоприношение, которое культивируясь в особый религиозный обряд, стало эффективным способом сближения человека с богом. Особую роль в акте жертвоприношения играло намерение человека умиловить бога и заручиться божественной поддержкой не только в предстоящих делах, но и во всей последующей жизни. В исламе ритуал жертвоприношения тесно связан с историей пророка Ибрахима [9]. С юношеских лет Ибрахим становится избранником бога. Ибрахим постоянно ведет активные проповеди среди язычников, призывая их уверовать в единого бога. Будучи уже в пожилом возрасте, пророк Ибрахим и его жена просят бога дать им сына. Всевышний отвечает на их мольбу, и у них рождается сын, названный Исмаилом. В дальнейшем Аллах посылает испытание пророку Ибрахиму, повелев принести в жертву повзрослевшего сына. Ибрахим, не смотря ни на что, подчиняется воле Всевышнего. Но, в тот момент, когда Ибрахим занес над Исмаилом нож, к нему неожиданно является ангел, который передает весть о том, что это было испытанием полноты и прочности веры. Взамен Исмаила Всевышний через ангела передает Ибрахиму ягненка, который и был принесен в жертву. В связи с этим, можно отметить характерную особенность ислама, согласно которой земное отцовство и сыновство не трансформируется актом жертвоприношения в церковно-значимую семантику небесного отцовства и сыновства, получающую в христианстве первостепенное значение и закрепляемую в образе триединой, «неслиянно-нераздельной» сущности бога.

На христианскую фигуру личности Авраама и связанный с ним феномен жертвоприношения пристальное внимание обращают многие известные философы – Н. Бердяев, С. Кьеркегор, Н. Федоров, Э. Фромм, М. Шелер, Л. Шестов и др. В христианском понимании жертвоприношения более значи-

тельную семантическую нагрузку получила проблема первородного грехопадения. Если в исламе отпечаток первичного греха, совершенного Адамом, не отягощает судьбы его детей, то в христианстве расплата за первый грех охватывает все человечество. Христианская святость контрастно постигается человеком и низводится к человеку через пережитый им грех. Оставаясь в раю после наказания, Адам не смог бы постичь соизмеримости смысла своей греховности, а значит и смысла своей святости. Единственный запрет для Адама в раю, связанный с деревом познания, оказывается источником всех его привилегий в земной жизни. Запретный плод неминуемо ведет его к первому греху лишь после того, как он окажется вкушенным. Расплата за первородный грех Адама (актуализация искушения) состояла в том, чтобы впредь плодиться и размножаться на земле. Земное отечество и сыновство станет предметом испытания и путем искупления первородного греха. Земная судьба Адама и его детей получает новый виток развития в испытаниях Авраама. Ведь бог-отец в акте распятия жертвует своим сыном Иисусом Христом во имя спасения людей. Почему бы не испытать силу религиозной веры у Авраама. Получив приказ от Всевышнего, «Авраам должен покинуть то, что он имеет – свою землю и свою семью, – и отправиться в неизвестность»³¹. Историческая дистанция *«от детей Адама до детей Авраама»* – это эпоха преодоления дикости и формирования истинной веры, расцвет которой Авраам совершает своим жертвотворящим подвигом. Земное отцовство, сыновство, братство и все семейственное, кровно-родственное единение как различные прерогативы социально-родовой природы людей превращаются в архаичные пережитки прошлого, снимаемые небесным братством, монашеством и религиозным единением верующих.

Согласно христианству, Авраам, как и любой другой человек, постигающий веру в бога через небесное отцовство, преисполнен земной любви и к своему сыну Исааку. Поэтому первородный грех Адама перед богом теперь

³¹ Фромм Э. Иметь или быть? – М.: Прогресс, 1990. С. 56.

получает возвратную духовную соизмеримость с тяжким испытанием Авраама, вера и послушание которого впредь не знает границ. Но, чем сильнее вера, тем более суровому испытанию она подвергается. Вместо естественных, родственных связей между людьми приоритетное место должны получить сверхъестественные связи с богом. Постепенно, данный испытательный императив веры окончательно утверждается в известном изречении Иисуса: «Кто приходит ко Мне, но любит Меня не больше, чем любит отца, мать, жену, детей, братьев, сестер, не больше, чем саму свою жизнь, – тот не может быть Моим учеником»³².

Небесное испытание Авраама представляет собой самый чудовищный парадокс, который заставляет содрогнуться всей душой не только сомневающегося, но и верующего. Истинный смысл этого парадокса состоит в том, чтобы открыть перед человеком возможность поставить свою социальную единичность *«в абсолютное отношение к абсолютному»*³³. Размышляя об этом, С. Кьеркегор откровенно признается, что не в силах пробыть в этом парадоксе брешь, но, он понимает возвышенную сокровенность истинного назначения религиозной веры, до которой не поднимается взор у обычного верующего человека.

Обычному человеку, до которого ни разу не снизошел голос Всевышнего, невозможно выдержать то испытание, которое выпало Аврааму. Авраам приводится в библейских сюжетах как поучительный пример символической возможности и внутренней готовности для обычного человека совершить противный природе акт сыноубийства и в своей уверовавшей душе Авраам его демонстративно совершает. Лишь на такого как Авраам, достойного выдержать испытание веры до конца, и может быть возложено подобное испытание. Сокровенный замысел, в котором сливаются *«испытание-искушение-искупление»* Авраамовой веры, состоял в том, что он как отец

³² Библия. – М.: Российское Библейское Общество, 2011. С. 1311.

³³ См. Кьеркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат. – М.: Республика, 1993.

должен был в ходе жертвоприношения утратить не сына своего Исаака, а свое земное отцовство перед отцовством небесным. Уподобленная жертвоприношению Авраама искупительная жертва распятого Христа, свершившаяся ради всечеловеческого спасения, становится одновременно таинством и явлю, – проблемой и ключом к пониманию ее решения. Испытание Авраама состоит в том, что он избавляется от своего отеческого состояния, точнее – переводит отеческое состояние своего бытия от себя к богу. Точно так же и сыну божьему Иисусу Христу уготовано было в ходе распятия утратить не отца своего небесного, а земное человеческое сыновство свое и свою связующую нить с матерью. Поэтическую ретроспекцию сына к отцу и отца – к сыну можно было бы выразить общей встречной фразой – *«Не плачь обо мне, плачь о себе!»*. Это означает, что «понимаемая в чисто религиозном смысле молитва теперь возвышается над сферой чисто человеческих желаний и вожделений. Она направлена не на относительное и частное благополучие, а на объективно-благое, отождествляемое с волей бога»³⁴.

Очиститься от земной низости можно было только через причащение к небесной благодати. Авраам как земной отец и сын его Исаак должны были послужить примером в обретении каждым верующим всечеловеческого бога-отца небесного. Земное отечество и единокровное сыновство как социально-родовые институты патриархатной жизни людей, как бы высоко они не ставились, не могут быть соизмеримыми с ценностью веры в бога-отца, перед которым каждый видит в каждом брата своего. Жертвенный подвиг Авраама становится невидимой чертой, за которой такие формы бренности, как рождение и умирание, плодотворение и размножение, отечество и сыновство теряют бывшее возвышенное значение, уступая его божественному прообразу единой, вечной и трансцендентной всечеловеческой сущности.

Человек сможет себя познать, лишь жертвуя самым дорогим для себя, – более дорогим, чем он сам, взятый в своей имманентности, во имя еще более

³⁴ Кассирер Э. Философия символических форм. В 2 т. Т. 2. Мифологическое мышление. – М.; – СПб.: Университетская книга, 2001. – С.238.

величественного, трансцендентного, открывающего перед человеческим началом путь к *«слишком человеческому»*, к *«сверхчеловеческому»*. Но бог не принимает такую жертву. Более того, жертвотворение пресекается на корню, во имя дальнейшего богослужения. Тем самым, в социально-антропологических представлениях и в последующем развитии взглядов исподволь формируется принудительная иерархизация дуалистических отношений между витальной святостью человека и культово-символической святостью духа божьего.

Обобщая религиозные представления о человечности, можно отметить, что религиозные образы человека, сравнительно рассматриваемые на примерах христианства и ислама, помогают понять отдельные культурно-исторические наслоения различных семантических пластов, конституирующих общую сложность и многомерность человеческой проблематики в целом, выходящую не только за пределы любого отдельно взятого религиозного учения, но не укладывающуюся и в целостную систему всех религиозных представлений о человеке. Тем не менее, в отличие от науки, проявляющей интерес только к витальным формам существования человека как живого существа, религия пытается осмыслить способы существования, выходящие за пределы земной жизни, и это накладывает своеобразный символический отпечаток на понимание человеком своего места в мире.

В эпоху Возрождения и далее, в Новое и Новейшее время проблематика человечности перемещается из плена культово-символической вечности в культурно-историческую сферу; получает широкий простор для плюралистического осмысления в соизмеримых между собой концепциях сенсуализма, эмпиризма, рационализма, конвенционализма и т.д., которые лишь усугубляют сложность понимания и акцентируют безграничность ее рассмотрения в качестве саморазвивающейся проблемы.

В условиях, когда научный потенциал знаний сравнился с уровнем возможностей понимания бытия, выраженным в догматических постулатах веры, «религиозное вдохновение присмирело. Оно было детищем великих

тайн Природы и Вселенной, с которых точные науки замечательным образом сорвали покров загадочности. Не благоприятствовала духовности и общая атмосфера той поры, когда люди узнавали, что все известное им... суть не что иное, как энергия в различных формах и сочетаниях»³⁵.

Так, известный мыслитель раннего Возрождения Н. Кузанский пишет: «Думая о человечности, которая проста и едина во всех людях, я нахожу ее и во всех, и в каждом человеке. Хотя в самой по себе в ней нет ни восточности, ни западности, ни южности, ни северности, однако в восточных людях она на востоке, в западных – на западе»³⁶. Плюрализм исходит из того, что живой человек, совершая что бы то ни было и где бы то ни было, никогда и нигде не теряет присущий ему статус человечности; «ведь человечность не оставляет человека, все равно, движется ли он, не движется, спит или покоится»³⁷. После самых бесчеловечных деяний, происходящих в жизни общества, человечность всегда будет тем или иным образом напоминать, а то и громко заявлять о себе постоянными укорами, упреками и угрызениями совести.

Столь противоречивое положение человека лишь подтверждает сверхсложность его познания. Сочетание утонченной абстрактности со всеобъемлющей конкретностью остается таким же невероятно сложным для современного понимания как и много веков назад. Абстрактного человека, как и абстрактной человечности, на самом деле нет и за пределами нашего воображения быть не может. Исходя из того набора признаков, возможностей, способов и образов жизни, которые нам известны, мы можем пытаться понять средневекового или архаичного человека, у которого те или иные формы и способы, достигнутые в современной жизни, отсутствовали. Но в силу такого обстоятельства ни средневековой, ни архаичный человек не может быть объективно истолкованным в его абстрактном статусе. Абстрактный человек

³⁵ Печчеи А. Сто страниц для будущего // Будущее в настоящем: Сб.; Под общ. ред. Э. Араб-Оглы. – М.: Прогресс, 1984. – С. 41.

³⁶ Кузанский Н. О видении бога // Соч. в 2-х т. Т.2.: Перевод / Общ.ред. В.В.Соколова и З.А.Тажуризиной. – М.: Мысль, 1980. – С. 51.

³⁷ Там же. – С. 51.

может быть условно признан, например, за некую концептуально-теоретическую «точку отсчета процесса социализации»³⁸, т.е. не более чем в качестве идеального объекта, предназначенного для предварительного понимания и объяснения «неуловимой и ускользающей предметности» самого исследования.

Религиозно-философский *«логос»* приучил человека к жесткому разделению между естественным и сверхъестественным бытием. Естественное бытие человека выражается в виде синтеза имманентного и бренного, а сверхъестественное бытие – в виде синтеза трансцендентного и вечного. Научно-философский *«логос»*, с одной стороны, пытается натурализировать человеческую трансцендентность, отчасти выкрадывая (прямо заимствуя) ее сверхъестественные фрагменты у религиозного *«логоса»*, а с другой стороны наука вынуждена реализовываться не иначе как через имманентизацию всего человеческого бытия. Иного пути к полноте отображения, кроме как натурализировать трансцендентность и вечность отдельных элементов человеческого бытия, перед наукой нет и быть не может. При таком раскладе перед художественно-философским *«логосом»* всегда оставалась более впечатляющая задача по трансцендентизации всего человеческого бытия, культивированию его бренных и имманентных элементов.

Человечность, как понятие, является самым ущербным среди всех понятий, когда-либо возникших в человеческом разуме. Оно призвано обобщить созерцаемую единичность, не покидая пределов единичной поштучности отдельного человека. При таком положении, как известно, «решает уже не логика, а случай: сможет ли кто-то один реализовать свою единичность так, чтобы на ней или, если угодно, после нее можно было увидеть человека вообще»³⁹.

³⁸ Парцвания-Чараия В.В. Генеалогия отчуждения: от человека абстрактного к человеку конкретному. – СПб.: Университетская книга, 2002. – С.87.

³⁹ Свасьян К. О конце истории философии // Вестник Российского философского общества. № 4 (36). – М., 2005. – С.40.

Парадоксальность и острота проблемы состоит в том, что, с одной стороны, «человечность не множится в многих людях, как единица не множится в многих «одних»; с другой стороны, человеческое множество не может быть равно причастным единой человечности, от которой каждый получает свое имя человека: людей много от причастности к неразмножимой человечности и от создающего множество неравенства этой причастности»⁴⁰.

В этом смысле любой исследователь, в ходе определения содержательной семантики понятия «человечность» заранее обречен на бесплодные попытки выхода за пределы единичности человека. Здесь наблюдается такое необычное для познания положение, при котором изучаемый предмет (человечность) возникает как бы вне – и независимо от самого объекта (человека). В своем готовом виде предмет человечности таинственно появляется перед созерцающим умозрением, словно Афродита из пены морской. В результате, четко прорисовываются контуры обнаруженного И. Кантом фундаментального недостатка познания: конкретная форма объективной человечности привлекательно отображается в понятии как самая изощренная абстракция (здесь реализуется формула *«понятия без созерцаний пусты»*), но зато человечность более увлекательно выглядит не иначе как в чувственно представленном виде (по формуле *«созерцания без понятий слепы»*).

Понятие человечности может быть корректно функционирующим в логике познания лишь в том случае, если оно станет результатом обобщенного свода всего множества разных попыток определения с учетом того социально-качественного порядка, который присущ как отдельному человеку, так и всему человеческому сообществу. Такое обстоятельство придает понятию человечности исторически сложный, многомерный, системный характер. Обычно попытки такого определения вызываются необходимостью установления социальных связей между привычной, повседневной обыденностью

⁴⁰ Кузанский Н. Охота за мудростью // Соч. в 2-х т. Т.2.: Перевод / Общ.ред. В.В.Соколова и З.А.Тажуризиной. – М.: Мысль, 1980. – С.384.

человеческой жизни и ее небывалыми, экстраординарными ситуациями. Витальные порывы и стремления человеческой души требуют адекватной идентификации и соразмерной общезначимости в разных группах сообщества и в разных генотипах личности. Это вызывает спорные вопросы, проблемы, конфликты, демонстрирующие парадоксальную связь происходящего с объективно непоколебимой человечностью социального бытия. Атрибутивность человечности, просвечиваясь сквозь проблемные, конфликтные, пограничные ситуации социального бытия, замещается ее рефлексивностью. В результате этого, на экране духовной жизни вырисовывается широкий спектр образов, представлений, понятий, идей и концепций о том, что же такое есть самое человечность.

В основном своем значении человечность объективно проявляет предельно универсальную и всеобщую связь людей, в которой нет жесткого разделения на биологическое и социальное, материальное и духовное. Эта связь выражается как потенциальная сокровенная сила, способная быть гораздо прочнее всех других связей, существующих между людьми. Но, к сожалению, так бывает настолько редко, что об этом остается только мечтать филантропам, гуманистам, пацифистам, утопистам и другим сторонникам более или менее чистого добра и абсолютного оптимизма. Фанатичная, ничем не ограниченная вера в полную осуществимость гуманистических идеалов человечности проявляется в таких формах как утопизм, пацифизм и т.д. Но, как бы ни менялась форма таких мечтаний, глубинное и скрытое содержание здесь всегда предопределяется культивированием и возвышенной идеализацией человечности, помноженной на альтруистическое благородство поступков отнюдь не каждого человека или народа.

В социально-философском познании предмет человечности уже давно прокладывает свой магистральный путь. В последнее время, в условиях динамической катастрофичности и кризисности всех форм жизни этот предмет начинает более заметно функционировать как атрибутивная ценность, без

учета которой существование отдельного человека и всего человечества в целом теряет реальный смысл.

По своему исходному определению человечность воспринимается как высшее антропологическое качество, полагаемое совместным существованием (строго говоря, - общим сосуществованием) людей в противопоставлении всему остальному (внечеловеческому) миру. Ведь сам по себе отдельный человек, лишенный своих общественных связей и отношений с другими людьми, - это такая же абсурдная абстракция, как и общество, взятое само по себе, безотносительно к отдельному человеку, составляющему, наряду с множеством ему подобных, самое общество. Поэтому здесь сразу можно отметить, что предмет человечности выглядит достаточно неуловимым, эфемерным и парадоксальным. Ведь человечность, вроде бы, дана нам не от дикой природы, да и возникает она не в отдельном человеке, да и воплощается она не в самом обществе. Она одновременно есть, и ее нет. В таком чарующем, загадочном и парадоксальном виде человечность уподобляется летящей стреле Зенона: ее видно в движении, но каждое мгновение этого движения неуловимо. Так и предмет человечности располагается в массе чередующихся переходов между обществом и человеком. Ни в человеке, ни в обществе всю полноту и богатство человечности постигнуть, отобразить и выразить нельзя.

Таким же сложным для понимания парадоксом в познании человечности является трудность уяснения ее взаимосвязи с человеческой природой. Этот парадокс заключается в том, что сводить понимание человечности только к человеческой природе так же нелепо, как и понимать их целиком независимыми друг от друга.

В современных условиях становится более чем очевидным тот факт, что личностные ценности, устанавливаемые человеком для себя, отличаются от социально-групповых и общественных ценностей, применимых к нациям, партиям, государствам и другим формам сообщества. Система общественных ценностей как особая инвариантно-аксиологическая основа социальной ре-

альности начинает все более довлеть над персонально-человеческими ценностями и приоритетами, являющимися каузально первичными. Такой перекося в тоталитарном и авторитарном обществе получает уродливые очертания. Но и в современном обществе он чреват серьезными структурными последствиями для перспектив развития как отдельного человека, так и всего общества. Результаты такого перекося уже дают о себе знать. В человеке появляются уродующие его бытие формы нигилизма, цинизма, садизма, а в обществе – панконформизма, фанатизма, национализма и пр. Эти проблемы требуют серьезного внимания и философского изучения.

Социальные корни человечности начинают питать развитие человека там, где он может открывать и обретать личную свободу выбора в деле выстраивания своих связей и отношений с другими людьми. Человечность обнаруживается в обществе, но существует она каждым своим мгновением благодаря отдельному человеку. Ведь «собственно человечность возникает не столько в отдельном индивиде, сколько между ними, в их общении, а уж затем становится достоянием индивида»⁴¹. Поэтому человечность нельзя искать только вне человека, как это нарочито демонстрировал Диоген, который среди бела дня и с фонарем в руке выкрикивал афинским насмешникам, что ищет человека. Точно так же, человечность нельзя искать только внутри человека, как это показывал Сократ, делая иронично-логические переходы от формулы «познай самого себя» к формуле «я знаю, что ничего не знаю».

В связи с этим, разделяя **субстрат и субстанцию человечности**, можно отметить, что подлинным субстратом (носителем) человечности является только сам человек. Ведь первичным «носителем человечности общество никогда не является»⁴². Вместе с тем, неисчерпаемым источником, фундаментальной основой и субстанцией человечности является только общество. Молистическое решение проблемы функционально-семантического совмещения

⁴¹ Пигров К. С. Социальная философия. – Самара, 1996. – С. 21.

⁴² Гартман Н. Этика. – СПб.: Наука, 2002. – С.331.

субстанции и субстрата человечности не может обойтись без их хронологического разделения. В исходном смысле все люди равны, но в конечном смысле каждый человек свободен. Эту функционально-семантическую асимметрию человечности можно объяснить тем, что ее субстанция всегда нацелена на всеобщее равенство людей, а ее субстрат воплощается через необходимость обретения каждым человеком своей свободы.

Со всей очевидностью в понимании связей между субстанцией и субстратом человечности надо учитывать *логику социальной сингулярности*⁴³, учитывающую порядок выстраивания общей (общественной) континуальности отношений между сферами внутренней и внешней предметности персонального человека. Внутренняя предметность познания человека, выраженная в виде сформировавшейся в нем человечности, достраивается (восполняется) его внешней предметностью, выраженной в виде его общественности. Свою человечность отдельный человек открывает и реализует не иначе как в качестве общественного достояния и в ходе общественного существования, а общественность не всегда реализуется в качестве своего линейного соответствия человечности, ибо социальное начало существует словно «первородный грех» человека, требующий от него длительного исторического искупления (или, если можно так сказать, - совокупления со своей родовой сущностью). Ведь «только вместе люди могут быть людьми, их человечность зависит не от индивидуального инстинкта, а от традиционной мудрости их общества»⁴⁴.

«Быть вместе» – это отнюдь не означает пребывание людей в механическом, или же биофизическом взаимодействии. Человечность сразу становится объектом прямого насилия в таком обществе, которое уподобляет ее механизированной, автоматизированной машине, или организму, озабоченному необходимостью самосохранения любой ценой. Для человека в обществе

⁴³ О логике сингулярности в социальной философии см., например, *Нанси Ж. Л. О событии* // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М., «Наука», 1991 – С. 91-102.

⁴⁴ *Мид М. Культура и мир детства. Избр. произв. Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Асеева. Сост. и послесловие И.С.Кона.* –М.: «Наука», 1988. – С. 310.

«*быть вместе*» означает не столько единение тел (по формуле типа «возьмемся за руки, друзья»), сколько духовную солидарность и соборность (собранность, общественность). Полагая свою идеальную принадлежность всему обществу, человек постигает в такой принадлежности свою **общественность**, но, при этом, не полагая свою вещественную принадлежность никому другому в отдельности, он постигает свою **человечность**, ибо каждый человек стоит перед необходимостью принимать другого (как и себя) только таким, каков он есть. Жизненные перекосы человека в первую сторону выражаются в самых разных формах коллективизма (таких как альтруистичность, пацифичность, шовинистичность, патриотичность, партийность, националистичность и т.д.), а перекосы во вторую сторону – в формах индивидуализма (таких как эгоистичность, волюнтаристичность, харизматичность и т.д.), которые в разном сочетании и в разной степени открывают перед каждым широкий и неповторимый выбор возможностей для самореализации.

На человека можно указать пальцем и сказать - это человек. Но на человечность пальцем не покажешь, - ее нельзя обозначить в качестве вполне очевидного, имея в виду только самого человека. В этом смысле человечность - это всегда нечто более величественное, чем сам человек. Человечность - это то, что делает человека открытым для себя, для других и для всего остального мира. В человечности всегда сливаются в одно целое ее социальная атрибутивность и духовная рефлексивность.

В ходе более утонченного приближения к предмету человечности можно отметить, что грубые очертания человеческой общественности остаются (словно фон) вне той точки, на которой сфокусировано внимание и сконцентрирован пытливый взгляд. Прежде чем стать актуальной и обнаруженной самим человеком, человечность потенциально уже существует в самой возможности его отношения к миру и к другим людям, в возможности его взаимодействия и общения с ними, его существования среди них и в них. Лишь наряду с социализацией индивида человечность, понимаемая как всеобщее и универсальное качество человека, становится его полноценным достоянием и

основанием для утверждения им своего личностного статуса среди других людей. Видимо, все же неспроста носителем, субстратом человечности является не все человечество, а каждый отдельный человек, - подобно тому, как общественное сознание субстанциально присуще всему человечеству, но носителем и субстратом его является сам человек, взятый в его реальных отношениях с другими людьми.

В связи с этим, человечность можно условно разделить на индивидуально-личностную, социально-групповую и социально-всеобщую. Первая репрезентируется в понятиях «Я», «Ты», «Он/а», а вторая и третья – в понятиях «Мы», «Вы», «Они». Эти измерения человечности своеобразно формируются, разделяются и противопоставляются в зависимости не только от разности масштабирования, но и от социально-иерархического порядка, от меры соответствия, от широты разброса ценностей и других факторов социальной реальности.

Индивидуально-личностная человечность, понимаемая как видовая сущность конкретного человека, находится в сложной, опосредованной взаимозависимости с социально-всеобщей человечностью, выраженной в виде родовой сущности всего человечества. К индивидуально-личностному статусу человечности относятся такие отношения между людьми, которые определяются личными переживаниями, стремлениями, страданиями, удовольствиями, присущими каждому отдельному человеку. Общественно-групповую человечность определяет статистическая составляющая массовых переживаний и стремлений, которую каждый человек по-своему улавливает из окружающей его социальной реальности и соотнобразует с ней в своих человеческих поступках. Одни видят в этой «статистике» ведущую роль механистически нормированной «проективности» бытия, присущей всякому массовому скоплению тел, а другие воспринимают данное статистическое множество как необходимое условие социальной свободы, которое само по себе недостаточно для обретения свободы. Поэтому столь различны в каждом человеке и формы проявления общественно-групповой человечности, - такие как соучастие, со-

лидарность, сострадание, содействие и др., возникающие в ходе совместного массового поведения людей.

В социальной философии предпринималось множество разных попыток постижения человечности. Наиболее близкими к познанию объекта самой человечности являются различные течения гуманизма (от времен Сократа до наших дней), солидаризма (Ш. Ренувье, А. Фуйе, Э. Дюркгейм), конвенционализма (Ж.-Ж. Руссо, Ф. Тённис), учение народничества (П. Лавров, Н. Михайловский), учение соборности (А. Хомяков, В. Соловьев, С. Франк, П. Струве), в которых акцентируется та или иная предметная специфика, претендующая на полноценное выражение человечности.

Так, на ограниченный характер сущности идей народничества справедливо указывал еще Н. Карамзин: «Все народное ничто перед человеческим. Главное быть людьми, а не Славянами»⁴⁵. Никакие идеалы народничества не могут покрыть и восполнить все то богатство возможностей, которое таит в себе человечность. Народность как частное выражение социальной, конкретной и естественно-исторической общности людей характеризуется таким расслоением социальных сфер, которое не может быть допустимым для социального бытия, соответствующего требованиям человечности (бедность, бесправие, нищета). Народность объективно включает в себя такие факторы как богатство и бедность, вседозволенность и бесправие, которых не должно и не может быть в условиях человечности⁴⁶.

На протяжении всей истории периодически возникали и своеобразно решались споры между сторонниками и противниками чистого социально-гуманистического начала, полагающего естественное самозарождение человечности вместе с человечеством. Против натуралистического гуманизма выступали представители теологического гуманизма, аргументирующие своими

⁴⁵ Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. – Л., 1984. – С. 253-254.

⁴⁶ См. Кузнецова Т. В. Проблема народности в духовном наследии народников // Философия и общество. Научно-теоретический журнал. № 1 (38). – М., 2005. – С.81-92.

представлениями о сверхъестественном творении, где источником человечности является только бог.

Гуманизм как учение, как принцип жизни, как духовное состояние человека, культивирует в нем различные образы и идеалы человечности, возводит их в субстанциональную форму бытия, провозглашает их в качестве универсальной меры, определяющей бытие всех вещей и всего мира, раскрывает этапы культурно-исторического развития человечности, показывает связанные с этими этапами возможности, скрытые в человеческой сущности. Для этого сами «гуманисты сознательно принимают на себя роль воспитателей человеческих душ, чтобы обратить всех и каждого к достойной человечности, к рангу человеческого достоинства, получающего свое выражение прежде всего в открыто публичной жизни»⁴⁷.

Гуманизм как одухотворяющая сила, как культивируемый идеал и аксиологический принцип конструирования социального бытия, нельзя путать с самой витальной человечностью, существующей в форме социального абсолюта, взятого безотносительно к гуманистическим стремлениям, предписывающим оптимистические перспективы для человеческого бытия. В этом смысле гуманность представляет собой культивированную проекцию человечности, с которой человек всегда пытается нравственно сообразовывать свои социальные действия. Точно так же и солидарность нельзя сводить к самой человечности, ибо в данном случае выражена особая попытка объективировать субъективную близость социальной общности.

Невзирая на схоластику, которая запрещала теоретическое расчленение абсолюта, философская мысль все же пытается как-то преодолеть семантическое и этимологическое тождество человечности с гуманностью. Поэтому в более строгом и точном значении все же следует разделять и различать их. Можно даже обозначить имманентное разделение внутри человечности меж-

⁴⁷ *Сергеев К. А., Светлов Р. В.* Представление о культуре в античности, средневековье, возрождении // *Философия культуры. Становление и развитие* / Под ред. М. С. Кагана, Ю. В. Перова и др. – СПб, 1998. – С. 28.

ду ее материально-мирским естеством и духовно-культивированной конструкцией. В таком понимании гуманизм представляется как идеальная проекция человечности, сконструированная в исторически овеществленном виде и постоянно реконструируемая от одной эпохи к другой, от одного поколения - к другому. В этом же смысле учение солидаризма тоже нельзя сводить к полноценному выражению феноменального предмета человечности, ибо солидарность выражает социально-историческую попытку объективировать субъективную близость людей, сплоченных общей целью деятельности, - попытку овеществления группового единства совпадающих человеческих устремлений.

Примечательно в этой связи определение человечности с позиций социального детерминизма, где центральным ставится вопрос о том, можно ли человечность уместить в рамки объективных отношений и законов общества. Здесь возникает методологическая проблема, связанная с процедурой объективации того субъективного, что человечность включает в себя, наряду со своим объективным значением. Допустимо ли вообще объективировать субъективное, минуя субъективацию самого объекта. Безусловно, человечность выходит за пределы таких ограничений и не терпит на себе никакого «прокрустова ложа» в виде естественной закономерной предопределенности или «смирительного одеяния» в виде объективированной необходимости.

Тем не менее, данный аспект проблематизации предмета человечности не отвергает и не снимает саму возможность для полноценного исследования объективных форм проявления человечности. Ведь именно объективные межчеловеческие, общественные отношения вытесняют, выталкивают человека из того замкнутого внутреннего микро-косма, который для самого человека является его исконной натурой, - его соответствием самому себе, - тождеством своего мышления со своим существованием. Здесь возникает масса вопросов: в какой мере, для кого и как долго объективные общественные отношения могут соответствовать критерию человечности? Является ли это предписанное объективностью самоотчуждение человека от самого себя тем

внутренним механизмом, при помощи которого человек как родовое существо созидает свою человечность? Если это так, то, когда храм человечности в самом человеке построен, внешние строительные леса и социально-объективные механизмы созидания только скрывают воздвигнутое величие. Поэтому, время от времени такие формально-вспомогательные опоры и механизмы объективных общественных отношений должны беспощадно удаляться, чтобы человек смог открыто удостовериться в новом субъективном образе своей человечности, из которого затем выросли бы совершенно другие объективные отношения людей.

Социальное бытие делает человека открытой системой. Поэтому в нем причудливо сочетается человеческое и нечеловеческое, которое неоднозначно реализуется в его человечности и бесчеловечности. Каким же образом человеческое и нечеловеческое соединяются в одно целое? Для философии и науки это давно остается загадкой. До основополагающей проблематизации в познании данного предмета здесь дело, видимо, не дошло. Наука показывает свои блестящие результаты в изучении тех или иных частей, деталей, фрагментов человека, но она бессильно опускает руки перед непомерно величественным для нее обликом целостного человека как сверхсложной системы. Следовательно, в своем целостном виде предмет человечности (особенно его субъектная сторона) является для науки необъятным, запредельным, непосильным, непомерно величественным. Это означает, что он не укладывается в принципы науки и, более того, сам определяет их целесообразность, функциональность, т.е. может не только помогать, но и мешать науке, дезориентировать ее объективные усилия. В отличие от робких подходов научного познания, на рефлексии человечности по-разному, но одинаково смело, претендуют религиозное и художественное познание. Беда лишь в том, что полученные в них идеальные выражения не имеют сопоставимого и соизмеримого результата и, видимо, никогда не смогут его занять. Они воспроизводят столь различные очертания человечности, что сами не в состоянии соиз-

мерить, сопоставить и разделить между собой сферу компетентности в общем деле.

Таким образом, вспоминая знаменитую басню Крылова, можно было бы столь же лаконично заключить, что *«воз и ныне там»*: научно-философское познание тонет в дисциплинарной детализации знаний о человеке; художественно-философское познание парит в метафизических облаках и смотрит на человека с такой высоты своего полета, где человека разглядеть почти невозможно; а религиозно-философское познание пятится назад – к первородному общечеловеческому греху, с которого всё начинается и от которого зависит понимание сути человеческой жизни *«как искупления греха»*.

Человек способен очеловечивать бесчеловечную природу, но точно также он может, а порою и должен сливаться с внешним миром, растворяться в нем и, тем самым, обесчеловечивать или вовсе расчеловечивать свое человеческое бытие. Иным путем человеку не преодолеть раскол между собой и внешним миром; «человек вынужден отчуждаться, чтобы затем преодолеть этот раскол в деятельности разума»⁴⁸.

Анализируя эту ситуацию Э. Фромм пишет: «Только в том случае, если я могу отличить внешний мир от самого себя, если внешний мир становится объектом, я могу охватить его мыслью и, превратив его в собственный мир, вновь слиться с ним»⁴⁹. В связи с этим Э. Фромм приходит к необходимости выделения двух основных альтернатив: одна связана с попытками человека вновь обрести гармонию с природой путем регресса к дочеловеческим способам существования, за счет элиминирования специфически человеческих качеств – разума и способности любить; другая ставит целью полное развитие человеческих возможностей и установление новой гармонии с ближними и с природой. По сути, это два сосуществующих направления – регресс и прогресс. Здесь каждое мгновение человеческого существования сжимается в

⁴⁸ Фромм Э. Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом // Душа человека: Пер. с нем. – М.: Республика, 1992. – С.321.

⁴⁹ Там же. – С.320-321.

тисках между жизнью и смертью, между радостью и страданием, между свободой и необходимостью. Это означает, что человек в каждое мгновение жизни, «в каждый отдельный момент должен искуплять в самом себе свою человечность»⁵⁰. Но и на этой необходимости не оставляет человека в покое объективная закономерность бытия. Поэтому человек каждым мгновением жизни практически реализует меру своей человечности не только в отношении себя и других людей, но и в отношении всего вселенского естества, соизмеряемого с миром культуры, со «второй природой». За пределами мира культуры человечность теряет свой онтологический смысл и статус, ибо «человеческие особенности не соизмеримы с устройством космоса. Они “человечны”, т.е. они “мечтают” уже о резерве космического целого»⁵¹. Горизонт человеческого бытия и связанной с ним человечности раздвигается вместе с продвижением в бесконечное нечеловеческое бытие. Сплошная тьма всепоглощающих «*черных дыр*» вселенной, преодолевается просветляющим разумом человечности. В этой связи ясно, что человечность может существовать не иначе как в форме постоянной борьбы человека за человеческое в себе и в мире. В ходе этой борьбы столь же непрестанно преодолеваются две противоположные крайности - обезчеловечивание того, что не может быть доступным человеческому и расчеловечивание того, что становится «*слишком человеческим*».

Объективные отношения человека к обществу и человека к человеку, а также связанные с этими отношениями законы общества порою принуждают отдельного человека или все общество быть бесчеловечным. В такой внутренней схватке не каждый человек способен противостоять объективирующемуся в нем принуждению; не каждый жертвует собой во имя устойчивости своего человеческого облика, но и в такой неустойчивости может быть выражено специфическое измерение генезиса личной человечности. Поэтому

⁵⁰ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Несвоевременные размышления / Соч. в 2 т. – М., 1990.

⁵¹ Мамардашвили М., Пятигорский А. Сознание и символ // Эстетические исследования: методы и критерии. / Отв.ред. К.М.Долгов, – М., 1996. – С. 148.

можно ставить и решать проблему совмещения таких далеких друг от друга форм человечности как, к примеру, нравственно-пацифической и военно-политической, государственной и гражданской, формально-правовой и нравственно-этической, которые прямо противоположны друг другу и имеют свое, порою, несоизмеримое локально-историческое, семантическое, аксиологическое и др. оправдание в разных социальных пластах и в разных социально-проективных отношениях современного цивилизованного общества.

Но, только ли объективные отношения и законы принуждают людей быть бесчеловечными? Выделяя свой облик из этих отношений, человек обретает лишь возможность для истинной человечности. Именно в этом смысле объективные отношения людей чаще выступают не как цель, а как средство для развития человечности. Абсурдность и бесчеловечность возникает не только из объективной общественной необходимости, но и из объективированного общественного сознания. Так, например, война, какой бы формой каннибализма она ни была, - экономической, политической, психологической, идеологической и т.д., - всегда выступает в виде насильственного разлома и «поедания» одним государством другого. Военная техника при этом становится не просто страшной, а ужасающей силой милитаристского каннибализма. Здесь каннибализм выходит за рамки своего натуралистического бытия и получает статус «культивируемого» в милитаризме способа отношений.

Если внешний драматизм человечности только начинает заявлять о себе проблемами современной кибернетизации и технизации человеческого бытия, то внутренний драматизм человечности уже давно является бушующим пламенем истории. Внутренний драматизм человечности проистекает из того обстоятельства, что один (будь это человек или народ) может полностью уничтожить другого, но никогда не сможет так же полностью спасти и сохранить уникальность и специфику другого, сделав за него свой выбор, открывая ему свой образ жизни, свои цели и идеалы, свои возможности и способности. Уничтожение «другого» и сохранение «другого» всегда находятся в асимметричном соотношении. Сохранение может быть совместным делом

как сохраняющего, так и самого сохраняемого, а уничтожение – лишь дело уничтожающего или уничтожаемого. Конфликт, война, кризис - это, своего рода, негативное искание иной человечности, - искание не через добро, дружбу и радость, а через страдание, вражду и злодеяние, которое разделяет людей на две стороны - агрессивную и жертвенную.

С точки зрения жертвы, война становится суровой необходимостью борьбы за свое выживание, а с точки зрения агрессора война используется в качестве особого механизма, обеспечивающего более рациональный (хотя и не всегда нравственный) способ дальнейшего существования. В случае победы агрессор существует после войны на основе и с учетом тех достижений, которые столь кропотливо создавала для себя его проигравшая жертва. Поэтому агрессор, даже выбор своей будущей жертвы осуществляет порою с предвкушением и в зависимости от тех возможностей и достижений, которые перед ним открываются в случае победы. Победителя не судят - победитель сам становится не только объектом, но и субъектом правосудия.

В отличие от войны как особой исторически прорегламентированной формы социального каннибализма, террор проявляется как ничем не регламентированная попытка агрессивной стороны насилия «проглотить» свою жертву. Специфика террора состоит в том, что жертва здесь, как правило, несоизмеримо больше и значительнее, чем агрессор. Поэтому агрессивная сторона террора всегда стоит перед задачей всеобъемлющего расчленения своей жертвы, в том числе и физического, и психологического.

Объективированное общественное сознание, если оно формируется насильственным внедрением агрессивной идеологии в психическое бытие массового сознания, выглядит пугающей тенью и лишь подчеркивает обратную величину бесконечно удаленного от себя величия и самооценности феномена человечности. Насильственная реализация даже позитивно выглядящего потенциала человеческих возможностей в сфере чистой субъективности, лишенной объективного начала, выворачивает эту бесчеловечность

наизнанку и обнажает ее обратную, не менее абсурдную сторону, например, в виде социальной утопии и попыток ее практического осуществления.

Идеальное общество, которое бы только поощряло своих членов, ни в чём не сдерживая их разумную жизнь, всегда существует идеально и во времени представляется реальным только на порядок дальше того, что есть сейчас. Человек может конструировать модель идеального общества, только пребывая в реальном состоянии солидарности с другими людьми. Поэтому солидаризм в рамках традиционализма выглядит формой утопизма, а во взглядах перспективизма он выглядит как теоретическое основание исторического творчества. Однако опыт традиционализма постоянно свидетельствует о том, что реальное общество существует в колоссальном иерархическом неравенстве его членов, где одни служат средством для других. Таким образом, общество существует не иначе как в виде подчинения большинства меньшинству. Поскольку солидарность людей не может охватывать и пронизывать все общество, то в результате этого общество всегда находится в конфликте с человечностью, а социально-общие нормы жизни – в конфликте с индивидуально-личными нормами, относящимися к отдельному человеку. Перспектива холистской гармонии между категориями «общественность» и «человечность» для настоящего и ближайшего будущего является вечно неуловимой, а следовательно иллюзорной и утопичной. Отчасти же реализуются только тождественные элементы и фрагменты такого соотношения.

Чтобы избавиться от таких иллюзий, человек должен испытать реалистичность своих целей, т.е. своим усилием и движением преодолеть ту дистанцию, которая разделяет цель и полученный результат деятельности. Создавая мир новой реальности вокруг себя, человек избавляется от старого иллюзорного мира внутри себя. Но на смену старым иллюзиям приходят новые, более изысканные, которые требуют более изощренной деятельности. И все опять начинается сначала. Таковы микро-циклы индивидуальной целеполагающей деятельности человека в истории, отделяющие его участие в одном процессе от участия в другом.

Человечность, обретая черты реальной исторически зрелой самостоятельности, перед тем как они начнут повсеместно тиражироваться и широко заимствоваться в разных сферах жизни общества, сначала смело сбрасывает с себя строгий мундир социальной объективности и предстает в облике того прекрасного короля, о котором никто не смеет сразу сказать, что он голый.

Видимо, человечность не может простирается только в направлении своего величия, как это пытаются ей предписать учения гуманизма, солидаризма и др., которые утверждают свои понятия, идеи, принципы, идеалы и ценности. Человечность предполагает имманентную соизмеримость и включает в себя теневую тенденцию умеренного самоуничужения. Поэтому, в своем основании человечность - это столь же великое, как и ничтожное. История учит, что все великое начинается с малого. Великое перестает быть таковым, если оно охвачено «гордыней» и теряет свою соизмеримость с малым. Бесконечно великое и ничтожно малое - это два полюса, между которыми вертится вся история человечности. Для этого человечеству постоянно необходимо ностальгическое припоминание о той исторически утраченной тварности, в которой возникла и зародилась человечность. Это припоминание будет всегда сопровождать даже самые дерзкие искания, которыми так полна современная практика и наука.

Безусловно, человечность в том или ином виде существует в каждом человеке. Но здесь хочется спросить о том, какое место отводит сам человек своей человечности? Имеет ли она в нем какие-то ограничения, или же она суть сверхценность, не имеющая границ и пронизывающая в нем все? Знать и почитать свою человечность, лелеять и пестовать ее в себе стремится не каждый. В таком случае человечность должна составлять общий ценностный ориентир жизни, чтобы не стать той разменной монетой, которой, порою, платят за мимолетное благополучие. Если это не так, то заключена ли в человечности самодостаточная целесообразность, или же это заурядное средство, прикрываясь наличием которого, человек демонстрирует себе и другим людям свое преступление над самим собой? На эти вопросы всегда сразу же

всплывают интуитивные ответы, но как невообразимо они могут меняться в разных условиях и состояниях? Все это убеждает в том, что во всех сферах жизни человека должно быть прочное место для обретения не только общепринятой, но и личной человечности.

В человечности всегда заключена сокровенная и самодостаточная целсообразность, истоки которой довольно разные и многогранные. Они одновременно могут проявляться столь неожиданно и внезапно, что трудно представить, как такая далекая друг от друга разнообразность и феноменальность может быть где-то сведена к одному целостному человеческому бытию. В числе этих истоков человечности можно назвать *истину, веру, надежду, любовь, дружбу, мудрость, совесть, справедливость, страдание* и многое другое, что в уникальной жизни каждого человека переливается богатством всех своих достоинств. Порою истоки человечности меняются местами с ее механизмами и движущими силами. Для одного человека *совесть* - это исток, отправной пункт его человечности, а для другого - это уже испытанный и давно сформировавшийся механизм нормирования и упорядочения жизни, - своеобразный жизненный принцип поведения, позитивно связывающий в одно целое все свои действия, - механизм, соединяющий свободу и ответственность как слагаемые единого нравственно устоявшегося образа жизни. Но где та линия, которая в разных жизненных ситуациях отделяет переход между источником и движущей силой человечности. Почему одно и то же действие у разных людей может вызывать разные нравственные оценки с разбросом от необходимости поощрения до неизбежности наказания, - от головокружительного восторга для одного и до сжигающего угрызения совести для другого, или до полного безразличия к этому у третьего? Почему человечность инвариантно оправдывает такое положение, при котором одна «векторная сила» может перекрываться другой; например, сила совести может нивелироваться неумолимой силой любви, или слепая сила воли с лихвой накрывается слабым шепотом разумной истины? Вряд ли совесть, или что-либо еще, взятое в человеке как само по себе, может быть универсальным критерием человечно-

сти? Здесь даже негативный ответ на этот вопрос скрывает в себе особый позитивный результат.

Это видно, например, из того, что в любом цивилизованном обществе всегда формируется, а затем и институционализируется особый политический механизм правосудия, который по своему значению устремлен к справедливости и предназначен быть выше стихийного самосуда толпы, предписывающего неизбежность возмездия и безусловную синкретичность стыда и совести со статусом человечности. В отличие от самосуда, правосудие игнорирует феномены стыда и совести, выводя их за скобки правового статуса человечности. Правосудие формирует и поддерживает лишь государственный образ справедливости, выводимой из государственных представлений о человечности. Но возведение правосудия в такую степень отрывает и удаляет ее от исконной самотождественности со справедливостью. Это чревато тем, что правосудие может выходить за пределы человечности и действовать в иных целях, постулируемых государством как аппаратом власти. Ведь не каждый проступок, даже получивший правовую оценку, расценивается и становится преступлением, так же как и не каждое преступление возникает из определенного проступка. Если правосудие выходит за пределы своих полномочий и преисполняется иным смыслом, то это уже судилище, в котором заключен злой умысел, вызванный субъективными интересами. Здесь правосудие становится страшнее самосуда, возникающего как стихийный порыв общественно-эмоциональной волны, как внезапная, ответная, неуправляемая реакция массы людей (толпы) на возникающий раздражитель преступного деяния. Когда же страсти толпы утихают, то разум скромно раскрывает завесу с хода событий и обнаруживает тот предел человечности, который необходимо теперь продвинуть дальше, чтобы вытеснить очередное бесчеловечное действие из общепринятого бытия людей.

Пока правосудие исторически выделялось из традиционной общественной формы и переходило в форму самодовлеющего государственного института власти, то оно невольно получало фетишизированный, метафорический, иде-

ализированный статус. Это такой статус, в котором правосудие ценится превыше не только преступного бытия (деяния, события) как такового, но и превыше традиционного общественного бытия, где обитает стихийный самосуд толпы, а значит и превыше самой исконной справедливости, ради которой это правосудие изначально возникало.

Исходная природа правосудия связана с трансцендентными позициями абсолютной социальной справедливости, на фоне которых стихийный самосуд толпы должен был полностью исключаться из социальной жизни традиционного общества. Но в современном обществе вполне очевидным становится такой загадочный парадокс человечности, суть которого состоит в том, что в цивилизованном мире качество человечности уже больше не зависит от количества людей, которые его формируют, будь это малые или великие народы.

Практическая реализация идеалов правосудия может привести его к такому состоянию, в котором правосудие теряет свой исконный истинный смысл и выступает средством реализации деспотической власти. Формула императора Фердинанда – *«Да свершится правосудие, да погибнет мир»*, - показывает яркий пример того, через какие дебри бытия прокладывала свой невообразимый путь история человечности. Для прозорливого рока истории благие пожелания правосудия всегда скрывали за своими интенциями едва просматриваемую тропинку, влекущую в просвет вечности.

Один из парадоксов человечности состоит в том, что сопровождающая историю вечная борьба между злом и добром становится более прозрачной и очевидной в современном тотально-информированном мире. Если прежде эта борьба представлялась внешней в отношении к статусу самой человечности, то теперь она со всей своей очевидностью разрывает, разделяет и поляризует человечность на такие ее крайности как величие и низость, бескорыстное великодушие и безудержная алчность.

Обычно в истории было так, что добро всегда более тесно связывалось с верой в человечность. Добро всегда оставляет открытой возможность для «искупления грехов» и исправления ошибок, какими бы эти грехи и ошибки ни были. Зло же исходит из того, что такая возможность закрыта и шанс упущен. Зло щедро питается непреодолимым для него сомнением в том, что экзистенция человеческой жизни сполна может быть только человеческой. Раз такое сомнение есть, то зло существует и своим существованием оно оправдывает себя. Порождаемый злом потенциал кризиса человечности связан с крушениями ранее выработанных ценностно-смысловых конструкций, формирующих тот или иной облик человечности. Облик человечности периодически закрепляется не только культивируемой верой в него, но и соответствующим гуманистическим образом жизни, предписывающим свои нормы, идеалы, ценности.

Гуманистические нормы, ценности и идеалы всегда исходят из общего нравственного основания, утверждающего, что добрая цель не может быть достигнута злыми средствами, ибо между добром и злом всегда существует нравственно-историческая дистанция, которая усугубляется действием зла и сокращается действием добра. Это означает, что в своей идеальности добро не может в преодолении зла потворствовать злу, а зло просто лишь не порождает добра. В наглядной метафоре эту непостижимую парадоксальность человечности и связанную с ней доброту можно выразить как источник света, который не бросает вокруг себя ни малейшей тени сомнения в том, что он излучает свет. Это действительно так, но только до тех пор, пока рядом с ним не появится другой источник света, не обязательно превосходящий первый своей яркостью. Духовно самоутверждающееся чистое противостояние между добром и злом прекращается тогда, когда человек начинает совершать практические действия, в которых и через которые он идентифицирует и отличает облик своей человечности от облика иной человечности, когда рефлексивно сопоставляет ценностное бытие этих обликов и постигает конкретно-всеобщий смысл человечности, соответствующий своей эпохе.

1.3. Пределы человечности: между бытием истины и истиной бытия

Человеческое естество как необходимая форма существования живого человека является неотъемлемой частью живой природы. Поэтому именно в живой природе человечность получает исходные, внутренние пределы существования. Но существование человека (потенциально или актуально) не сводится к человеческому естеству. Внешние пределы человечности соизмеримы со всемирностью бытия. Если дикий человек существует только в своем естестве, т.е. в том, что у него есть, и таким, какое оно у него есть, то цивилизованный человек существует не только в самом естестве, но и посредством своего естества. Это значит, что он реализуется в своем бытии, т.е. в том, что у него может быть, но может и не быть в зависимости от того, «экзистировать» он себя или нет. В этом смысле, действительно, «бытие есть кров, который укрывает человека, его экзистировующее существо»⁵².

Социальное существование превращает человека в потенциально бесконечное существо, не имеющее пределов и полагающее себя в качестве причины самого себя. Человек становится сингулярно экзистировующим существом, своеобразным «*атомом*» социальной реальности в той мере, в которой он сам актуализируется в социальных связях и отношениях с другими людьми. Возможность быть «*атомом*», т.е. неделимой единицей социальной реальности для человека связана с необходимостью преодоления не только пределов своего естества, но и связанных с этим естеством форм соизмеримости, соразмерности. Такой выход начинает осуществляться в виде проблематизации наличного существования, актуализирующего своеобразное разделение человеческого бытия на имманентность и

⁵² Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С.218.

трансцендентность. Первое воспроизводит идентификацию человеком своего существования в качестве средства и естественного элемента бытия (продукта природы), актуализируемого в качестве **ноумена**, а второе – репрезентирует человека как целеполагающего, мыслящего, одухотворенного существа, актуализируемого в качестве **феномена**, утверждающего свое разумное бытие посредством разумной деятельности.

«Фетиш» общечеловеческого тела, в котором овеществляется социальный дискурс, изначально конструируется в бытии как особый феноменальный результат «невидимых», воображаемых отношений одного человека к другому. Сначала этот фетишизированный облик общечеловеческого тела не имеет никакого практического значения, пока он лишь прорастает из феноменальности воображаемого «другого» вопреки естественным формам бытия. Он постепенно наращивает свои особые символические значения, которые позволяют ему в дальнейшем становиться трансцендентным. Это позволяет нивелировать реальность отдельного человека, рассматриваемого вне общества и противопоставляющего себя общечеловеческому телу, ибо человек без своего вращающегося в этот воображаемый «фетиш» – это не человек, а просто живая тварь природы. Человек как ноумен⁵³ – это и есть бренное, тварное существо, существующее как вещь-в-себе. Ноумен выражает в человеке отстраненно мысленную, умопостигаемую сущность через его единичную, индивидуальную конечность, целиком погруженную во внутренние законы его родового бытия. Феноменальность же показывает меру вращающегося человека в трансцендентное и вечное начало. Поэтому человек как феномен является множественным и бесконечным существом среди широкого разнообразия других людей, а это делает его уникальной предпосылкой для возникновения социальной реальности.

Сопоставляя и сравнивая в человеке его значения как ноумена и феномена, можно отметить ряд важных обстоятельств. Прежде всего, человек

⁵³ См.: Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. I. – М., Мысль, 1965. – С.153.

как ноумен существенно зависит от тех условий, которые объективно детерминируют его существование среди других людей, таких же, как и он. Для человека как феномена эта зависимость не имеет столь существенного значения, ибо он (как феномен) сам активно создает и выстраивает из этих зависимостей те или иные особо значимые для него объективные отношения, придавая им свой конкретный смысл и свою значимость, сугубо свою истинность и свою ложность. Эти объективно создаваемые отношения становятся общечеловеческой «плотью» только тогда, когда они включаются в феноменальность «другого» человека, пронизывая последнего насквозь, вплоть до ноумена. Если эти отношения повисают в феноменальности воображаемого «другого» и не пронизывают последнего как ноумена (т.е. не реализуются в имманентно-бренном бытии «другого»), то они, по своей сути, остаются пустыми иллюзиями, фантазиями, утопиями, воображаемыми мечтами того, кто их создает. Они существуют в качестве воображаемых субъективных интенций, не имеющих аналога в социальной действительности и реализующих то или иное искажение, ограничение или предубеждение в ходе познания истины, а по сути своей – формами насилия над истиной.

Таким образом, ноумен и феномен являются особыми механизмами, в которых и между которыми скрыта *«нерасколдованная»* тайна человеческой сущности, взятой в единстве с его существованием. Одним из путей «расколдования» этой тайны является исследование связей и переходов между ноуменом и феноменом, в которых реализуется механизм человеческой саморефлексии, объясняющий природу самозарождения (возникновения) социальной реальности. В своем чистом виде ноумен и феномен – это непересекающиеся теоретические проекции, каждая из которых выражает абстрактного человека. Именно потому, что они не пересекаются, между ними и конституируется сама возможность для возникновения рефлексии. Только между ними может быть раскрыта тайна живого воображения, в котором реализуется механизм человеческой

саморефлексии, составляющий одно из оснований социальной реальности. Мистика, магия, религия, оккультизм до сих пор прилагают все свои усилия к тому, чтобы еще сильнее заколдовать эту тайну, в то время как философия, наука, техника и искусство шаг за шагом снимают с нее нескончаемые покровы таинственности.

Если бы человек мог быть совершенным и самодостаточным существом, то его естество реализовывалось и переживалось в виде **«всё-мое-во-мне»**. Но свое совершенство человек ищет не в себе, а в сообществе. Естество, какое оно есть и как ему дано, не удовлетворяет человека. Человек всё дальше уходит от своего синкретичного естества. Но путь такого исхода – только один – расколотое бытие. Поэтому счастье человека, как проявление его сущностной гармонии, воспринимается мимолетным и неуловимым только тогда, когда осколки бытия вдруг сходятся в рефлексивных ожиданиях утраченной гармонии. Обе проекции постижения человеком своей социальной реальности могут быть поняты друг из друга. Ноумен выражает такую форму бытия, в которой человек рассматривается как несовершенное существо, всегда нуждающееся в обретении себя среди других людей, в очеловечивании своих имманентных сил. Человек как ноумен всегда стремится быть включенным в достижения других людей. Человек же как феномен (если он действительно для окружающих феноменален), напротив, – всегда стремится сделать очевидными и открытыми свои возможности для других, нуждающихся в потреблении его возможностей, способностей и достижений.

В структуре самоидентификации человек пытается восстановить утраченную целостность, построить диалог между своей ноуменальностью и феноменальностью. В ходе такого диалога ноумен осознается как **«нечто-не-мое-во-мне»** (например, закон, необходимость, рок, судьба), а феномен – как **«нечто-мое-не-во-мне»** (например, цель, идеал, мечта, фортуна). Феноменальность показывает человеку возможность обретения совершенства и способность реализовать творческую сущность среди других людей.

Ноумен в человеке каузально предшествует феномену, а феномен функционально предшествует тому, что в человеке делает ноумен. Феноменально рефлексируя бытие для себя, человек функционально восполняет каузально утраченную первичность своей непосредственной связи с бытием. В результате этого, имманентная связь, естественно возникающая между людьми, может быть своеобразно реализована в социальном механизме уравнивания людей, доводящего их до отношений дружбы. Функционально это возможно только в пределах взаимно признаваемой феноменальности одного в отношении к другому. Человек же, как ноумен лишен такой функциональной возможности выстраивания своих отношений.

Пока общечеловеческое тело существует на феноменальном уровне вообразяемых человеческих отношений, оно имеет облик «фетиша». Феноменальность «другого» позволяет проективно конституировать в этом вообразяемом облике особую протяженность в форме «невидимых», рационально-умозрительных связей и отношений одного человека к другому. Родовое тело первобытного племени вытягивает свою протяженность в пространстве аккумулированного витального опыта совместной, дружеской, ритуальной игры. Родовая душа первобытного племени формируется на основе вообразяемого мифотворения общих смысловых конструкторов человеческой жизни, также взятых в качестве совместных отношений одного человека к другому.

Языческая вера в свехъестественные силы возникала и функционировала в жизни диких людей через отчужденную форму их общеродовой души, осознаваемой как собственное бессилие перед могуществом естественных сил необозримого окружающего мира. Эта отчужденная форма родовой души по необходимости присваивалась примитивным родовым сознанием дикарей и постепенно приводила их к новым формам жизненной необходимости в повседневной актуализации таких же отчужденных форм поведения и различного рода практик, дисциплинарно ориентированных на

соответствующие им сверхъестественные силы. Первичное постижение архаичным человеком сверхъестественных сил было его исходным способом обретения всемирности.

Отчужденная форма поведения, связанная с ритуальным самоистязанием и самокалечением (аутоагрессия) есть ни что иное как архаическая основа культуры и искусства, реализующихся со временем, через повторяемость, жестко фиксированную в образах ритуальных телодвижений и мифогенных заклинаний, открывающих врата в мир культуры, мир витального инобытия человека.

В социально-философском и антропологическом смысле бытие вещей и бытие идей без человека невозможно. Любой посторонний объект, существующий вне человека, становится вещью и может идеализироваться, репрезентироваться в идею (идеальный образ) постольку, поскольку с этим объектом столкнулся человек как субъект. Более того, как вещь, так и идея могут объективироваться до такой меры, что их существование становится независимым от первичного объекта, с которым человек имел прежде дело. В таком антропологическом смысле вещи возникают вокруг человека и овеществляют самого человека в результате особого синтеза его имманентных и бранных отношений с миром, а идеи возникают в человеке и идеализируют человека в ходе синтеза его трансцендентных и вечных отношений с миром.

Другое существенное отличие вещей от идей состоит в том, что вещь находится *«по эту сторону»* человеческой рефлексии (т.е. там же, где и человеческое тело, в мире тварного «предзеркалья»), а идея – *«по ту сторону»* рефлексии (в мире творящего «зазеркалья»). Вещь как бы останавливается перед рефлексивным зеркалом человеческого бытия. Отображаемый образ содержания вещей, появляющийся *«по ту сторону»* зеркала рефлексии, с существованием самих вещей может даже не иметь ничего общего. Вещь может существовать в самом человеке, а также наряду с человеком, но она всегда будет оставаться внешней и посторонней для человеческой рефлексии. Это обстоятельство придает самой вещи чистую объективность, позволяю-

щую безусловно отождествлять ее с объектом. Идея же существует только в «потустороннем» мире, в трансцендентном «зазеркалье» и, взятая помимо человека, не может сама вмешиваться в естественный ход событий, присущий миру вещей. Человек же существует в «межзеркалье». Это значит, что отображаемое и отображающее в нем способны влиять друг на друга самым различным образом. Человек видит себя как «*по эту сторону*», так и «*по ту сторону*» рефлексии.

В антропологическом смысле это значит, что для человека происходящее с одной стороны рефлексии может влиять на происходящее с другой стороны, и наоборот. Если вещь идеализируется, то это значит, что она переходит из имманентной формы человеческого бытия в трансцендентную форму. То же самое касается и идеи, овеществление которой означает ее переход от трансцендентной формы – к имманентной. В свою очередь, влияние человека на мир вещей актуализирует в нем имманентные силы, а влияние человека на мир идей вызывает трансцендентные силы. Жесткое разделение в понимании соотношения этих сил актуализирует интерес к метафизической проблематике бытия и небытия.

Исследование проблем бытия и небытия в социальной философии всегда вызывает оживленную дискуссию, содержание которой зависит от широты разброса взглядов на социальную реальность, на ее субстанцию, акцидентальность, интенциональность, трансцендентальность, экзистенциальность и т.д.. Так, для социальной экзистенциальности бытие реализуется через два противоположных значения - истинное и ложное. В связи с широким многообразием внутренних возможностей познания, ясно, что для социально-философского понимания человека и общества очень важно учитывать разграничение между *истиной бытия* и *бытием истины*, которые, хотя и могут быть в тождестве, но по своей сути выражают разные формы социальной экзистенции человека. Их тождество имеет столь утонченный смысл, который очень важен для современной метафизики и за которым «само бытие по-

коится в своей истине и эта истина бытия пребывает как бытие истины»⁵⁴. Ведь имманентным для человека и общества может быть лишь истинное бытие, в то время как ложное бытие вовсе не исключается и конституируется иллюзиями мифогенеза и фантасмагориями воспаленного воображения. Бытие же самой истины всегда является трансцендентным, а значит тождественным с *«истиной в себе»* как ее понимали Больцано и Гартман⁵⁵. Точно так же следует учитывать разграничение между ложными формами проявления социального бытия и социально востребованными формами, фиксирующими в сознании бытие лжи, клеветы, навета и обмана. Между такими формами можно концептуально обозначить как тождество, так и различие, - как «монистическую взаимосвязь», так и «дуалистическую автономность». Это различие обусловлено тем, что наряду с истиной в социальном бытии зачастую, бок о бок, с необходимостью присутствует и ложь, а наряду с социальным бытием человек порою реализуется в различных фантастических, утопических, проективных структурах социального небытия. В этом смысле отношение между бытием и небытием во многом напоминает отношение между истиной и ложью. На внутреннюю сложность и метафизическую проблематичность этого соотношения указывал еще Аристотель: «Что же касается бытия как истины и небытия как ложного, то в одних случаях, если связывают [связанное на деле], имеется истинное, если же такого связывания нет, то - ложное, а в других случаях, когда имеется одно, если оно действительно сущее, оно есть только таким-то образом; если же оно таким-то образом не существует, оно вообще не существует, и истина здесь в том, чтобы мыслить это сущее, а ложного здесь нет, как нет здесь и заблуждения, а есть лишь незнание, но незнание, не сходное со слепотой: ведь слепоту можно сравнить с тем, как если бы кто не был наделен мыслительной способностью вообще»⁵⁶. Если древние греки, исходящие из стремления к полноте бытия, полагали,

⁵⁴ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 37.

⁵⁵ См.: Гартман Н. Познание в свете онтологии // Западная философия: Итоги тысячелетия. – Екатеринбург, 1997.

⁵⁶ Аристотель. Метафизика // Соч. в четырех томах. Т. 1. Ред. В.Ф.Асмус. – М.: Мысль, 1976. – С.251.

что небытия нет и сказать о нем нечего, то современный человек, порою, так много говорит о небытии, что это начинает порождать в нем метафизическую эйфорию вечности.

М. Хайдеггер обращает внимание на то, что «от метафизики на протяжении ее истории от Анаксимандра до Ницше истина бытия остается скрытой. Почему метафизика не думает о ней?»⁵⁷. Видимо это происходит именно в силу фундаментального онтологизма самого метафизического мышления, озабоченного схватыванием бытия вообще, но никак не истины, присущей этому бытию. Ведь «мысль, стремившаяся вникнуть в истину бытия, назвала себя фундаментальной онтологией»⁵⁸. Чтобы достичь своей фундаментальности онтологии предстояло преодолеть парадоксальность абстрактного тождества бытия и небытия, перед фактом которой ее поставила антропология. И метафизика с достоинством принимает брошенный вызов, проходя сквозь горнило самого фундаментального онтологизма, чтобы затем, без услуг редукционизма, обнаружить новые возможности синтеза онтологических и гносеологических представлений, чреватые такими неклассическими последствиями, после которых вновь предстоит собирать рассыпанные «осколки и обломки» ранее устоявшихся идей.

О том, какую роль играет необходимость методологического разграничения между онтологизмом и гносеологизмом наглядно свидетельствует сложность соотношения между истиной человеческого бытия и бытием человеческой истины. Если признать, что истинный статус человечности состоит в том, чтобы «делать историю, преследуя свои собственные цели»⁵⁹, то человеческий статус истины, ниспосланный от одних структурных уровней общества к другим, может и должен выражаться не иначе как только через преиспол-

⁵⁷ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С.29.

⁵⁸ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С.216.

⁵⁹ Сартр Ж.-П. Проблемы метода: Пер. с фр. – М.: Прогресс, 1993. – С.201.

ненность сокровенным смыслом объективного хода самой истории, вхождение в него и подчинение ему.

В связи с этим ясно, что выбор приоритетов между «онтологизмом» и «гносеологизмом» в социально-метафизическом понимании человека и человечности определяется каждый раз в зависимости от конкретных решаемых задач. Что акцентируется в ходе решения философских проблем - истинное бытие самой человечности или же бытийствующая истина, конституирующая данную человечность, с которой сам человек как социально-физическое и метафизически экзистирующее существо должен считаться и соотнобразовываться. Однако в любом случае необходимо, все же, учитывать, что когда отношения в обществе строятся вопреки истине человеческого бытия, в результате которого человечность становится ущербной, то социальное бытие способно не только детерминировать, но и существенно трансформировать человека, определяя его способы существования и судьбу всей жизни. Такое бытие способно становиться не только формой духовного насилия над человеком (агрессивная идеология), но и способом материального принуждения. Точно так же и человеческое бытие может быть более чем просто источником формирования разных способов организации социального бытия, особенно в тех случаях, когда дело касается таких явлений как тирания, диктатура, олигархия и т.д., доводящие человечность до статуса социального небытия, а нечеловеческое возводящие к самым трансцендентным вершинам человечности.

Сложность соотношений между истиной бытия и бытием истины может быть контрастно выявлена при сравнении восприятия произведений художественного и научно-технического творчества. Истина бытия, легко и изящно просвечивающаяся сквозь прочувствованные произведения художественного искусства, всегда колоссально закамуфлирована в рациональных произведениях научно-технического творчества именно потому, что в науке и технике во весь рост встает *«собственноличное»*, овеществленное бытие самой истины, делающее её суверенно существующей независимо от того, что прежде

находилось в основе ее творения. Художественное искусство отображает сущее как событие или как некую череду событий, связанных с тем, что уже есть или было в прошлом, в то время как научно-техническое творчество способно созидать свое собственное извечное бытие, отличное от всего предшественно-сущего в мире.

Говоря о различении истинного бытия и бытийствующей истины, следует отметить, что первое определяется онтическим (бытийственным) содержанием, а вторая – гностическим (рефлексивным) содержанием. Лишь в одном случае они предельно противоположны и значит и беспредельно тождественны, - когда бытие не имеет своей истины, а истина лишена своего бытия. В содержательном сравнении всегда могут обнаруживаться как совпадения, так и различия. По большому счету, в широком методологическом смысле, все *сущее* тем и отличается от *бытия*, что оно всегда есть *со-бытие*, т.е. имеет некую «*расщелину*», «*зазор*» между своим-одним и своим-другим. Здесь истина бытия определяет имманентную границу *сущего*, что дает широкий простор для онтологических концепций истины и различных учений, стимулирующих развитие онтологизма, вплоть до самого «фундаментального». В отличие же от истины бытия, бытие истины ориентирует на раскрытие трансцендентной границы *сущего*, доступность и выразительность *сущего* для различных форм отображения и способов самоопределения, стимулирующих самый фундаментальный гносеологизм. Выбор между онтологизмом и гносеологизмом становится как бы независимым от самого *сущего*. Если *сущее* представляется в качестве наличности всего мира, то и в таком случае можно по аналогии различать *бытие мира* и *мир бытия*, которые могут конституироваться как в онтологическом, так и в гносеологическом дискурсе. Если *сущее* – наличная человечность, то по отношению к обществу или природе можно выделять *бытие человечности* и *человечность бытия*. Метафорический образ «*расщелины*», позволяет дать косвенное обоснование истинному пониманию того, что *сущее* каузально возникает из самого себя и функционально самопорождается в *бытии*, получая статус становления.

Общество как сверхсложная системная реальность, включающая в себя наряду с человеческой (антропо-психо-био-физической системы) и другие формы реальности (социальную, культурно-историческую, техногенную и др.), в известном смысле существует не только согласно, но также и вопреки истинному человеческому бытию, ибо, наряду с последним, оно включает в себя очеловеченное бытие вещей и бесчеловечные отношения между людьми, с необходимостью возникающие во многих сферах жизни общества, получающие свое историческое оправдание в ходе дальнейшего развития и играющие, порою, более важную роль, чем истинный статус человечности. В своем общественном бытии человек широко открывается перед бесконечностью всего мирового естества. Это значит, что общество превращает человека во всемирное существо. Но, приобретая всемирность, человек раздвигает и разрушает прежние границы своей человечности. Теперь *«современный человек должен вновь обрести свою человечность. Он в значительной мере утратил ее в безудержной погоне за прогрессом»*⁶⁰.

Человек не только созидает себя в сообществе других людей, но и постоянно творит некое сообщество в себе, внутри себя. Он вступает в общество наряду с другими людьми вопреки своему естеству, которое имманентно пронизывает его насквозь. Поэтому изначально общество может представляться как фетиш, т.е. ложное естество, а значит и некое особое *«бытие небытия»*, которое становится истинным лишь в ходе наполнения его бытийственным, онтическим содержанием. Нарушив истину своего естественного бытия, человек как ноумен совершил открытие, одновременно ставшее и его своеобразным *«первородным грехом»*, т.е. преступлением перед своей природой. Выражаясь в самом широком смысле, он открыл в себе истину имманентного и брэнного бытия. Тем самым, он предустановил и предопределил в своем существовании возможность так называемого субъективного бытия самой истины, которого в нем прежде никогда не было.

⁶⁰ Печчеи А. Сто страниц для будущего // Будущее в настоящем: Сб.; Под общ. ред. Э.Араб-Оглы. – М.: «Прогресс», 1984. – С.41.

Оживив своим существованием внутреннее бытие для истины, человек стал постигать свое трансцендентное начало. В основе этого постижения находится процесс обретения человеком своей человечности, данной человеку не от рождения, т.е. не от естества, а наряду с естеством и в ходе социальной рефлексии, от «древа самопознания», т.е. от открытой человеком истины, которая для человеческого естества всегда была сокровенной, и обретение которой стало *«первородным грехом»*. Наполнение социально-исторического бытия человеческим, человекомерным содержанием, человечностью – это и есть своеобразное *«искупление первородного греха»*, которое должен совершить человек в процессе своей социализации, ибо социализация, как и натурализация человека всегда искажает имманентную суть человеческой специфики.

Бренность и вечность могут иметь для человека смысл только во взаимной соотнесенности. Бренное бытие человека, взятое само по себе, выражает такое существование, которое возникая, исчезает, чтобы циклически возникнуть вновь для очередного исчезновения, а вечное бытие, взятое само по себе, выражает линейную сущность, существующую не возникая и не исчезая вовсе. В этом смысле жизнь человека соединяет в себе обе крайности – бренность воды (Фалес) и вечность огня (Гераклит). Сама по себе вечность для человека может расцениваться трансцендентным атрибутом его бесчеловечности, представляющим собой абстрактно-духовное начало. Действительно, человеческая «смерть столь же безлична и столь же вечна, то есть бесчеловечна, как безличен, вечен и бесчеловечен Дух, воплотившийся в Книге»⁶¹. Бренность же расцениваемая как имманентный атрибут бесчеловечности, оказывается в качестве чистого животного начала.

В естественном, животном качестве, человек характеризуется особым единством своего бренного и имманентного бытия. В таком качестве у него нет, и не может быть ни истории, ни культуры. История и культура могут

⁶¹ Kojève A. Introduction a la lecture de Hegel. – Paris, Gallimard, 1947. – P. 387-388.

возникнуть только тогда, когда люди начинают открывать друг в друге (а также в вещах) свое инобытие, которое полагается и осваивается в качестве совместного, в той или иной мере очеловеченного социального бытия, позволяющего им выходить за пределы своей бренности и имманентности. Осуществляя социальную соизмеримость бренного с вечным, человек получил возможность исторического бытия, а при соизмеримости имманентного с трансцендентным - возможность культурного бытия. Таким образом, социальное бытие человека приобрело свои реальные очертания во времени и в пространстве.

Человек рождается в подлинном смысле (как социальный субъект) тогда, когда он может включиться в историю и культуру, выходя за пределы и ограничения естественного порядка своей жизни. Такое рождение человека представляется как своеобразное «осевое время» личности. Благодаря социальным механизмам воспитания и образования, человек приучается соизмерять бренное с вечным, имманентное – с трансцендентным. Для ребенка, интуитивно постигающего себя, имманентное и трансцендентное с самого начала как бы сливаются в одно целое, которое он в течение жизни (сравнивая себя с другими, взаимодействуя с ними) постоянно учится различать, разделять и раздвигать. Чем больше он научится видеть и раздвигать дистанцию между имманентным и трансцендентным началом, тем более богатый выбор культивируемых возможностей откроется перед ним.

В «осевое время» бренное и вечное синкретичны, неразличимы для человека. Они совпадают и, как бы, сливаются в одной точке, в которой, также, совпадают трансцендентное и имманентное начало. Установив различие между бренным и вечным, человек «научился» фиксировать свою деятельность и ее результаты не в естестве мира, а в бытийствующей истине своего существования. Тем самым, он положил начало для возникновения истории, исторической реальности. Открыв же различие между имманентным и трансцендентным человек положил начало для

возникновения культуры. Тем самым, история и культура расщепляют натуру человека, лишают его той естественной целостности, которая дана ему от природы. Поэтому человек оказывается вынужденным проблематизировать свое бытие тем, чтобы постоянно стягивать расходящиеся векторные силы и замыкать разорванный круг своей целостности, устремляя бренное тело к воплощению образов имманентной экзистенции духа, а вечный дух – к трансцендентности всего социального мира.

В связи с этим можно предположить, что ось «бренное – вечное» структурно пересекается с осью «имманентное – трансцендентное». Между этими осями могут возникать разные функциональные зависимости, позволяющие наглядно представить и понять социальное бытие человека. Если бренное устремляется к имманентному, то это с неизбежностью означает приближение вечного к трансцендентному, что вполне соответствует пониманию причин порождения всех классических идеалов гуманизма.

Однако социальное бытие, порою, закручивает целостность человеческого бытия в обратном направлении, устремляя бренное «тело харизматического лидера» к трансцендентному началу бытия (культ личности), и низвергая вечность в путину бренной имманентности. Это позволяет культивировать не только отдельные личности, но и события, и эпохи, получающие особое символическое значение в социальной реальности. Ведь, что такое вечность, вошедшая или включенная в имманентное бытие человека, или сообщества, – это и есть культивирование имманентного, означающее символическое выражение последнего в трансцендентном оформлении. А с другой стороны, наполнение бренного бытия трансцендентными элементами приводит к появлению феноменов *«харизматической личности»*, *«харизматической эпохи»* (так называемых *«золотого века»*, эпохи классицизма и т.д.). Это означает, что в традиционном обществе всегда существует потребность культивирования героя, т.к. социальный институт героизма позволяет человеку вырваться из цепких объятий природы. Героизация человека как первый шаг присут-

ствия божественного и сверхъестественного в социальной жизни, позволяет, сквозь поступок героя, заглянуть по ту сторону человеческого естества и напрямую столкнуться со сверхъестественным миром.

Но героизм культивирует в человеке точно такие же силы, которые уже существуют и действуют в самой природе. Поэтому эпоха героев обречена и приговорена историей к своему не менее героическому завершению. В цивилизованном обществе актуальность культивирования перемещается от механизмов героизма к механизмам рационализма и социального технологизма. Разум не просто позволяет человеку симметрично противостоять природе тем же способом, которым природа противостоит человеку, с его неугасающими вожделениями и постоянно растущими потребностями. Разум дает человеку качественное превосходство над природой, – дает особую силу, которую никогда не даст человеку даже его участие в массовом героизме. Героическое начало человеческого бытия ставит элементы разума в зависимость от воли, но наиболее полно культ разума выражается не столько в воле, сколько в социальном опыте человека. Даже если коллективная воля порождает массовый героизм, то и здесь разумное начало остается на задворках происходящего действия и постигается после того, как уже все свершилось.

Каждый человек в ходе жизни приучается сам выстраивать для себя и для других то или иное соотношение осей культурно-исторического бытия, создавая те или иные культурно-исторические дискурсы и проекции своего самовоплощения. Не зря К.Маркс обращает внимание на известное высказывание Гегеля о том, что «все великие всемирно-исторические события и личности появляются, так сказать, дважды»⁶². Первый раз это происходит в виде трагедии, которую можно понимать как слом устаревшей *имманентности* брэнного бытия. Суть трагедии состоит в том, что брэнное бытие не способно сразу дать человеку возможность дальнейшей реализации перспективных, заманчивых интенции, исходящих из данной трансцендентности и связанной

⁶² Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 изд. Т. 8. – М., 1957. – С. 119.

с ней рефлексии вечного бытия. Второй раз такое явление происходит в виде фарса, который можно представить как слом устаревшей *трансцендентности*, превзойденной новым бранным бытием.

Трансцендентность, являясь особой хитростью, в которой расплавлена общая тайна человеческой истории и культуры, каждый раз заново самопорождается в человеческом бытии как бы вопреки тому, на что последнее способно. Трансцендентность как судьбоносная сила всегда требует от человеческого бытия нечто большее, ибо последнее по сути своей может существовать лишь в имманентном виде, обрекаяющем человека на очередную трагикомедию жизни.

В человеческой жизни между культурой и историей существует внутреннее динамическое напряжение, которое формируется благодаря бытию и мышлению. Античное провозглашение тождества между мышлением и бытием было первой косвенной попыткой разумного использования такого напряжения в творческой жизни человеческого сообщества. Это была попытка разгадать особую онтологическую тайну, которая получила метафорическое название *«философского камня»*, способного превращать мышление в бытие, а бытие – в мышление. Но, между мышлением и бытием нет прямой связи, ибо между ними всегда находится в лучшем случае истина, а в худшем – ложь. Чтобы овладеть *«философским камнем»*, надо приучить мышление к тому, чтобы оно могло открыто выразить не только истину в бытии (путь рефлексии), но и бытие в истине (путь саморефлексии), что совсем не одно и то же. Более того, - это даже вопреки тому тождеству бытия и мышления, с которым связана тайна *«философского камня»*. Между истиной бытия и бытием истины *«философский камень»* теряет свое колдовское очарование, - здесь тайное становится явным. Разумное мышление оказывается способным открыть в собственном бытии истину, а в небытии – ложь.

Истину своего имманентного бытия человек скрывает от одних и открывает для других людей по самым разным, прежде всего, -

натуралистическим соображениям. Человек постепенно приучается скрывать и открывать все, что он имеет, начиная от интимных уголков своего тела и до сокровенных, тайных помыслов души. Таким образом, постепенно разделяя в себе сокровенное и откровенное, сопоставляя его в ранге истинного и ложного бытия, человек приучается осуществлять конструирование особого культивируемого бытия, обозначаемого им как «личина», формирующаяся в личность, идентифицированная не с тем, что он есть на самом деле, а с тем, что он собой представляет для себя и для других людей, как он собой владеет и распоряжается.

Человеческое бытие порою совершает насилие над истиной, оно натягивает на нее «маску» иллюзии, под которой узнать истину становится почти невозможным. Имманентные коды человеческой природы и культуры как бы скрывают истину за своим символическим частоколом и нагромождением различных фантасмагорий.

Социальная реальность всегда устремляет бренность человеческого бытия к трансцендентному началу, в то время как по своей истине эта бренность всегда является имманентной самому человеку. Единство бренного с имманентным порождает человеческий ноумен, определяемый общими законами родового существования людей. В таком соотношении, которое порождает человеческий ноумен и состоит истинная натура человеческого бытия. Но кроме своего имманентно-бренного существования в истинном бытии своего естества, человек еще трансцендентно существует в бытии своей истины, т.е. он владеет бытием самой истины как финалистской целью своего вечного бытия.

Это обстоятельство удваивает бытие человека. Наряду с натурой, оно открывает перед ним мир культуры. Иначе говоря, наряду с установлением истинного имманентного бытия, человек устанавливает для себя еще и бытие истины, которое не имеет прямого отношения к его истинному имманентному бытию, но зато реализует его в формах трансцендентного бытия. Здесь происходит расщепление предмета человечности между

разными формами бытия, которое означает, что в бытии человека всегда присутствует не только нечто определенное, но и ничто как неопределенность, нуждающаяся в своем дальнейшем бытийственном выявлении.

Бытие человеческой истины, которую для человека открывает его мышление, способно и на то, чтобы не иметь ничего общего с истиной его имманентного бытия. Человек так и остался бы только ноуменом, если бы не те возможности, которые открыла перед ним истина как таковая. С помощью этих возможностей открывается перспектива реального воплощения устремленности бренного к вечному, а имманентного – к трансцендентному, находя в последних предметы и цели своих вождений, поначалу именуемые иллюзиями, фантазиями, мечтами, планами, проектами, прогнозами и т.д. Бытие человеческой истины состоит в том, что оно никогда не дано человеку в своем абсолюте, оно дано нам лишь в том или ином феноменальном отношении к себе или к другим людям. Основное значение бытия человеческой истины состоит в том, что оно устанавливает зависимость бренного от трансцендентного, т.е. стягивает бренность бытия к трансцендентному идеалу, в результате чего человек открывает в себе некую феноменальность. А на обратном полюсе этой шкалы вечное по необходимости начинает смыкаться с имманентным, в результате чего возникает культ личности, культ события, культ эпохи, культ всего того, что необходимо для дальнейшего обновления бренного бытия. Своими великими делами человек воспроизводит в своем имманентном бытии некое движение к трансцендентности, которое переживается человеком и идентифицируется как момент вечности. Такое переживание является одним из источников духовной свободы человека и рассматривается в религии, например, как основание для объяснения феномена «вечной души».

Поскольку истинная человечность предполагает особое (в лучшем случае – гармоничное) сочетание всех трех человеческих экзистенций - тела, души и духа, то бесчеловечность может проистекать из каждой такой экзистенции,

претендующей на субстанциальный статус в ущерб другим. Это можно продемонстрировать на таком примере, из которого следует, что «человек несет на себе печать нечеловеческого, что в самой глубине его духа зияет рана бездушия, царит бесчеловечный хаос, злонамеренно посеянный в его существо, способное на все»⁶³. Точно так же «царство бесчеловечного хаоса» открывается из явлений телесного бездушия, провозглашающего натуралистические императивы «победителя не судят», «сильный всегда прав». Поэтому искание истоков человечности – это не только философская проблема, но и вопрос, на который человек повседневно пытается найти ответ всю свою жизнь. Человечность не может быть предметно локализованной ни в теле, ни в душе, ни в духе, взятых порознь друг от друга. С поисками истоков человечности связан и постигаемый смысл всей жизни. Абстрактно можно представить человека как тело – и двуногое, и без перьев, и с мягкой мочкой уха. Но будет ли это тело, взятое само по себе, носителем человеческого бытия и истоком человечности? Этот вопрос навсегда останется открытым, пока воображаемое тело не станет таким же одушевленным и одухотворенным, каким оно является у истинного человека. Истоки человечности не могут быть как внутри, так и вне человеческого тела, данного нам от природы. Точно так же эти истоки не могут быть и только в мире чистой духовности. Видимо, таинственные истоки человечности состоят в особой череде переходов, которую своим существованием в обществе реализует каждый человек. Это такая череда переходов от человека к человеку, в которой соединяются в одно единое целое материальная, душевная и духовная формы жизни человека и общества. Рассмотрим одну из таких цепочек, в которых появляются первые плоды человечности. Это цепочка, связывающая между собой такие социально-императивные феномены как дружба и истина.

Проблема философских исканий метаморфоз человечности в области взаимодействия между дружбой и истиной является сквозной в истории

⁶³ Агамбен Д. *Homo sacer*. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. - М.: Европа, 2012. - С. 83-84.

философского познания. Если истина соединяет человека с миром и открывает перед ним макро-косм социального и всякого иного бытия, то дружба соединяет человека с человеком и помогает ему постичь себя через универсальный микро-косм своего бытия. Образ человечности можно выстраивать, исходя как из позиций дружбы, так и из позиций истины. С позиций дружбы как социально-сущностной, генеалогической модальности, предопределяющей способ человеческого поведения, человечность раскрывается через историю содружественного творчества людей. С позиций истины, как метафизического императива социальной объективности, человечность выглядит в качестве такого объективного состояния, детерминированного закономерным стечением обстоятельств человеческой жизни. По сути, статусное соотношение этих позиций можно обозначить через демаркацию различий между генеалогией и метафизикой. Соответственно, в расхождении этих позиций можно разглядеть источник противостояния между генеалогией и метафизикой.⁶⁴ Для данных дисциплин такое противостояние позволяет многое прояснить в понимании внутреннего их содержания, позволяет четко обозначить акценты и приоритеты, необходимые для их дальнейшего концептуального развития.

Между генеалогией и метафизикой, как двумя крайними позициями в понимании человеческого бытия, находится история, «примиряющая» и «синтезирующая» их. В таком понимании история более полно выражает разлом человечности между брэнностью и вечностью, совместно лежащими в основе любого исторического события. Брэнность выражает это событие как утрату, а вечность – как обретение. В данном соотношении генеалогия выражает имманентную истину самого человеческого бытия, т.е. такое содержание, в котором решающую роль играет эфемерно ускользающая повседневность. Здесь бытие формирует понимание истины и на этой основе само понимается не иначе как истинное. Метафизика же выражает имманентное бытие самой истины, т.е. такое онтологическое содержание, в

⁶⁴ См.: Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Альманах «Ступени», № 1 (11). – СПб., 2000. – С.103-121.

котором решающую роль играет вечная духотворящая сила, а не бренная повседневность.

Но, даже независимо от противостояния и спора между генеалогией и метафизикой, обнаруживается, что истина, словно «*двуликий Янус*», повернута и отвернута от человеческого бытия и в силу этого индифферентность человеческого бытия преодолевается и снимается только в социальной реальности.

Глава 2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ

В самом обобщенном смысле человечность выражает не только позитивно-освоенное человеком условие своего существования, но и нечто соответствующее его сущности. В таком понимании проблема происхождения человечности до сих пор не имеет четких семантических границ и представляется на некоторый порядок более сложной, чем проблема происхождения самого человека. Эта сложность состоит, прежде всего, в том, что происхождение самого человека как разумного существа в любом случае имеет археологическое преломление, хронологически локализованное на исторической шкале, а происхождение человечности вовсе выходит за рамки истории и апеллирует к вечности. Между этими проблемами нет прямой, линейной, однозначной зависимости, как это представляется на первый взгляд, ибо, наряду с человечностью человек может существовать и бесчеловечно, вопреки самому себе, отчуждая свое существование от своей сущности, а также отстраняя всякую сущность от своего существования. Вместе с тем, эти проблемы нельзя решить и в отрыве друг от друга. Происхождение человечности может рассматриваться как в пределах проблемы происхождения человека, так и за этими пределами, включая не только любой этап истории, но и над-историческое бытие.

В далеком прошлом происхождение человечности во многом было обусловлено особым положением, в котором оказались гоминиды (древние, *пред-человеческие* животные существа), неожиданно утратившие биоэволюционный ресурс выживания. Таким новым ресурсом выживания стал социально-организованный способ существования, реализуемый и фиксируемый в соответствующих формах духовно-практической культуры.

Будучи поставленным в критические, предельные условия существования, древний человек оказался вынужденным черпать новые, необычные

возможности выживания из социальных механизмов, продолжая в своей повседневности жить по законам естества, сообразно своей натуре. Привычный образ жизни, одинаковый для каждого выживающего на основе взаимного использования особых социальных связей, формировал человека разумного. Разум не был дан человеку сразу, сполна и в готовом виде. Свою разумность человек отвоевывал у своей же природы в упорной борьбе за выживание, постоянно включаясь в социальные связи и зависимости, восполняя биологическую адаптацию неограниченным ресурсом возможностей социальной адаптации. В связи с этим, можно сделать вывод о том, что если не все, то многие ограничения человека, связанные с биологической нормативностью, не только устраняются в ходе социальной адаптации, но и преодолеваются, обнажая новый потенциал человечности, незнакомый для архаичного человека.

2.1. Идиография и номотетика происхождения человечности

Происхождение человечности непосредственно связано как с филогенезом, так и с онтогенезом общества. Поэтому проблема происхождения человечности имеет свои корни не только в давно минувшем прошлом, но и в повседневном настоящем, и в надвигающемся будущем. Чтобы вплотную разглядеть формы проявления и механизмы происхождения человечности, можно использовать такие рефлексивные дисциплины как идиографию и номотетику, которые с разных сторон позволяют охватить исследуемый предмет в целостном виде.

Социальный и антропологический смысл идиографии и номотетики систематически стал разрабатываться в философии, начиная с XIX века, В.Виндельбандом и Г.Риккертом. Но сами формы, образы и способы мышления, соответствующие идиографии и номотетике, известны давно. С античных времен формировалось два противостоящих друг другу направления в

определении человека: идиографическое, идущее от Теофраста, и номотетическое, идущее от Гиппократ⁶⁵. Первое акцентировало в человеке неповторимые, уникальные, проиндивидуалистические признаки, синтезируемые затем в релятивистских, субъективистских и презентистских взглядах и представлениях, а второе – выделяло, главным образом, устойчивые, повторяющиеся, типичные признаки, синтезируемые в метафизических взглядах, которые выражали всеобщую объективную закономерность развития человеческой сущности. Если в номотетизме социальная реальность человека рассматривается сугубо детерминированной и закономерной, то в свете идиографизма она выглядит как феноменальная и индетерминированная.

В диалектике социальная реальность человека рассматривается не иначе как через единство необходимых и случайных, общих и специфических связей, которые различным образом реализуются в постоянно меняющихся условиях. Вместе с тем, если бы в истории человечества не было повторений и совмещений ряда событий и процессов, то не было бы преемственности, традиций и других форм постоянного, возобновляемого общественного воспроизводства жизни, а значит не было бы и самой общественной истории. Как утверждал Д. Юм, «если бы не существовало никакого единообразия в человеческом поведении и если бы всякая попытка его обнаружить не основывалась бы на объективных регулярностях, стали бы невозможными какие-либо общие наблюдения над человеком»⁶⁶.

Кроме того, без повторений историю невозможно было бы понять, постигнуть, ибо, во-первых, история являлась бы тогда хаотическим переплетением множества уникальных сменяющихся событий, лишенных внутренней закономерной последовательности и связи, а во-вторых, для познания отсутствовала бы возможность сопоставлять, сравнивать исторические события и

⁶⁵ См.: *Eysenck H.J., Eysenck M.W.* Personaliti and individual differences: A natural science approach. – N.Y.; – L., 1985. – XVIII.

⁶⁶ *Hume D.* An Enquiry Concerning Human Understanding. – L., 1988. – P.121.

эпохи, проводить аналогии, исторические параллели. Теоретически идеальное моделирование каждого, уникального, неповторимого исторического события не привело бы мысль к общим теориям исторического процесса.

Основополагающие факторы для разграничения идиографических и номотетических представлений были связаны с развитием категориальных и семантических диспозиций «единичное – общее», «факт – закон», «событие – бытие» и т.д. Номотетика опирается на методологию холизма и выражает ведущую, определяющую роль универсальных законов бытия в понимании природы человека и общества. Идиография опирается на методологию индивидуализма и выражает уникальность, неповторимость как отдельного человека, так и общественной системы в целом. Преувеличивая альтернативную исключительность каждого из этих противоположных подходов в понимании человека и общества, классическое философское мышление дихотомически развивалось между идиографизмом и номотетизмом. Теперь, когда философская культура выражается в требованиях осознания четкой демаркации методов и предметных областей, адекватных концептуальным возможностям исследования, идиография и номотетика могут иметь более идентичное своим возможностям значение в понимании такого сложного и многомерного предмета как человечность.

Человечность, как и любой предмет познания, может рассматриваться как с позиций идиографии, так и с позиций номотетики. Существенное значение и различие этих дисциплин в исследовании человечности будет учитываться как в методологическом, так и в теоретическом плане. Что же дают познанию человечности идиографический и номотетический методы? Существенное значение здесь имеет их фундаментальное различие. Согласно идиографическому методу существование каждого человека является исключительно индивидуальным и не может подлежать обобщению с существованием другого человека или других людей, т.к. сам по себе человек неповторим, а всякое его обобщение с другим человеком является абстрактным и надуманным. В связи с этим и понимание общей человечности в реальной жизни не может быть

абсолютно приемлемым в качестве категорического императива и является заведомо ложным результатом в отношении к суверенной личности. И на самом деле, это так, ибо соотнесенность с самим собой может исключать человека из любой родовой принадлежности, открывая перед ним бесконечную свободу выбора.

Идиографический метод утверждает способы познания, явно ориентированные только на множество индивидуальных форм человечности. Идиографизм как одно из дисциплинарных направлений философии сближается с методологическим индивидуализмом. Платформой такого сближения является аксиоматическое положение об отдельном человеке как исходном пункте познания общества.

Номотетический метод исходит из наличия общих признаков, не просто присущих каждому человеку, а закономерно определяющих их единое и совместное существование. Отсюда следует, что человечность является непременно общим феноменом, одинаково присущим каждому человеку и связывающим собой всю социальную реальность как единую целостность.

Столкновение противоположных направлений философии в решении проблем познания человечности связано с объективной противоречивостью самого человека, уходящей своими корнями в самые предельные основания его бытия. Номотетическое направление акцентирует человечность как атрибут всей социальной реальности. Оно связано с широким использованием естественнонаучных возможностей познания человека. Возможности этого направления тесно связаны с достижениями таких учений как позитивизм, структурализм, эволюционизм, сциентизм и др. Идиографическое направление четко обозначилось достижениями Баденской школы неокантианства и ныне широко используется в тесной связке с концепциями импрессионизма, постмодернизма для познания уникальной, неповторимой специфики отдельного человека, отдельной социальной группы, отдельной общественной системы. Здесь социальная реальность рассматривается сквозь призму мно-

жества сингулярных структур, значительно отличающихся друг от друга. Следовательно, идиографическое понимание человечности конституирует социальную реальность на основе кооперированных и коммуницирующих между собой сингулярностей. Каждый индивидуум как неделимая единица (сингулярность) социальной реальности рассматривается в идиографии в качестве единственного и неповторимого творца самого себя, своей человечности. Поэтому, результаты сопоставления, сравнения и соизмерения человеческих форм и структур составляют основное содержание идиографии.

Может ли вообще нечто индивидуальное, взятое в своей единичности, быть адекватно рефлексированным в философской форме знаний. Конечно, та сторона философии, которая близка к научным формам мышления, такой способностью не обладает. Но в нелинейных и художественных формах мышления философия способна улавливать, фиксировать и выражать самую уникальную единичность.

Сравнивая эти направления, можно отметить, что если в номотетике бытие человечности постигается с позиций отождествления его с бытием мирового универсума, то возможности идиографии показывают человечность с позиций ее растождествления не только перед лицом всего мирового универсума, но и внутри социально-организованных структур. Попытки теоретического синтеза этих направлений вытягивают конституируемое пространство предмета исследования и задают нелинейную тенденцию в познании человечности. Тем не менее, каждое направление имманентно сопротивляется такому синтезу и стремится сохранить свою предметно-фрагментарную феноменальность, далекую от всякой возможности общего континуального синтеза. В перспективе целостный философский образ человечности, взятый с учетом его противоположных сторон, может конституироваться лишь теми усилиями, которые станут продвигать вперед монистическую методологию.

Концептуальное преломление проблем взаимодействия идиографии и номотетики в области социальных и антропологических представлений можно

обозначить такими феноменами как «**идиотес**» и «**политес**». «Идиотес» (с греч. – человек, взятый сам по себе, сугубо в своем собственном и своеобразном виде, вне сообщества других людей) является представителем идиотического образа жизни, в котором четко выражен индивидуально сформировавшийся и предпочитаемый субъектом образ жизни, т.е. такая форма жизнедеятельности, в которой не существуют (или попросту игнорируются) достижения другого социального опыта, другой социальной культуры, другого образа жизни. Еще у древних греков в человеке косвенно различалось индивидуально-идиотическое (собственное, отделенное от других) и социально-политическое (совместное, множественное) бытие. Такое разделение проходит сквозь каждого человека. Вопрос лишь в том, в какой мере человек выражает в своем бытии ту или иную сторону?

«Политес» (с греч. – человек, взятый в сообществе с другими людьми) является представителем политического образа жизни, в котором господствуют общепринятые нормы и способы социального сосуществования людей. Здесь понятие «политическая жизнь человека» используется в более широком смысле, чем это принято считать в политической науке (политологии) и в политической практике государственных деятелей. Человек, понимаемый как «политес», живет в полисе-государстве согласно общепринятым предписаниям, законам и нормам всего сообщества.

Жизнь человека в сообществе ставит его перед выбором между двумя акцентируемыми им возможностями. Первая – это возможность идиотической жизни, согласно которой каждый человек изначально является самодостаточным существом, т.е. может жить сам по себе, иметь ничем не ограниченную индивидуальную свободу и делать всё что хочет. Вторая – это возможность политической жизни, согласно которой каждый человек становится самодостаточным существом лишь в сообществе других людей (в полисе) и считает необходимым вместе с другими людьми соблюдать общепринятую определенность норм и правил совместной жизни.

Широкое многообразие форм проявления человеческой жизни обычно рассматривается в духовно-практическом диапазоне «от идиотизма до гениальности». В ходе познания различных форм человечности идиотизм понимается как негативный результат синтеза имманентного с бренным, а гениальность — как позитивный результат синтеза трансцендентного с вечным. Косвенно здесь между идиотизмом и гениальностью уже предполагается разброс форм человечности от ничтожного до великого. Но в своем предельном значении эти крайности сливаются так, что их бывает трудно разделить перед лицом усредненной и нормированной посредственности.

Исследование идиотического образа жизни играет свою неприметную, но очень важную роль в понимании предмета человечности и исторического становления ее объективного аналога. Философско-идиографический взгляд на проблему идиотического образа жизни может дать более полное и адекватное представление об этом феномене, чем это принято понимать в массовом обыденном сознании.

Человек, идиографически представляемый автономным и обособленным от сообщества, в качестве своеобразного индивидуума, заранее отождествляется с идиотическим образом и идентифицируется как «вещь-в-себе», своеобразный антропологический ноумен. Абсолютный «идиотес» является абстрактно-идеальным типом, выражающим человека, живущего в себе самом, вне общего опыта, вне социализации, и в этом смысле неумелого и бестолкового⁶⁷.

В самом широком смысле идиотический образ жизни представляется существующим вне принятых в сообществе дисциплинарных норм жизни и способов деятельности. Наряду с тем, что идиотичность пренебрегает устоявшимися и общепринятыми формами социальной жизни, она позволяет реализовать поиск новых, небывалых для членов сообщества форм адаптации и существования в мире, которые в дальнейшем могут получить широкое при-

⁶⁷ См.: Рормозер Г. Кризис либерализма. — М.: ИФ РАН, 1996.

знание и вполне ощутимый статус социальной необходимости. В связи с этим, можно говорить как о достоинствах, так и о недостатках идиотического образа жизни человека.

Социальная жизнь человека происходит в таких условиях, которые сочетают в себе сложное мозаичное переплетение человечности и бесчеловечности. Поэтому представлять неукоснительное соблюдение и улучшение общей человечности чисто индивидуальным делом – это иллюзия и заблуждение. В одиночку человек, какие бы титанические усилия он ни прилагал, не сможет сделать эти условия исключительно человеческими. Такое дело, вероятно, является непосильным и для всего сообщества людей. Но это не означает безнадёжности такой задачи.

Каждый человек, в меру своей человечности создает вокруг себя некую социальную действительность, посредством которой общие условия его совместной жизни с другими могут становиться более человеческими. В этом смысле можно прямо сказать, что каждый человек обречен на «политес», также как и на «идиотес». Человек, живущий сообща и совместно с другими людьми, является политическим существом, поскольку его жизнь с необходимостью сопровождается реальными действиями, изменяющими жизнь других людей.

Но политическая жизнь рано или поздно приводит человека к таким проблемам, которые неумолимо влекут его в пропасть бесчеловечности социального бытия. Здесь человек становится «винтиком», «шестеренкой» или какой-либо иной частью чего-то более грандиозного, чем он сам. На сложность этой проблемы пристальное внимание обращал еще Дж. Локк, который отмечал, что «ни один человек не в состоянии дать власть другому человеку (и это было бы бессмысленно, если бы ее дал бог) над тем, над чем сам он никакой власти не имеет»⁶⁸. Поэтому любой человек обречен предпринимать

⁶⁸ Локк Дж. Опыты о законе природы // Соч. в 3-х т. Т.3. / Пер с англ. и лат. – М.: Мысль, 1988. – С. 68.

неимоверные усилия для того, чтобы его политический образ жизни хотя бы чем-то напоминал человеческое существование.

В идиотической жизни человек непосредственно реализует власть над самим собой ровно столько, сколько это необходимо для его единичного, самостоятельного существования. Поэтому критерием человечности здесь выступает имманентная природа человека, всегда принуждающая его к неперемennomu удовлетворению самых близких, непосредственных потребностей. В своем чистом виде идиотическая жизнь людей воплощена в их естественном состоянии, а таковым «естественным состоянием людей до объединения в общество была война, и не просто война, а война всех против всех»⁶⁹.

В связи с этим проясняются причины возникновения такого рода феноменов, о которых пишет Т. Гоббс: «Как это явствует из истории древнего времени до основания больших государств, среди людей считалось не бесчестьем, а скорее законным промыслом быть пиратом или грабителем на большой дороге, причем не только среди греков, но также и среди всех других народов»⁷⁰. Дальнейшее развитие форм сообщества подтвердило, что чисто идиотическая жизнь не просто противоречит социальной реальности, но является тупиковой ветвью развития самого человека (хотя, так и не пройденной человечеством до конца). Политическая жизнь открывала новые перспективы, благоприятствующие развитию социального бытия и развитию самой человечности в условиях общественной и государственной жизни. Общие интересы людей получали более широкий простор для развития именно там, где они более тесно совпадали с частными интересами каждого отдельного человека.

Т. Гоббс был одним из первых, кто четко обозначил концептуальное разграничение между социальной натурой и культурой в организации общественной жизни, указав на то, что государство возникает как результат осознанного культивирования цивилизованных форм и способов совместного суще-

⁶⁹ Гоббс Т. Основ философии // Соч. в 2-х т. Т.1. / Пер с лат. и англ. – М.: Мысль, 1989. – С. 291.

⁷⁰ Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Соч. в 2-х т. Т.2. / Пер с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С.71.

ствования людей: «Вне государства - владычество страстей, война, страх, бедность, мерзость, одиночество, варварство, дикость, невежество, в государстве - владычество разума, мир, безопасность, богатство, благопристойность, общество, изысканность, знание и благосклонность»⁷¹.

Политический и идиотический образы жизни в своем абсолютно обособленном, чистом виде на самом деле не существуют, но без их разделения нельзя понять суть даже древнего человека. Эти два образа жизни, как переплетающиеся друг в друге процессы, необходимы человеку в любом случае для принудительного соединения тех разбегающихся проекций бытия, которые переполняют его жизнь. Политический образ жизни ставит человека, обремененного сообществом других людей, перед необходимостью, хотя бы, «внешнего освобождения от гнета и рабства общества»⁷², а идиотический образ жизни подводит человека, обремененного самим собой, к необходимости «внутренней аскезы, без которой человек делается рабом самого себя и своей низшей природы».⁷³

В ходе развития сфера идиотической жизни постепенно расширяется и через различные механизмы социализации она переходит из индивидуального человеческого существования в общественную жизнь. Точно так же и многие элементы общественно-политической жизни получают своеобразную реализацию в индивидуальном существовании человека.

Экзистенция идиотического образа жизни человека получает в социальных условиях принудительно усложненную структуру, формирующуюся как объективными обстоятельствами, так и субъективными устремлениями и вожделениями. Если в архаичной идиотичности дикаря наличествует внутреннее соответствие между его способностями и условиями их реализации, то в идиотичности цивилизованного человека такого гармоничного соответствия

⁷¹ Гоббс Т. Избр. произв. – М., 1989. Т.1. – С. 364.

⁷² Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П. В Алексеева; Подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1995. – С.143.

⁷³ Там же.

достичь почти невозможно, ибо спектр возможностей для такого соответствия настолько широк, что их реализация имеет мало шансов попасть в область гармонии. Грубо говоря, архаичного идиота можно было как-то понять, руководствуясь инстинктивными или стадными чувствами, а для понимания цивилизованного идиота одной только чувственно-проницательной идентичности явно недостаточно. Возрастающий в условиях цивилизации потенциал специфики делает человека менее нормализованным и более маргинальным, чем это было принято считать в традиционном обществе. Но доля людей, склонных к преобладанию идиотического образа жизни, при этом не возрастает, поскольку постоянно нарастающая нагрузка жизненных проблем равномерно ложится на функционирование различных механизмов социальной адаптации, перераспределяющих очаговую нагрузку на всю социальную «ткань» человеческой жизни .

В этом смысле, для преодоления негативного содержания, которое включают в себя различные состояния идиотической жизни, одних только рациональных усилий становится явно недостаточно. Необходимы еще и адекватные социальные условия и усилия, связанные с преодолением общей природы негативности человека, которых не обеспечивает даже чистый рационализм. Если в полисе-государстве каждый человек, как истинный представитель политического образа жизни, становится гражданином, то испытывающая ограничения и скрытая в нем индивидуальная склонность к идиотическому образу жизни может лишиться какого-либо естественного выхода наружу. Эта идиотическая склонность, будучи резко ограниченной социальными предписаниями и разумным образом жизни сообщества, теряет свою естественную свободу и ее уделом становится экстремальная, кризисная, проблемная ситуация. Социальные механизмы, сдерживающие имманентную силу и энергию идиотического образа жизни, аккумулируют её в себе и при определенных условиях могут её трансформировать в массовый социальный идиотизм, выраженный в самых различных формах. Здесь могут возникать такие формы бесчеловечности как трудовой энтузиазм рабов иллюзорной

идеологии, воинственная экспрессия футбольных фанатов на стадионе, политическая тирания диктатуры, оголтелый национализм обывателей, фанатичная самоуверенность экстремистов и другие формы, способные расшатать основы социальной справедливости, законности и порядка. Социальное ограничение и сдерживание имманентных порывов идиотического образа жизни может долго ждать своего завершения и, трансформировавшись, бедствием опрокинуться на человека сверху, т.е. оттуда, откуда оно, казалось бы, не должно появляться вовсе.

Как отмечает К. Поппер, согласно спиритуалистическому натурализму общество возникает в результате естественного соглашения, проистекающего из социальной природы человека.⁷⁴ В свою очередь, социальная природа здесь выводится из несовершенства человеческого индивида. Человеческий индивид, понимаемый как природное существо (*homo naturalis*), характеризуется внутренне присущей ему ограниченностью. Следовательно, надо полагать, что человек достигает своего совершенства только в сообществе, которое восполняет благоприятные для его родовой сущности условия, обеспечивающие более широкий арсенал возможностей и средств жизнедеятельности, выходящих за пределы взаимной адаптации друг к другу, по сравнению с тем, что дает природа.

В социальной эволюции идиотического и политического образов жизни можно выделить три исторические формы, связанные с дикостью, варварством и цивилизацией. В условиях дикости, как идиотический, так и политический образы жизни находятся в синкретическом единстве. Они не различаются друг от друга, ибо находятся в уравнивающей их различимость, непосредственной зависимости от животных инстинктов, страстей и аффектов человека. Эти страсти легко конкурируют в первобытном сознании со слабыми проблесками разумной воли и зачастую вытесняют ее, принуждая человека

⁷⁴ См.: Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. В 2 т. Т.1: Чары Платона. Пер с англ. Под ред. В. Н. Садовского. – М.: Феникс, 1992. – С.111-114.

использовать только то, что уже происходит и имеется в готовом, привычном виде, минуя слабые попытки разумного конституирования ситуации. Пока разум экзотичен и пытается прокладывать первые тропинки мифологического повествования, дикие формы идиотического и политического образов жизни означают либо прямой отказ (в форме табу) от возможных способов социальной адаптации, учитывающих то или иное направление социальных перемен, либо жесткую требовательность к безоговорочному соблюдению навязываемых человеку форм поведения, меняющих способ дальнейшей совместной, повседневной жизни.

Историческая заслуга дикости в развитии исходных оснований идиотического и политического образов жизни состоит в том, что дикость приучила человека верить только тому, что *есть* на самом деле и всегда сомневаться в том, что может *быть или не быть*. Это фундаментальное открытие дикости, сразу же (в начале истории) заставившее и приучившее различать **естество** и **бытие**, станет роковым отпечатком всей исторической судьбы человечества.

Сомнения архаичного человека в том, что *нечто может быть или не быть* стало самой питательной почвой для развития интеллектуально-рефлексивных способностей, обособивших мышление от бытия и бытие от мышления. Но это не то разумное сомнение, которым обладает современный человек. Сомнение дикаря является тотальным, абсолютным; это сомнение во всем, что не проверено в деле, чего нельзя потрогать, увидеть, услышать. Для дикаря достоверное всегда тождественно очевидному. Поэтому достоверность социального естества родового племени во всех делах сообщества преобладает над социальным бытием вообще, не имеющем ни рода, ни племени. Иначе говоря, как идиотический, так и политический образы жизни в условиях дикости всегда находятся во власти социального естества, которое может подкрепляться теми или иными достижениями культуры.

Таким образом, дикость, требуя тотальную очевидность и наблюдаемость всего достоверно происходящего, принуждала человека удостовериться,

прежде чем во что-либо верить. Значительный вклад в преодоление господствующих позиций дикости внесла религия как социально организованная форма, меняющая парадигму социальной жизни с естества на бытие. Религия сыграла свою величественную роль на сцене истории тем, что помогла отвергнуть дикую «сомнительность» в душе социума. Через механизмы верований религия формировала первые устойчивые позиции, из которых сознание человека в дальнейшем научится обозревать мир аксиоматической рефлексии.

Вторая историческая форма - варварство, для которого социальной основой является проблема «быть или не быть». Решение этой проблемы возможно только на основе верования. Здесь творцом политического образа жизни является служитель священного тотального культа, а творцом идиотического образа жизни становится противостоящий ему член паствы. В дальнейшем, социальное отношение, связанное с этим противостоянием, нарастает до враждебности между инквизитором и еретиком.

Концептуальная догматика веры священнослужителя в разумных формах общественного сознания и социального бытия не в силах противостоять простейшему образу не менее концептуального инакомыслия. Еретик в ходе духовного самоутверждения предпочитает смириться с нелепой судьбой, чем иметь дело с общепринятой догматикой и, поэтому, он ставит плоды своего уразумения выше самой жизни. В результате, его витальная жертвенность оборачивается духовной агрессией, чреватой прогрессом всего человеческого духа.

Именно в условиях варварства идиотический образ жизни позволил знаниям вырваться из цепких объятий средневековой схоластики, а политический образ жизни предопределил их законосообразную линейность и классическую догматичность. Именно варварство формировало линейность и догматичность мышления, от которых как от родимых пятен никакая религия затем никак не могла избавиться, в отличие от науки. Сопоставление и сравне-

ние разнообразных идеальных конструкторов, выражающих один и тот же предмет, и имеющих равное право на духовное бытие, стимулировало переход к нелинейному, диалогическому, релятивному мышлению, необходимому для развития научных знаний.

Третья форма – цивилизация, которую не может удовлетворить ни сказание, ни верование. Любая цивилизация опирается на знания, подкрепленные в деле. В условиях цивилизации идиотический образ жизни, констатирует отказ или неумение человека приспосабливаться к тотальным социальным переменам, происходящим на основе знаний. Цивилизованный приверженец политического образа жизни вполне приспособлен к культивируемым переменам в сообществе, а сторонник идиотического образа жизни становится профаном, романтиком, дилетантом, который, вместо того чтобы разделять общепринятые ценности, напротив, генерирует свои девиантные чудачества и маргинальные творения.

Н.А.Бердяев⁷⁵ обращает пристальное внимание на художественные очертания этой феноменальности, рельефно изображенные в философских произведениях Ф.М. Достоевского «Подросток», «Идиот», «Бесы». В «Подростке» все занято одним человеком — Версиловым, который по этой причине вынужден и обречен формироваться в устойчиво навязываемом ему политическом образе жизни. В «Идиоте» один человек — Мышкин — занят всеми, поэтому он выглядит для окружающих как яркий представитель идиотического образа жизни.

В обыденных формах унифицированного массового сознания идиотический образ жизни порою ассоциируется с бесчеловечностью. На самом деле, это не так. Уже само отношение к идиотическому образу жизни является одним из выражений человечности, а сама идиотическая жизнь как реальное человеческое состояние является результатом особого социоморфного огра-

⁷⁵ См.: Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Русская мысль. Кн. III-IV. – СПб., 1918.

ничения целого ряда степеней человеческой свободы. Здесь можно метафорически заключить, что в идиотической жизни феноменально отражается тень социальных форм человечности. Эта тень может в одном случае быть уродливо растянутой, а в другом случае - сжатой, сфокусированной в неузнаваемую точку.

Сама человечность всегда является как бы обратимой, она ниспадает в одном случае с общества на человека, а в другом случае – с человека на общество. Если человек – выдающаяся личность, то он чаще обычного бросает свою тень, свой образ человечности на окружающих его людей. Если же это историческая личность, то харизматическая тень ее человечности ложится на все общество, на весь полис, на все государство.

Эта ситуация подобна той, которую Ф. М. Достоевский показывает в «Бесах», что все социальные действия сюжета сосредоточены вокруг личных переживаний Ставрогина, чтобы определить его внутреннюю натуру, разгадать его характер и проследить извилистый путь его судьбы. В романе же «Идиот» сюжет раскручивается в обратном направлении – все действия Мышкина, вся его жизнь осуществляются для того, чтобы разгадать окружающих его людей. Каждый человек для Мышкина – загадка, в которой он хочет разобраться. Таким встречным движением сюжетных линий Достоевский строит свою величественную художественно-философскую картину происхождения и становления человечности.

Исходя из сказанного, можно сделать некоторые выводы. Идиотический и политический образы жизни, независимо от того, имеют ли они открытое, контрастное, непосредственное осуществление или вытесняют друг друга на задворки сознательного бытия, являются естественными формами, объективно необходимыми для существования как индивидуально-личностного характера, так и для конституирования всего общечеловеческого уклада. По этому поводу Д. А. Хомяков, определяя общие черты национального характера разных народов, прямо утверждает, что «русский народ, как и все наро-

ды, имеет свои идиотизмы, свою односторонность и узость: иначе он не был бы народом. Но во сколько он себя отождествляет с Православием, во столько он... не желает возводить свои односторонности, идиотизмы, в знамя своей народности»⁷⁶. Образ человечности низводимый до национальных мерок всегда будет ущербным и неполным, - даже в общенациональном смысле всего народа, ибо он редуцирует человека к элементу национальной или народнической систематизации общества. Поэтому здесь можно говорить лишь об одном из критериев духовности народа, полагающем человекомерность социальных отношений. Соизмеряя разные духовные типы и связанные с ними формы человечности, Н. Бердяев пишет: «Думаю, что русский духовный тип много выше византийского, потому что более человечен»⁷⁷. Но, за рамками духовно-этнической типологизации человечность имеет иные образы и формы проявления, получающие не только логическое, но и историческое оправдание.

В объективном смысле, т.е. в соответствии с «несовершенной» природой человека, состояние идиотического образа жизни как таковое всегда является необходимым, но в субъективном смысле, также почти всегда и в той мере, в которой оно осознается в качестве внутреннего препятствия для социальной деятельности, это состояние является нежелательным. Переживание состояний идиотического образа жизни возникает в том случае, когда человек или народ в целом начинает осознавать себя оказавшимися на краю неминуемой глупости, несуразности. Для преодоления такого состояния, социальный субъект силится разными мерами и способами отпрянуть, преодолеть, нивелировать в своей жизни ту глупость, которая вызвала такую ситуацию. В ряде случаев идиотическая ситуация может разрешаться как бы сама собой, естественной чередой происходящих событий и без специальных усилий, - помимо запуска и функционирования особых механизмов социальной адап-

⁷⁶ Хомяков Д. А. Православие, Самодержавие, Народность. — Монреаль, 1983. — С. 36.

⁷⁷ Бердяев Н. Ортодоксия и человечность // Самопознание (опыт философской автобиографии). — М.: Междунар. отношения, 1990. — С. 22.

тации. Механизмы социальной адаптации не имеют прямого отношения к физической природе человека, к ее достоинствам и недостаткам. Эти механизмы возникают в зависимости от функционирования и регулирования социальных отношений. Они могут устранять, нивелировать те причины, которые вызывают и обеспечивают реализацию всего многообразия идиотических форм. В ряде случаев, когда эти идиотические формы получают устойчивость и против них не справляются механизмы социальной адаптации, может потребоваться какое-либо беспрецедентное разумное решение по преодолению нарастающей ситуации идиотизма.

В силу природного различия способностей и возможностей каждого человека (как и каждого реального суверенного субъекта), при прочих равных условиях может оказаться так, что у одного человека возникает ситуация идиотизма, а у другого ее нет и быть не может. Поэтому в обыденном смысле восприятие одной и той же жизненной ситуации разными людьми часто получает эмоционально-экспрессивные оценки, обвинение в идиотизме, альтернативном разумному порядку сообщества.

Перед судом истории идиотический образ жизни часто играет роль адвоката дьявола, без которого обвинительный потенциал разума очень скоро оказался бы в самосознании субъекта пустым и безжизненным. В отношении к разуму идиотическая форма жизни всегда имеет свою высокомерную загадочность, которая оправдывается равновеликой таинственностью, несоизмеримостью и неуловимостью связанного с ней бытия. Мудрый «политес» знает (во всяком случае, должен знать) о том, что он ничего не знает, а «идиотес» не обременен таким расчетливым пессимизмом и более оптимистичен.

В поверхностном обыденном представлении идиотическая форма жизни воспринимается как безумие, а в лучшем случае - как слабоумие. Но, на самом деле, это так только в отношении человека к человеческому сообществу. Идиотическая жизнь - это вполне естественная и самостоятельная форма человеческой активности, данная каждому от природы. В своем чистом виде

эта форма активности может иметь не только столь очевидную негативность, но и свою сокровенную, потенциальную, созидательную позитивность, скрытую от поверхностных взглядов за чередой рациональных стереотипов. В ходе исторического развития идиотическая жизнь постоянно расширяется и проникает в систему общественных отношений. Сейчас уже широко известно о таких формах социального идиотизма как расовый идиотизм (нацизм, ку-клукс-клан), национальный идиотизм (национализм), моральный идиотизм (морализаторство), политический идиотизм (политиканство), религиозный идиотизм (фанатичность) и т.д. Тем самым, видно, что идиотизм в жизни общества имеет четко выраженный маргинальный характер.

2.2. Социальная адаптация как механизм формирования человечности

Жизнь человека в обществе, равно как и общества – в человеке, представляется невозможной без процессов социальной адаптации. В общих чертах социальная адаптация рассматривается как «вид взаимодействия личности или социальной группы с социальной средой, в ходе которого согласовываются взаимные требования и ожидания его участников»⁷⁸. Поэтому адаптация всегда свидетельствует о взаимной зависимости, складывающейся между человеком и социальной средой, с учетом меняющихся возможностей и условий жизни. Пассивная адаптация выражает зависимость возможностей самого человека от перемен, происходящих в окружающих условиях жизни, внутреннее *смирение* человека перед тем натиском, который на него обрушивает окружающий социальный мир. Активная адаптация показывает зависимость социальных условий жизни от присущих человеку возможностей, - своего рода внутреннюю *схватку* человека с социальным миром. Поэтому активная адаптация означает не только приспособление человека к меняю-

⁷⁸ Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 12.

щимся условиям существования, но также выбор, поиск, регулирование и производство самих условий, - превращение их во внешнее продолжение возможностей внутреннего существования. Сама по себе пассивная адаптация оправдана только в том случае, если потенциал присущих человеку возможностей обеспечивает хотя бы удовлетворительные решения проблем, связанных с изменениями, происходящими в социальном окружении. Если возможности человека не обеспечивают решение его социальных проблем, то человечность испытывает острую нужду в социальных механизмах формирования таких возможностей, которые могли бы модифицировать социальные условия жизни. Поэтому, наряду с объективными факторами адаптации, такими как быстротечность, новизна и разнообразие перемен, в ходе активной адаптации всегда необходимо учитывать реальные возможности, связанные с субъективными факторами, такими как мобилизованность, подготовленность, ожидаемость, предсказуемость перемен. Это связано и с тем, что существует определенный предел допустимых изменений, которые человек сможет пережить, существенно не меняя себя и свой образ жизни.

Действительно, «реальность имеет в наши дни такую огромную власть, она требует от человека такой исключительной изворотливости, подвижности и приспособляемости, что любая деятельность на основе общих принципов становится просто невозможной»⁷⁹. Современный человек уже давно нуждается в более новых, нетрадиционных способах укоренения в социальной реальности, поскольку все основные традиционные способы, связанные с национальностью, религиозностью, семейственностью, родственностью, значительно утратили роль былого господство. Здесь надо учитывать, что наряду с колоссальной властью социальной реальности над человеком, общество берет на себя значительную нагрузку, облегчающую глобальный катастрофизм затронутой за живое человечности. Общество создает настолько величественные и глобальные механизмы адаптации человека, о которых отдель-

⁷⁹ Адорно Т. В. Проблемы философии морали / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. – М.: Республика, 2000. – С.141.

ный человек не смел бы и мечтать. Человечность восходит к новому уровню укорененности в структурах социальной реальности, о роли и значении которого прежде не могло быть и речи. Сюда относятся, в первую очередь, такие механизмы адаптации к угрозам реальности, которые связаны с экономикой, политикой, правом, наукой, образованием и другие механизмы, способные, скорее, вывернуть социальную реальность наизнанку, чем позволить человеческому роду смириться с роковой неизбежностью неудержимых перемен. Поэтому человек как социальное, общественное, родовое существо, всегда может смело претендовать на самую любую деятельность, которую ему позволит общество.

В этом отношении, многие адаптационные механизмы морали, сформировавшиеся в далеких архаических эпохах, конечно уже не в силах обеспечивать амбициозные виды современного человека на общий уклад социальной реальности. Т. Адорно справедливо обращает самое пристальное внимание на проблематичность положения морали в современном обществе. Эта проблематичность состоит в том, что «общество приобрело весьма большую власть над отдельным человеком и что мы вынуждены в бесчисленном количестве ситуаций каждое мгновение приспосабливаться к внешним требованиям в такой степени, что всякое согласование нашей отдельной, индивидуальной определенности с этим нашим вынужденным примирением с объективностью внешних связей уже больше вообще не может состояться»⁸⁰. Адаптационные механизмы морали теперь настолько ущербны, что это давно видно самым невооруженным взглядом. Мораль все больше становится для современного человека, поддерживающего статус своей личной человечности на должном уровне, слишком дорогим «удовольствием», настолько дорогим, что в устах молодого поколения базовые категории морали давно вызывают самую кривую ухмылку.

⁸⁰ Адорно Т. В. Проблемы философии морали / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. – М.: Республика, 2000. – С. 17.

Любая сфера деятельности человека в окружающем мире включает в себя сложную систему адаптационных механизмов, гибко связанных с необходимостью корректируемого взаимодействия с различными объектами с целью приведения их в желаемое состояние. Поскольку условия жизни не могут полностью определять бытие свободного человека, то возможности активной адаптации становятся актуально бесконечными. Поэтому на разных этапах социального развития свобода выбора выступает основным инструментом, механизмом, машиной формирования человечности только до тех пор, пока человек находится в напряжении, вызванном его ответственностью за себя (за свою судьбу) перед угрозами окружающей его реальности. В предельном смысле это может означать, что человек является подлинным человеком тогда, когда он может бросить *вызов* окружающему миру, т.е. открыто, деятельно заявить о себе, о своем существовании.

В широком смысле социальная адаптация является общественно необходимым способом человеческой деятельности, представляющим собой объективные, социально-закономерные формы, образцы и правила взаимодействия людей в социальном мире, в относительно стабильных и повторяющихся условиях жизни. Именно механизмы социальной адаптации открывают людям возможность и необходимость вступления в особые взаимные **отношения**, предметная актуализация которых не существует в мире животных. Только такие отношения позволяют человеку выделиться из своей природы, подняться над ее первозданностью, в которой он рождается, сливаясь в единой гармонии своего естественного бытия.

Социальные отношения выводят человека из животного мира, где всем управляют слепые, иррациональные силы. Человек как политическое животное («*политес*»), получив свою же природу в качестве предмета своей деятельности, представляет собой нечто совершенно иное, чем просто животное. С одной стороны, человек становится неполноценным, ущербным животным, способным себя же уничтожить, даже не обнаружив начало своей гибели. С другой стороны, человек, даже став сверхчеловеком, никогда не сможет

перешагнуть через свою природу, избавившись от нее раз и навсегда. Отягощающая человека «грязь» природы никогда не будет смыта с его разумного лица. Поэтому важную роль в понимании возможностей и пределов человечности играют механизмы социальной адаптации, которые шаг за шагом отчуждают, но никогда не преодолевают естественное движение жизни.

В отношении к обществу социальная адаптация всегда функционирует как особая форма эволюции, но в отношении к человеку она действует как революционизирующий фактор. Так, бесчеловечное превращение человека-пролетария в «самоотчуждающуюся вещь», в средство рабского труда получает не только генеалогическое оправдание в изобилии форм и возможностей жизни господина, но получает и историческое оправдание в дальнейшем развитии всего родового статуса самой человечности, т.к. стихийная эволюция пролетарской жизни неизбежно ведет к революции пролетариата.

Сама по себе человечность раба так же абстрактна, как и человечность господина, взятая в отрыве одна от другой. На этот факт синтетического становления родового статуса человечности серьезное внимание обратил А. Кожев, который справедливо утверждает, что «так же как Господин, Раб обладает самосознанием, то есть является, в своем эмпирическом бытии, специфически человеческим существом. Разумеется, вначале, “по факту рождения”, Раб обладает человечностью лишь потенциально, тогда как человечность Господина, за счет того, что она действительно признана, является “объективно-реальной”. Но такое положение дел сохраняется лишь в той мере, в какой Человек созидает себя в процессе Борьбы одновременно как Раба и Господина, в какой оба этих последних являются специфически “человечными”. Они являются таковыми в конечном счете лишь в той мере, в какой оба они находятся “в присутствии” их смерти»⁸¹.

⁸¹ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с франц. и послесл. И. Фомина. М.: «Логос», «Прогресс-Традиция», 1998. – С. 194.

Но в аспекте индивидуализации человека, взятой через адаптивную соотнесенность его с самим собой, со своими возможностями и перспективами, происходит ни что иное как исключение его «из всякой родовой принадлежности, свидетельствуя о том, что человечность не есть род, в отличие от животности»⁸². В связи с этим интересный анализ данной ситуации проведен Э. Фроммом в работе «Иметь или быть?». Э. Фромм обращает внимание на то, что многие революционеры считают исходным для себя объектом радикальных изменений в обществе политическую и экономическую структуру, вслед за которыми меняется и сознание: «как только будет создано новое общество, почти автоматически возникнет и новый человек»⁸³. Однако прежние механизмы социальной адаптации человека и в новых условиях инерционно продолжают функционировать, как будто бы ничего не изменилось – «новая элита, обладающая прежним социальным характером, будет стремиться воссоздать условия старого общества в новых социально-политических институтах, созданных революцией»⁸⁴. Таким образом, адаптация как социально-эволюционный фактор развития человечности, стимулируя одни процессы ее формирования (связанные с общим потоком развития), может одновременно тормозить другие, как правило, те, с которыми связаны тупиковые направления эволюционирования человечности.

С этой точки зрения, любая новая социометрическая техника и технология, которую создает современное цивилизованное общество, не может ограничиваться только социальными рамками нормотворчества. Она должна проходить функциональную экспертизу на свое соответствие, по крайней мере, государственно-правовым и гражданским нормативам человечности. В такой экспертизе должна учитываться мера и степень защищенности человека от

⁸² Левинас Э. Гуманизм другого человека. 1961-1968 // Избранное: Трудная свобода / Пер. с франц. - М.: «Российская политическая энциклопедия», 2004. – С. 595.

⁸³ Фромм Э. Иметь или быть?: Пер. с англ./Общ. ред. В. И. Добренков.— 2-е изд., доп. – М.: Прогресс, 1990. – С. 139.

⁸⁴ Там же.

возможных пагубных последствий практической реализации новых социальных технологий.

В условиях цивилизации социальные технологии существенно форсируют перемены в обществе. В результате, «скорость перемен имеет значение совершенно отличное и иногда более важное, чем направления перемен»⁸⁵. Важность роли лавинообразных темпов изменений, происходящих вокруг человека, определяется тем, что любая внедряемая социальная технология всегда влечет за собой **незаметный переворот** в обществе. Суть такого переворота состоит в том, что если до него желания человека ограничивались социальными возможностями, то после него социальные возможности начинают все больше ограничиваться желаниями человека. Это очень важное теоретическое положение нуждается в наглядной конкретизации на вполне очевидном историческом примере. Так, ведение домашнего хозяйства (*экос – номос*) возникало и формировалось как особое продолжение, усиление, укоренение и воплощение человечности. Но, в дальнейшем, особенно с появлением государства, экономическая жизнь как бы выходит из под контроля отношений человеческой близости и принимает автономные, эконотронные очертания, независимые от человечности. Зарождаясь во имя и на благо человека, формируясь как натуралистическое благотворительное начало, экономическая действительность совершает незримый для человека эконотронный переворот. Таким образом, сфера общества, в которой реализуются социально-экономические формы жизни и отношения социального воспроизводства, может показать насколько человеческим или бесчеловечным является сложившийся строй и уклад самого общества, - насколько человеческая сущность адекватна социально-экономической сущности общества.

Самым зрелищным показателем здесь выступает форма собственности. Попытки ограничения и регуляции доступа людей к благу вели к порождению такого феномена как собственность. Если бы в современном бизнесе

⁸⁵ Тоффлер Э. Шок будущего: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2002. – С.17.

главным итогом, хотя бы на миг, оказалась благотворительность, то такой бизнес закончился бы, не успев начаться. Следовательно, благотворительность из необходимого экономического первоначала незримо превращается в побочный и второстепенный итог даже для самого цивилизованного бизнеса.

Эта противоречивая ситуация человекомерного единства желаний и возможностей наиболее рельефно обозначилась в структурах социально-экономического маркетинга, который сразу переключился на решения задач опережающего формирования потребностей и желаний в сфере рынка услуг. Свобода и самостоятельность человека становится рыночным атрибутом его человечности лишь только в его отношениях к собственности. Такое удивительное порождение механизмов социальной адаптации как частная собственность, которая постоянно воспроизводится в обществе, становится особым критерием, при помощи которого люди разделяют друг друга на цели и средства своего социального сосуществования. Если не фетишизировать частную собственность, то можно увидеть в ней покрывало, скрывающее под собой неизбежную античеловечность всей экономической конструкции человеческого бытия. Как считают представители гуманистической экономики (Шумахер Э. Ф., Эрлих П. и др.), - «экономика как суть жизни – это смертельная болезнь», «экономика не должна составлять суть жизни» и т.д.

Как отмечает М. Антонович, «все человеческие свойства, силы, инстинкты, стремления, словом, вся его природа имеет целью и задачей поддержание его жизни; его существование есть результат или свод всех его естественных деятельностей и отправлений. Если бы в природе человека был элемент, враждебный существованию, то он или должен был бы элиминироваться, или разьесть самую природу и уничтожить его существование»⁸⁶. Поэтому в человеческой жизни предусмотрено, чтобы посредством механизмов социальной адаптации происходило «обволакивание», или «облачение» человечностью отдельных элементов нечеловеческого бытия. Это позволило бы с лег-

⁸⁶ Антонович М. А. Единство физического и нравственного космоса // Цель жизни – жизнь. – М., 1984. – С. 415.

костью отчуждать всякую возможность в реализации возникающего при этом античеловеческого потенциала.

В широком смысле человеческое бытие включает в себя не только самого человека, его деятельность, но и результаты, плоды этой деятельности, через которые человек овеществляет и идеализирует себя, а это означает не только человеческую природу, но и весь очеловеченный мир. Однако, через результаты своей практической деятельности человек нарушает, во-первых, естественную сущность окружающего мира, а, во-вторых, искажает первозданное содержание своего человеческого бытия. Техника, например, всегда сочетает в себе одновременно реализацию функциональной специфики человеческого начала (очеловеченный мир) и античеловеческое бытие, каузально подрывающее основы жизни, чуждое исконному человеческому бытию. Эта двойственная роль техники проявляется еще и в том, что, с одной стороны, происходит воплощение трансцендентных грез, а с другой – разрушение имманентных основ жизни. Иначе говоря, самореализация человеческой сущности дается только ценой необратимого самоотчуждения в человеке естественных форм бытия. В этом антропоморфном смысле любое техническое средство является угрозой для человеческого бытия.

К нечеловеческому бытию относится бытие всего того мира, в котором пока нет места для человека. Но человек своей практической деятельностью может со временем это место очеловечить. Поэтому в узком смысле нечеловеческое бытие, игнорируемое в антропологической метафизике, может пониматься как тождественное человеческому небытию, игнорируемому в метафизической антропологии. Такое отождествление уместно в том узком смысле, в котором практическое отношение человека к миру не выходит за пределы достигнутого уровня творческой, созидательной деятельности. Здесь жестким критерием человечности является деятельность, в которой реализован «компромисс между свободой и принуждением, между творческим порывом и адаптацией к социальным условиям, между самоутверждением и

самоутратой»⁸⁷. В связи с этим ясно, что не все происходящее с человеком и не все производимое человеком непременно должно быть человеческим. В отличие от исторического, являющегося историчным, в отличие от морального, являющегося моралистичным, в отличие от политического, являющегося политичным, человек не замкнут на самого себя или на свое сообщество. Он всегда открыт всему миру и может тем или иным образом находиться не только вне политики (аполитичность), вне морали (аморальность), или вне истории, но и вне собственной человечности вообще. Если всё «“историческое сущее” обладает специфическим способом бытия, то есть “историчностью”»⁸⁸, то не все «человеческое сущее» обладает неременной человечностью.

По своей природе любая форма жизни, в том числе и социально-духовная жизнь человека, в той или иной мере предполагает адаптацию к существующим условиям. Синтетическая адаптация человека включает в себя наряду с био-физиологическими процессами, также и социально-когнитивные, и социально-практические процессы. Преломляясь друг в друге, они приносят в природные аспекты человеческой жизни особую внутреннюю неустойчивость, незавершенность, неуравновешенность, транскличность, проективность и другие особенности, в которых учитываются наряду с телесной организацией и духовные формы, активно задействованные в процессах социального приспособления.

Схематически социально-синтетическую адаптацию можно обозначить через три ключевых звена - это **воля, проблема, опыт**. В этом треугольнике можно увидеть и элементарные акты приспособления, и сложные, системные, многофункциональные процедуры. Первое звено в адаптационном процессе - это воля, представленная здесь в более полном, расширительном виде. Она включает в себя совокупность желаний, потребностей, целей, стремле-

⁸⁷ Лазарев Ф. В., Литтл Б. А. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь, 2000. – С. 38

⁸⁸ Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. – СПб., 2000. – С. 20-21.

ний и действий, которые направляют и организуют свободную самореализацию человека в социальной среде. В этом смысле воля для человека – это его имманентный сигнал о том, что он *«еще не есть»* и ему надлежит приложить усилия к тому чтобы *«быть»*. Установление человеком своей проективности – это первый шаг, который делает человека *«проблемным существом»*. По своему содержанию воля не всегда и не во всем является разумной и в этом смысле она может быть своеобразным внутренним источником даже для идиотизма (как особой витальной силы) или проводником его из одной социальной структуры в другую.

Второе звено - проблемная ситуация, которая существует в человеческой жизни, сменяясь одна на другую. Как отмечает Э.Фромм, *«человек - единственное животное, для которого собственное существование является проблемой, требующей обязательного разрешения и которой невозможно избежать»*⁸⁹. Любая проблема всегда ставит человека перед выбором между сущим, желанным и должным. Отказаться от такого выбора – значит избежать свободы. Бегство от свободы – это не только болезнь цивилизованного человека, но и путь утраты им самого себя, – имманентный отказ от дальнейшего формирования личностного статуса человечности.

Проблемы жизни четко осознаются тогда, когда окружающие условия и складывающиеся социальные обстоятельства в чем-то начинают ограничивать самореализацию человека, препятствовать или противодействовать ей. Переживая проблему, человек постигает, что он больше не может быть тем, кем был прежде. Обычно проблемные ситуации человек стремится разрешать своевременно, не затягивая их и не доводя до кризиса. Кризис в отношении к воле здесь получает вторичный характер и в этом смысле он служит внешним источником, питающим корни идиотизма в жизни человека. Но в случае опережающего отражения воля может детерминироваться адекватно возникающей кризисной ситуацией, которая по ряду причин пока непреодолима для

⁸⁹ Фромм Э. Человек для себя // Бегство от свободы. Человек для себя. – Минск, 1998. – С. 418.

человека. В таком случае содержание кризисной ситуации проецирует на человека свой негативный потенциал, который переживается в виде неизбежного состояния идиотизма.

Третье звено - это социальный опыт, который логически необходим для синтеза первого (тезиса) и второго (антитезиса). С одной стороны социальный опыт функционирует как овеществленная, институционализированная воля, а с другой стороны он проявляется в качестве готового механизма по разрешению возникающих проблем жизни. Если между «тезисом» и «антитезисом» возникает прямой антагонизм, то косвенными способами для текущей самореализации человека становятся такие проявления опыта как осознаваемые социальные нормы, образцы, обычаи, традиции, при помощи которых достигается определенный компромисс между социальной волей и социальным кризисом.

Таким образом, открывая различные способы освоения мира, постигая свою всемирность, человек ставит себя перед колоссальной угрозой утраты своего человеческого облика, своей человечности. Эта угроза с каждым новым открытием мира возрастает и требует, чтобы ее принимали такой, какая она есть.

Важную роль в предотвращении этой угрозы и в реализации усилий, направленных на то, чтобы ее отодвинуть в будущее, играют исторически складывающиеся механизмы социальной адаптации. Процессы социальной адаптации составляют основное содержание естественно-исторического процесса и являются общей противоположностью процессов социально-практического преобразования, составляющего суть общественного созидания. В ходе межсистемного взаимодействия общества с природой и в социальных взаимодействиях внутри общества постоянно проявляется необходимость сохранения человеческих основ общественной жизни в меняющихся условиях существования, особенно когда эти условия становятся неблаго-

приятными и ведут к экстремальным ситуациям стихийного характера, отклоняющимся от человекомерной нормативности.

Процессы социальной адаптации по общей направленности своего действия тесно связаны со стихийным или сознательным поиском решения проблем сохранения и оптимального поддержания нормальной общественной жизни в широком спектре меняющихся условий. В этой связи, рассматривая многообразие процессов социальной адаптации, следует выделить две большие их группы. Первая группа объединяется стихийной формой проявления процессов социальной адаптации, которая в значительной мере обусловлена объективной общественной необходимостью, без реализации которой встает угроза дальнейшему нормальному, ранее сложившемуся существованию той или иной сферы общественной жизни. Вторая группа представляет сознательную форму проявления процессов социальной адаптации, которая выражается одним из направлений реализации человеческой свободы. Это направление связано с перспективой сознательного использования открывающихся социальных возможностей, объективно детерминированных происходящими социальными изменениями, с которыми общество должно считаться.

Сознательная форма проявления социальной адаптации выражает разумно организованное и целенаправленное стремление субъекта вступить в такое взаимодействие со средой, чтобы в конечном результате обратить изменения этой среды в свою пользу, чтобы найти в этой среде более благоприятные условия и оптимальные возможности для общего с ней сосуществования. Стихийная форма проявления социальной адаптации возникает там, где проявление идиотизма получает ничем не ограниченный характер (самодурство), где отсутствует или преодолевается, снимается и отчуждается разумная организация практических действий. В общих чертах стихийная адаптация людей предполагает их фатальное смирение с тем, что есть, слепое и «безропотное» подчинение тем обстоятельствам, которые

складываются в окружающей среде, согласие с происходящими событиями и доверие тому, что всё само собой образуется.

Следует отметить, что стихийная и сознательная формы проявления процессов социальной адаптации в реальной общественной жизни переплетаются в одно целое и лишь теоретически они отделены друг от друга идеальной жесткой гранью, ибо процессы социальной адаптации могут широко включаться в сознательную социально-преобразующую деятельность, которая, в свою очередь, сама во многом использует промежуточные и конечные результаты различных процессов социальной адаптации.

В этой связи, рассматривая взгляды П. Сорокина, можно отметить, что основное внимание он уделяет именно созидательной стороне истории, через которую он пытается вскрыть внутренние механизмы всего исторического процесса. Анализируя кризисные состояния в исторических процессах различных общественных систем, П. Сорокин приходит к выводу, что «когда созидательные силы исчерпаны и все их ограниченные возможности реализованы, соответствующая культура и общество или становятся мертвыми и несозидательными, или изменяются в новую форму, которая открывает новые созидательные возможности и ценности»⁹⁰.

В естественно-историческом процессе имеются свои элементы созидания, которые гармонично включаются и разумно используются в социально-историческом творчестве людей, а историческое творчество, в свою очередь, является более успешным и эффективным тогда, когда оно восполняется естественно-исторической необходимостью. Одни и те же социальные компоненты, задействованные в естественном ходе истории и в историческом творчестве могут одновременно функционировать, играя при этом различную роль в разных социальных процессах. Поэтому конкретный элемент развития общественного производства, теоретически рассматриваемый в

⁹⁰ Сорокин П. А. Кризис нашего времени // Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. – С.433.

структуре естественно-исторического процесса, выступает там как одно из проявлений сознательной социальной адаптации.

Общественные потребности как объективные выражения социальной необходимости выступают в структуре естественно-исторического процесса в качестве стихийных движущих сил развития общественного производства. Но когда эти стихийные движущие силы осознаются, они могут эффективно использоваться в созидательно-исторических целях и получать форму сознательной социальной адаптации.

В анализе взаимодействия стихийного и сознательного моментов истории обнаруживается, что в естественно-историческом процессе заключена не просто предметная область возможностей для созидательно-исторических преобразований, а относительно самостоятельная система, сущностью которой является все то живое, что исторически сохраняется в виде человеческой природы. Поэтому человечество, как родовое существо, не может пойти на такие преобразования форм своего естественного и необходимого существования, которые со всей очевидностью грозят катастрофическими последствиями для сохранения дальнейшей общественной жизни. Там, где социальная адаптация сталкивается с непреодолимыми препятствиями и нерешаемыми проблемами, возникают очаги напряжения, формирующие пространство социального насилия.

2.3. Генеалогия насилия в процессе формирования человечности

Основным творцом своего духовного мира является сам человек. Как активное действующее существо, обладающее своим субъективным бытием, он предпринимает усилия для одухотворения своей объективности и объективирования своей духовности. Свое активное, деятельное, творческое существование человек всегда осознает как проблему, являющуюся внутренним

препятствием и пределом, ограничивающим дальнейшее существование. Для поиска путей в решении проблемы человек использует не только потенциал своих возможностей, но и весь ресурс условий своего существования. Поэтому, без того «материала», который ему для этого дает природа и общество, он не произвел бы ни своего объективного творения, ни себя как духовного творца.

С каким же «материалом» человек имеет здесь дело, и какие силы при этом реализуются? Здесь следует обратить внимание на сложную и противоречивую роль, которую в человеческой жизни играют различные формы духовности. Своеобразной сердцевиной и ядром человеческой духовности является проблема обладания истиной. Само стремление к истине рождается в ходе столкновения интенциональных сил между осознаваемыми имманентно-инстинктивными влечениями и трансцендентно-гуманистическими ценностями.

Постижение человеком себя как истины возникает в ходе испытания своих возможностей и стремлений. С ними связана проблема внутреннего силового взаимодействия, принуждения, насилия, в том числе волевого «самопринуждения» и «самонасилия».

Социальные отношения людей могут как способствовать, так и препятствовать самопознанию человека как истины. Некоторые человеческие поступки затрудняют, искажают, или даже прекращают обладание истиной. В таких случаях человек явственно обнаруживает свою *«вброшенность»* в социальный мир как *«по ту сторону»* самого себя, где ведется непрестанная борьба за обладание человечностью. Если социальное окружение человека солидаризуется с ним, то он осознает себя в истинном соответствии с этим окружением. Если же социальное окружение враждебно человеку, то он находится в ложном соответствии ему, чреватом насилием. Неспроста древние греки считали, что в споре рождается истина, а древние римляне любили говорить, что первой жертвой всякой войны становится истина.

На процесс формирования человечности существенное влияние оказывают две противоположные формы человеческого бытия. Первая представляет собой субъектный субстрат деятельности (воплощаемый через интересы, намерения, устремления) а вторая - обьективированную субстанцию результатов этой деятельности, всегда претендующих на истину (воплощаемых через мысли, идеи, взгляды). Взаимодействие этих противоположностей порождает широкое многообразие форм духовного усилия человека над собой и насилия над другими. Сюда можно отнести такие формы как предрассудок, суеверие, мифологема, идеологема, мнение, сомнение, призрак, иллюзия, фантасмагория, фетиш, мания, обман, заблуждение, предположение, сплетни, дезинформация. По своему содержанию и смыслу они выражают то или иное отклонение от истины и могут быть условно редуцированы к одному обобщающему их логическому значению, выраженному в понятии «ложь».

Но не всякая ложь в отношениях между людьми является источником социального насилия и зла, а лишь та, которая под обликом истины причиняет одному явный вред, а другому (бессовестному, взявшему на себя грех) – некую пользу. Тем не менее, все перечисленные элементы здесь условно объединяются под общей основой, которая функционально выражает различные формы и способы насилия над чистым и честным стремлением человека к истине, над его доброй волей к истине. Эти формы духовного усилия и насилия объективно существуют в человеческой жизни, независимо от духовного богатства или убожества. Они в той или иной мере пронизывают все сферы духовного бытия и играют характерную им (положительную или отрицательную) роль в восприятии человеком самого себя, других людей и всего общества.

Если давать общую характеристику этим формам духовного «насилия» над истиной, не вдаваясь в причины их возникновения, то можно сказать, что они представляют собой те или иные искажения сущностных возможностей самой истины, те или иные ограничения различных степеней ее свободы. Причины же такого насилия могут вытекать как из социальных форм бытия

человека, так и из человекомерных структур общества. Так, например, знаки, символически выражающие истину, позволяют человеку иметь дело с устойчивыми формами, - своего рода, социально-овеществленными образами истины. Однако, «чем больше множатся знаки, тем сильнее затемняется истина»⁹¹ и, в результате, средство (т.е. образ истины, осмысленный при помощи знаков) оказывается способным затмить собой цель (т.е. саму истину).

Даже если истина событийно раскрывается перед человеком в своем непосредственном виде и во всей полноте своего гностического бытия, то и это вовсе не значит, что она отображается в человеке с исчерпывающей полнотой, задействующей все его способности и возможности обладания самой истиной. Это вынуждает человека постоянно сличать и соизмерять свои имманентно конструируемые образы истины, которые могут существенно различаться в ходе сравнения чувственных, рассудочных, интуитивных, разумных и др. усилий нашего познания.

Например, рассматривая влияние и роль мифологем и идеологем в сознании, можно отметить, что современное массовое сознание открывает перед каждым человеком широкое многообразие идей и представлений, фрагменты которых в разных пропорциях, разными путями и беспорядочно проникают в личные убеждения. Целый ряд таких фрагментов, особенно связанных с мифологией и религией, беспорядочно оседает в памяти, некритически принимается к действию и бессознательно реализуется в поведении. В результате, могут возникать опасные идеологемы и мифологемы императивного, принудительного, деструктивного характера, стимулирующие экстремизм.

Истина, согласно логике ее имманентного внутреннего саморазвития, всегда выглядит таким образом, что в ней обнаруживается стремление реализовать свое объективное содержание в нашем сознании в наиболее полном виде. Однако, наряду с реализуемым содержанием истины, свое обособленное духовное бытие получают и ее искаженные формы, далекие от истины, кото-

⁹¹ *Барт Р. S/Z*. Пер. с фр. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С.78.

рые своеобразно овеществляется в ходе жизни человека и общества, признающего их наряду с истиной, а порою и вместо истины.

Социально-философский и антропологический смысл любой истины не в том, чтобы можно было каким-то образом постичь богатство ее гностическо-го бытия, а в том, чтобы открыть ее прикладные возможности для повседневной жизни людей, для их совместного бытия. Более наглядно это выражается в том, что с точки зрения богатства достигнутых знаний Сократ – всего лишь ребенок по сравнению с нашими школьниками, но с точки зрения социально-этического бытия истинных знаний Сократ – непревзойденный мудрец по сравнению с современными мыслителями.

Классицизм не различал саму истину от тех смыслов и связанных с ними форм бытия, которые ее выражают, ибо «в классическом тексте (являющемся продуктом определенной исторической идеологии) смысл и истина слиты воедино»⁹². Современное отношение к знаниям уже больше не удовлетворяется синкретическим единством содержания истины с формами её осмысления.

Смысловые формы, в которых искажается истина, как правило, возникают в результате того, что истина как сущее по своей природе имеет некую внутреннюю «расщелину», благодаря которой она всегда «должна» совмещать разные свои проекции. Здесь можно выделить, по крайней мере, две ее проективные стороны – *содержательно-онтическую*, в которой отображается истина бытия, и *формально-рефлексивную*, выражающую бытие самой истины.

Если в эту «расщелину» между истиной бытия и бытием истины попадает «*нечто*», способное нарушить (исказить) их прямую связь, (взаимно согласованную гармонию), то это «*нечто*» становится фактором насилия как над бытием, так и над самой истиной, над ее внутренней логикой, с которой она призвана соответствовать бытию. Это нечто представляет собой зародыш того, что в дальнейшем станет рациональной связью и практическим взаимо-

⁹² Барт Р. S/Z. Пер. с фр. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 77.

действием человека с миром. Это *«нечто»* (например, иллюзия) может получить особую значимость в познании, что для самого бытия представляет собой *«ничто»*, *«ведь ложное и истинное не находятся в вещах»*⁹³. Но для бытия истины оно выступает как нечто ценностное, которое кое-что значит для нашего отношения к вещам и по поводу вещей, - более того, оно выражает это бытие вещей в конкретном, репрезентативном для нас виде. В данном случае это *«нечто»* как раз и является одним из тех элементов духовного насилия, которые были перечислены выше. Отобразая это *«нечто-ничто»*, истина как в онтическом, так и в рефлексивном значении теряет ту или иную степень свободы, которую она могла бы предоставить человеку в его духовной жизни. Если истина не открывает перед человеком достаточной для него свободы, то она в таком состоянии не способна быть внутренним источником саморазвития разума, не способна культивировать разумное начало. В этих условиях истощенный разум, утратив внутренние силы, становится легкой добычей для интеллектуальных манипуляций, в которые нас порою вовлекает отчасти иррациональная жизнь.

Все силы человека можно условно разделить на две большие группы. Первая объединяет имманентные силы, возникновение которых обусловлено натурой самого человека. Эти силы реализуются по законам природы в виде антропогенеза. Вторая группа - трансцендентные силы, возникающие в ходе культурной, созидательной, творческой деятельности. Соединение различных имманентных сил образует человеческий ноумен, а трансцендентные силы выражают человеческий феномен, сообразующийся с целями, идеалами, символами и ценностями жизни.

В развитии общества всегда существуют две противоположные тенденции, которые в архаичное время были прозрачными и очевидными, а в современной цивилизации получают не только очевидное, но и сакральное, фетишизированное, камуфлированное, иллюзорное выражение. Первая – притя-

⁹³ Аристотель. Метафизика. Соч. в 4 т. Т.1. – М., 1976. – С. 186.

гивает людей друг к другу, формирует их **абстрактно-всеобщее равенство**, определяемое общепринятыми нормами жизни и выражаемое в феноменах *любви, дружбы, уважения, братства, толерантности, согласованности, солидарности, сплоченности*. Вторая – отталкивает людей друг от друга, формирует их **абстрактно-всеобщую свободу**, снимающую все нормативные ограничения и выражающуюся в феноменах *соперничества, насилия, вражды, ненависти, агрессивности, преобладания, господства*. Обе **абстрактно-всеобщие тенденции** потенциально присутствуют и экзистенциально проходят сквозь конкретную повседневную жизнь каждого человека и сквозь историю всего человечества. Более того, они выражают два полюса, составляющих один из внутренних источников движения всей социальной реальности. Грубо говоря, здесь напрашивается метафорический образ «*социальной механики*», с помощью которой можно проектировать абстрактные схемы конструирования вполне конкретных моделей социальной реальности. Так, исходя из принципа права, можно обосновать как первичность равенства в связи с тем, что люди равны в своих правах на выбор форм свободы, так и первичность свободы – в связи с тем, что люди свободны в своих правах на выбор форм равенства.

В социальной жизни людей по разным причинам возникают как симпатии, так и антипатии, – как дружеские, так и неприятельские отношения, которые своеобразно влияют на восприятие жизни и формирование истинной картины мира. В возвышенном духовном смысле дружба функционирует как особый механизм социально-символического собирания людей, их объединения, «**соборности**», а вражда – как механизм социально-символического разделения, расхождения, «**разборности**». Не случайно в этимологии слова «*вражда*» подразумевается однокоренное значение для людей, идущих врозь, в разные стороны.

Как же соотносятся дружба и вражда с истиной? Почему в одних сферах человеческих отношений дружба гармонично сочетается с истиной, взаимно усиливая общий, социальный потенциал человечности, а в других отноше-

ях людей истина наращивает потенциал противостояния и вражды, способный опрокинуть все ранее достигнутое, чтобы затем начать новые поиски в обретении утраченной человечности как внутренней гармонии человеческого бытия?

Дружба и вражда в процессе осознания человечности соотносятся в таком же непостижимом порядке как соотносятся душа и тело, небо и земля. Поэтому феноменологический горизонт проблемы является необъятным, пока угол восприятия проблемы находится внутри данной проблемы. Чтобы объять весь горизонт, мы должны выйти из этой проблемы, рассмотреть ее каузальные основания и аксиологические перспективы. Позитивный выход означает решение поставленной проблемы, ведущий нас к полноценному обретению новых форм человечности. Негативный выход – это осмысление данной проблемы в русле ее диаметрально противоположного основания, т.е. решение проблемы исходя «от противного», исходя из бесчеловечности, в окружении которой и вопреки которой разворачивается весь ход истории. Оба решения предлагают свои пути выхода из проблемы. Поэтому свобода выбора всегда открыта перед каждым человеком. Право на свободный выбор становится неотъемлемым атрибутом реализации человеком своей человечности.

Любая социально-историческая система имеет свой предельно допустимый интервал возможностей и условий освоения практически неисчерпаемого **потенциала человечности**, т.е. такую совокупность взаимозависимых форм позитивной самореализации человека, которая в тех или иных социально-исторических условиях может существовать, а затем превращаться в своеобразные «рудименты истории». По сути, это становится выражением окончательной гибели той социальной системы, которую уже миновал очередной генеалогический виток развития человечности. Новая социально-историческая система возникает либо из недр и обломков старой, либо вопреки, вне и независимо от старой системы. Потенциал человечности в каждой социально-исторической системе определяется мерой соответствия

и величиной соизмеримости таких инвариантных начал как **равенство** и **свобода**. В идеальном смысле равными людьми могут быть только люди, дружелюбные в отношении друг друга, культивирующие толерантность как образ жизни. Полноту свободы же обретают только сильные личности, способные вырваться из повседневной рутины суетного бытия. Равенство получает свое наиболее адекватное, корреляционное выражение в отношениях дружелюбия между людьми, а свобода в конечном счете утверждается на основе усилий, направленных на личностное обретение истины. Свобода никогда не дается человеку без каких-либо усилий с его стороны. Свобода не может быть подарком судьбы; она никогда не обретается только формально, бессодержательно, в пустую, сама по себе, в готовом виде, или даром; она всегда требует каждодневных, действенных внутренних, волевых усилий.

Таким образом, человеческое бытие, утверждаемое в своей человечности, всегда выражается в виде сущего, которое может не только *быть* самим собой, но и *иметь* самого себя. Возможность *быть* собой дает человеку ощущение равенства с другими сингулярными формами человеческого бытия. Возможность *иметь* себя, распоряжаться своими действиями открывает человеку ощущение свободы. Действительно, «в своих практических делах мы не можем вести себя так, как если бы требования духа исходили не от нас самих. Действие — оно плоть от плоти нашего мышления. Действовать не значит трепать нервы, играть бицепсами, демонстрируя их силу. Действовать — значит управлять и создавать новое. Разве имеет человеческий смысл бесплодное действие, когда человек, чтобы избежать давления прошлого и будущего, пускается фантазировать по поводу того, что могло бы быть? Столь же бесчеловечным является тираническое действие, которое сковывает любое волевое решение с помощью застывших формул и таким образом насильно подчиняет его себе. Первое является отклонением от требований свободы, второе — от требований истины»⁹⁴.

⁹⁴ Мунье Э. Персоналистская и общностная революция // Манифест персонализма: Пер. с фр. / Вступит. ст. И. С. Вдовиной. — М.: Республика, 1999. — С.33

Как же соотносятся дружба и истина? Почему вообще может возникать ситуация «насилия» над истиной в зависимости от дружественных или враждебных отношений между людьми? Почему дружба всегда претендует на то, чтобы *иметь* истину, обладать ею, но *быть* самой истиной или *стать* ею в подлинном смысле она никак не может? Чтобы выяснить этот парадокс, оправдывающий «*мнимое право лгать из человеколюбия*»⁹⁵, необходимо рассмотреть целый ряд поясняющих обстоятельств, суть которых непосредственно связана с сингулярной феноменальностью «*другого*». Генеалогическая картина преобладания феномена дружбы над феноменом истины позволит увидеть общий контур «*силового поля*», в котором реализуется данное «*усилие*» над собой или «*насилие*» над «*другим*».

В деятельностном аспекте можно обозначить единое, общеродовое человеческое тело, которое в ходе наполнения его различных форм деятельности символическими смыслами и значениями, перестает быть фетишем и реализует свою протяженность благодаря феноменальности «*другого*», овеществляемой в отношениях дружбы. Общечеловеческая душа пророждается в форму социальной реальности и вообще может существовать в качестве бытия только благодаря феноменальности «*другого*», где постоянно и воспроизводится ее самопорождающаяся суть. Социальная реальность оживает как общий организм тогда, когда общечеловеческое тело (родовое тело племени) соединяется с общечеловеческой душой (родовая «*мифотворящаяся*» душа племени).

Стягивание и растягивание отношений между людьми не только позволяет конструировать пространство социальной реальности, порождая очень важные плоды, но приводит и к негативным деформациям, как бы впустую истощающим энергию «*вечного двигателя*», т.е. неизбежную «*энергию*» человеческой сущности. Конечный результат вражды ведет к социально-элитаристской «*механике*» необходимого и неизбежного разделения людей.

⁹⁵ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Трактаты и письма. — М., 1980.

В архаичном обществе происходит разделение на рабов и господ. В современном обществе это разделение получает более опосредованное проявление, но результат здесь тот же, - есть победитель, и есть побежденный.

Ответом истины на такое разделение людей является актуализация среди них **проблемы свободы** как раба от господина, или побежденного – от победителя (очеловечивание свободы), так и господина - от раба, или победителя – от плодов своей победы (расчеловечивание свободы).

До тех пор, пока истина не реализовала себя в социальной реальности в качестве способа объективного преодоления такого принудительного разделения людей на рабов и господ, она будет выступать как трансцендентная необходимость свободы именно там и тогда, где и когда принудительное разделение людей возникает и существует. Феномен свободы существует в данном смысле как трансцендентное выражение в бытии самого факта «насилия» над истиной, помимо которого социальная реальность возникнуть и осуществиться так просто не может. Снятие той негативности, которую порождает социальная «механика» разделения людей (вплоть до их прямой вражды), осуществляется только благодаря обретению и последующему воплощению истины. Только истинная картина положения дел может актуализировать интенцию свободы, снимающей негативный плод насильственного разделения людей, ведущего их к неравенству.

Точно так же и конечный результат дружбы ведет к социально-эгалитаристской «механике» уравнивания людей, превращающего каждого отдельного человека в часть социально-совокупной общности, где «Я» самоотождествляется и идентифицируется в совокупном «Мы» (эту ситуацию прекрасно чувствуют, например, подростки: одинокий подросток обычно ведет себя как ангел, а группа подростков, предоставленных самим себе - ну, просто, свора чертей.) Это, в свою очередь, заставляет истину актуализироваться в обратном направлении, т.е. инициировать среди людей **проблему равенства**, которого на самом деле в самих людях нет, ибо это равенство изначально возникало как воображаемое, т.е. вопреки истине бытия. В утвер-

ждении своего равенства с другими людьми, человек, приобретая друзей (общников, единомышленников, сотрудников), вынужден, ограничив себя, расстаться с целым рядом других своих возможностей, в которых заключена широкая палитра его уникальных признаков, его неотъемлемое право на свою специфическую индивидуальность, в ущерб социально-групповой индивидуальности, одинаковой для «массового человека» как члена данного сообщества. Это проявляется в том, что свобода и равенство (как особые источники человечности) различным образом отделяют человеческое от бесчеловечного. Если для свободы человечность открывается через право на суверенный выбор чего-либо из того, что есть, то для равенства человечность реализуется через право на общий поиск и обретение того, чего нет.

Хотя друзья и определяются через условную взаимную тождественность отношения каждого из них к другому как к самому себе, тем не менее, это не снимает с самих друзей той совокупности отличий, которая характерна каждому из них. Суверенное «Я» феноменально уравниваемое с «Мы» **очеловечивает** социально-партнерские отношения их равенства, а «Мы» уравниваемое с «Я» **расчеловечивает** это равенство, возвращает ему исконный социальный статус и делает его преодолевающим и снимающим себя. В данном случае «Мы» становится не только трансцендентным источником человечности для каждого обособленного, суверенного «Я», но и ее имманентным критерием, выступающим в качестве категорического императива. Каждое отдельное «Я», включаясь тем или иным образом в партнерское, совокупное «Мы», обнаруживает феноменальность субъективных положений человека в виде его исповедальности (в религиозной философии), «описания» (у М.Хайдеггера), «децентрации» (в структурализме), «деконструкции» (в постструктурализме) и этот список всегда будет открытым и непрестанно модифицируемым.

Таким образом, социальная «механика» принудительного уравнивания людей, возникающего в ходе их дружбы, порождает негативность иного рода, где человек поставлен перед необходимостью проблематизировать свое

равенство с другими. Но это открытие человек делает лишь благодаря последующему обретению отчужденной им истины, над которой он сам же совершил имманентное насилие, вступив в отношения равенства с другими людьми. До тех пор, пока истина принудительного равенства не открыта, и отношения господствующего равенства в отношениях людей не преодолены, эта истина в сознании человека испытывает имманентное насилие со стороны дружбы. Здесь, воистину, дружба становится дороже самой истины. Этот парадокс стоит гораздо большего внимания, чем мы себе можем представить.

Итак, один из корней, питающих проблему свободы и равенства, проистрастает из феноменальности «другого». Дружба и вражда открывают перед человеком противоположные пути самоотчуждения. Но это открытие происходит, как это ни парадоксально, вопреки истине, т.е. в ходе имманентно оправданного насилия над истиной.

В феноменальности «другого», взятого в качестве «чужого», человек, открыл для себя проблему отчуждения, из которой сформировался соответствующий социальный механизм, вызывающий множество других дочерних от него проблем в понимании социальной реальности. Так, особый интерес в понимании критериев человечности вызывает проблема совести как своеобразной социальной формы отчуждения отчуждения. Здесь имманентное самоотчуждение манифестируется трансцендентным отчуждением. Совесть актуализируется как человеческое переживание не в каждом случае, который, казалось бы, должен был ее инициировать. Реализация совести зависит от способности человека воспроизводить в себе устойчивое бытие истины. Если это бытие истины связано с намерением исказить свое феноменальное бытие настолько, что от этого причиняется имманентное страдание другому человеку, то ответом на такое страдание другого является переживаемая человеком совесть. Совесть как имманентный результат двойного самоотчуждения осуществляет корректировку целенаправленных ориентаций в дальнейшем поведении человека в отношении к другому человеку как внешнему продолжению самого себя.

Человеческое отчуждение порождает в социальной реальности свой особый способ бытия - отчужденное бытие, связанное не только с уникальными трансформациями человечности, но и с феноменальными переходами человека к запредельным для него формам бытия, к формам бесчеловечного существования людей, подрывающим структурную целостность самой сущности человека.

Для постановки и осмысления горизонта проблемы насилия дружбы над истиной здесь можно обозначить три ключевых пункта. Первый пункт в тезисном виде сформулировал Аристотель: *«Платон мне друг, но истина дороже»*. Вторым пунктом в качестве антитезиса можно привести из фольклора кавказской народной мудрости: *«Друга, кунака и гостя цени больше, чем себя»*. Синтезом в решении данной проблемы будет результат поиска причин насилия дружбы над истиной, а в конечном счете и обретение такого идеала человечности, который удовлетворил бы справедливым требованиям в развитии человека и общественного прогресса в целом.

Рассматривая границы данной проблемной области можно обозначить ряд ключевых вопросов. Кто и в каком отношении здесь прав - Аристотель, представляющий метафизически культивированную мудрость философского духа, или же права естественная народная мудрость, почерпнутая из природных глубин естественного социального бытия и возвращенная на основе генеалогического опыта жизни?

Для выработки исходных представлений заметный результат дает метод герменевтической интроспекции, который часто используется в философском поиске решения самых разных проблем. Здесь, прежде всего, спрашивается: что я ценю выше - истину или дружбу? Ясно, что как дружба, так и истина являются общепризнанными атрибутами для человеческого существования. Их функциональная асимметричность служит мощным источником, питающим «древо» человеческих отношений. Дружба предполагает мое внешнее бытие (порою, инобытие) в другом человеке, а истина, прежде все-

го, требует моего соответствия самому себе (самобытие), если это «*моя*» истина, а не истина другого человека.

Истиной нельзя владеть как вещью, «ибо истина не есть владение, право на которое предоставляется одному и отнимается у другого»⁹⁶. Вместе с тем, вполне очевиден и тот факт, что человек не стал бы человеком, если он не постигал истину, не думал о ее присвоении и применении в жизни. Антропологическая и социальная природа истины состоит не в том, что ее можно иметь, а в том, что с ней можно быть: истина – это со-бытие, в котором изначально притаилось небытие. Различные формы и способы овладения истиной стали возможными не через истину бытия, а через бытие истины. *Истина* бытия всегда одна и та же, и в этом гностическом смысле она не доступна овладению. *Бытие* же данной истины может получать вполне различные формы и способы присвоения человеком, вплоть до полного отождествления себя с истиной. Поэтому человек способен, если не обладать самой истиной, то открывать для нее свое бытие, присваивать бытие истины, открываемое им в таком виде, как он его в себе полагает, воспринимает и понимает. Если я не присвоил некую истину, т.е. не открыл для нее свое бытие, то это еще вовсе не означает, что для данной истины нет никакого бытия. Во-первых, у нее, по-своему, всегда имеется то объективное бытие, которое возникает из отражения реального положения вещей, а во-вторых, эта истина всегда может быть свободно присвоенной любым другим человеком, имеющим к ней свое отношение. Поэтому, одно бытие истины может кончаться или продолжаться там, где начинается другое бытие этой же истины, полагемое другим человеком. Такое положение свидетельствует о том, что постигаемый человеком смысл вещей *может отнимать* бытие у истины и присваивать последнюю в форме собственного (человеческого) бытия, но это всегда чревато отрывом истины от собственного (гностического) бытия.

⁹⁶ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Трактаты и письма. – М., 1980. – С.296.

Если другой человек мне друг, для которого мое полагание истины не безразлично, то он может принимать мою форму бытия истины как свою. Таким образом, истина в процессе моего отношения к другому человеку может получать особое экзистенциальное воплощение в социальной реальности. Если постигнутое бытие истины начинает усваивать критически нарастающая масса людей, то перед таким социальным образом истины сначала раскрываются генеалогические врата в историю, а затем и исторические врата в вечность.

Дружба, в отличие от истины, всегда делает человеческую жизнь исторически брэнной феноменальностью. Эта феноменальность получает самые различные преломления, определяющие содержательность, устойчивость, изменчивость и другие значения дружбы; - «мы прикованы к людям различными цепями: родства, гордости, боязни, надежды, корысти, нужды, ненависти, удивления»⁹⁷. Поэтому, разглядывая загадочные очертания дружбы в отношениях между людьми, здесь можно долго удивляться и, наконец, прямо сказать словами Ф.Ницше: «Нет ничего более непонятного, как то, каким образом среди людей могло возникнуть честное и чистое стремление к истине»⁹⁸. Люди действительно с необходимостью совершают намеренное искажение истины. Они, порою, по разным причинам, оказываются вынужденными воплощать свое «мнимое право лгать из человеколюбия»⁹⁹. Таким образом, столкновение разных гуманистических ценностей может принуждать человека к утверждению форм бытия, столь же далеких от истины, как если бы этими ценностями никто не руководствовался. И впрямь, «бывает невинность во лжи, и она служит признаком сильной веры в какую-нибудь вещь»¹⁰⁰. Действия, уподобляемые фанатизму могут происходить и

⁹⁷ Эмерсон Р. Нравственная философия. – Мн.: Харвест, – М.: АСТ, 2001. – С. 125.

⁹⁸ Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // О пользе и вреде истории для жизни. – Мн., 2003. – С. 357-358.

⁹⁹ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Трактаты и письма. – М., 1980. – С. 292-297.

¹⁰⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – Мн.: ООО Попури, 1997. – С. 132.

происходят с такой же неотвратимой силой, которая стихийно выплескивается из инстинктивных животных влечений.

В общей картине этого конфликта между дружбой и истиной можно обозначить три ключевых фрагмента, которые разворачиваются как в микро-истории отдельного человека, так и в макро-истории народа. Сначала дружба в отношении к истине реализуется в форме предвосхищения, в котором выражается пародия на истину со стороны содружественного бытия людей. Затем дружба ведет к расщеплению истины на такие элементы, множество которых манипуляционно выражало бы для данного содружества людей идентичный и адекватный образ истины, с которым все могут иметь общее дело. И, наконец, дружба усваивает, «переваривает» в себе весь метафизический смысл истины, – если она смогла расщепить эту истину. В противном случае происходит банальное отчуждение той истины, которая не легла на алтарь во имя дружбы. Ведь истина как таковая в своем метафизическом бытии всегда синкретична, неделима. Она не может состоять и составляться из частей, ибо любая часть истины – это заведомое заблуждение. Это становится особенно ясным в том случае, когда истина несет угрозу дружественным отношениям между людьми. Здесь можно увидеть один из подходов в понимании того, почему одни народы достойны той религии, которая им всем, вроде бы, дана свыше, а другие – нет. Почему вообще человечеству приходится, вступая в то или иное религиозное содружество, выбирать между ядовитой истиной и сладким предубеждением, полным «здоровых иллюзий, которые человечество использует как защиту»¹⁰¹?

В своем существовании среди людей человек обнаруживает две крайние позиции, конфронтация которых ставит его перед необходимостью не столько выбора одной из них, сколько согласования, сочетания, определения меры соответствия друг другу. Поэтому, чтобы позитивно реализовать свой человеческий статус, человек должен превратить другого в друга, т.е. в «ближнего

¹⁰¹ Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Альманах «Ступени», № 1 (11). – СПб., 2000. – С.113.

своего». Взгляд человека на истинное положение дел может не только совпадать, но и различаться от взгляда другого человека. В таком случае «другой» для каждого из нас может превращается из индифферентного – либо в своего, либо в чужого, т.е. становится либо другом, либо врагом. Человек, очеловечиваясь в социальной реальности, всегда встает перед необходимостью преодоления индифферентности, обезличенности *«другого»*. Для чего я живу – «для того, чтобы изучать мысли себе подобных и высказывать свои собственные, или для того, чтобы слепо подчинять свои мысли мыслям других людей? Если я должен полагаться на самого себя, чтобы понять, что я есть, где я есть и чем я могу стать; если для меня важно это знать и я должен это исследовать, то что может быть несправедливее, чем мешать мне исполнить то, что требует от меня мой долг и мои интересы?»¹⁰²

Частые совпадения взглядов возрождают и усиливают старую дружбу изнутри, а различие взглядов либо трансформирует и обновляет прежнюю дружбу, либо разрушает ее вовсе. Подчинение своих взглядов взглядам другого человека имеет генеалогическое оправдание не только в отношении ученика к своему учителю, но и в отношении раба к своему господину, побежденного – к победителю. Но это генеалогическое оправдание не может иметь оправдания в истории. Здесь, конечно же, разные формы оправдания, ибо они, как таковые, показывают независимость возможностей в обретении самого себя от условий справедливого выбора. История, в отличие от генеалогии, не прощает конформизма, но и она (история) оставляет человеку не лучший выбор. Отказ от конформизма, актуализируемый в историческом бытии человека, чреват другой опасностью, открывающейся перед человеком – нигилизмом, который история может хоть как-то оправдать. Взгляды одного могут лишь генеалогически трансформироваться во взгляды другого, даже если это перспективно скорректированное согласие во взглядах обнаруживается в дальнейшей ретроспективе как достаточно далекое от истины.

¹⁰² Ламетри Ж.О. Опыт о свободе высказывания мнений // Соч. / Общ. ред., предисл. и примеч. В.М. Богуславского. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1983. – С. 300

Специфика дружбы как социально-исторического феномена в том и состоит, что она способна проявляться в качестве такого механизма, в котором совмещаются разрозненные практические усилия людей в русле общего социального действия, устраняющего своим фактом несовершенство персонифицированной и суверенной натуры отдельного человека. Совмещая эти усилия, дружба порождает не только «фетиш» общечеловеческого, общественного тела, но и «фетиш» относительной истины, которая бесконечно приближает нас к самой истине, но так и не погружает в ее объятия.

Человек по своей сущности не только существует, но и мыслит свое существование, что, в свою очередь, открывает ему возможность особого отношения к себе как к предмету своего существования. Это мыслимое человеком *«самоосуществляемое существование»* постоянно сопоставляется, соизмеряется, сравнивается с существованием «другого» человека, в котором человек объективирует свою социальную реальность. Если в данном отношении к своему существованию человек руководствуется не своей сущностью, а складывающимися обстоятельствами жизни, то его мысли вызывают в нем лишь сомнение, от которого никуда не уйти, кроме как к спасительному для данного случая нигилизму. Если же человек исходит из своей сущности и полагается на самого себя, то его мысли формируют мнение, полагаемое в качестве личностного обретения истины. Когда человек обретает истину в себе и себя в истине, то наступает прозрение, подобное тому, которое позволило Христу сказать *«Я и есть истина»*.

Если я ценю истину и считаю ее одной и единственной (ибо «другой» она быть не может), то я ценю ее в себе, в своем бытии. Изначальная ценность истины вырастает из моего соответствия самому себе, которое я, как и каждый другой, пытаюсь обрести. Следовательно, в антропологическом смысле истина может трактоваться в качестве гностического отношения к частному случаю моего «Я», моей самости. Тем самым открывается важная для социально-исторического существования людей возможность дробления истины на множество ее слагаемых. Эта возможность реализуется благодаря тому,

что «моя» истина вступает в конвенциональное, согласованное отношение с истиной друга, открывающего фактом своей дружбы возможность для моего инобытия и продолжающего в себе мое внешнее, социально овеществленное бытие.

Классическая, античная ментальность философии Аристотеля является той базисной платформой, под которую уже больше не может без ущерба для себя заглянуть современный цивилизованный интеллект. Поэтому можно с большими издержками и в рамках гипотетической редукции представить такое положение, что Аристотель философскими тропами незаметно подкрадывался к необходимости духовного отчуждения того, что с традиционной щедростью давал людям мифологизированный опыт народной мудрости. Этот витальный опыт возносил дружбу превыше всего и ставил отношения людей в такую плоскость, где разделение между истиной и ложью пока еще не имело особого значения. Дружба всецело определялась опытом народной мудрости, пока еще не вкусившей «яблоко познания» вечной истины.

Античная жизнь людей воспринимала дружбу превыше истины. Опыт народной мудрости всегда приучал людей к тому, что дружба является приоритетным условием, определяющим простейший порядок жизни близких друг к другу людей. Тем не менее, философская воля к истине неудержимо влечет Аристотеля от *«физического»* истолкования норм жизни к их *«метафизическому»* истолкованию в пользу истины. Так происходит скачек, вырывающий человека из цепких объятий дружбы и погружающий его в прозрачное свечение истины. Здесь совершается переход из социально-этического в эйдетическое, т.е. по ту сторону дружбы, туда, где истина вдруг теряет робость и обретает волю. Она здесь не терпит никакого насилия над собой. Дружба же теряет свое бывшее величие и друг становится индифферентным, определяется просто как *«другой»*.

Своей метафорой *«Платон мне друг, но истина дороже»* Аристотель не только сформулировал одну из величайших философских проблем, но и экс-

промтом показал ее молниеносное решение, которое всегда, когда о нем думаешь, поднимает в душе особую мистическую волну, смутно сочетающую витальный протест с одухотворяющим восхищением.

В русле софистических размышлений проблема соотношения феноменов дружбы и истины выглядит в качестве одного из наиболее важных аспектов изучения связей между социально-этическим и эйдетическим началом бытия. Если в мифологической форме эти области знания синкретически сливаются в одно целое, то уже в философии древнего мира начинается их разделение и обособленное, самостоятельное становление, достигающее антиномического противостояния таких феноменов как дружба и истина.

Сравнивая друг друга, люди обнаруживают полярность симпатий и антипатий, с которой нельзя не считаться. Ведь даже внутри себя человек разделяет то свое, что ему нравится, от того, что ему чуждо. Первой формой постижения человечности в такой эмоционально окрашенной ситуации была мифология, которая вплотную попыталась приблизиться к проблемам душевно-телесной специфики человеческого бытия. Поэтому в ходе анализа мифологического аспекта этой проблемы приоритетную роль обнаруживает социально-этическая сторона, которая своеобразно предопределяет феноменальность содержания и формы проявления не только дружбы, но и истины. Вторая форма постижения человечности – религия, которая возникала не иначе как в виде особого социального механизма по одухотворению человеческой жизни, как механизма по идеализированному нормированию способов человеческой жизни, как механизма по обретению ценностного статуса жизни.

Дружба как один из фундаментальных базисов человечности, исторически возникает и функционирует в качестве естественного социального механизма, предназначенного для реализации родового начала, для внешнего и овеществленного продолжения людей одного в другом, равно как и последнего в первом. Здесь скрывается одна из самых загадочных проблем челове-

ности, в которой своеобразно полагаемое овнешнение, опредмечивание людей по одним формам связей и отношений сочетается с их взаимным самоотчуждением и отвержением по другим формам. Такое разделение объективно полагается социальным разнообразием человеческого бытия и является определяющим, естественным и необходимым для поиска и установления общей гармонии всего сообщества, и лишь в последующем развитии социального опыта оно начинает культивироваться и покидать естественную почву.

Каждый человек, сполна испытавший на себе чудеса дружбы, воспринимает достоинства друга как часть своих достоинств, в то время как недостатки друга считаются чуждыми и отверженными. Действительно, опыт жизни показывает, что «достоинства другого человека оказывают влияние на наши собственные: нам кажется, что их становится больше по мере того, как возрастают достоинства этого человека, и они убывают по мере уменьшения его достоинств. Наше тщеславие, сопоставляя наши свойства со свойствами других людей, без труда заставляет нас закрывать глаза на собственные недостатки и признавать за собой только хорошие качества»¹⁰³.

Тем не менее, каким бы образом мифологически люди ни воспринимали друг друга, между ними встает извечный вопрос – «что есть истина?». Если это творение человеческого существа, то права народная мудрость, требующая считать истину средством человеческого самоутверждения дружбы и добра. Если же истина - это высшая духовная субстанция, из которой проецируется идеальное тождество мышления и бытия, если истина является причиной для самой себя и творцом, одухотворяющим собой все формы бытия, то прав Аристотель.

Но перед обликом столь величественной истины и жизнь любого человека, в конечном счете, тоже бесценна. Доказательством столь великой соизмеримости могут служить многие исторические факты самопожертвования.

¹⁰³ Ламетри Ж.О. Опыт о свободе высказывания мнений // Соч. / Общ. ред., предисл. и примеч. В.М. Богуславского. – 2 изд. – М.: Мысль, 1983. – С. 298

Истинная мудрость Сократа, истинная вера Христа и истинная идея Дж. Бруно, показывают примеры того, как духовная агрессивность в своем результате оборачивается витальной жертвенностью.

Галилео Галилей совершенно иначе воспринимает аналогичный удар судьбы. В лице Галилея наука переживает тот самый перелом, который религия пережила гораздо раньше. Этот перелом связан с переходом от жертвоприношения к служению. Галилей не жертвует собой как Бруно, а скромно продолжает свое служение науке, оставаясь верным самому себе как ученому. Эстафету подлинного служения науке подхватывают И.Ньютон, Ч.Дарвин, А.Эйнштейн, жизнь которых сполна отдана науке. Ведь истина для иррациональных сил естественного бытия особого значения не имеет, да и попросту не существует вовсе. Тем самым, невольно ставится под сомнение вульгарно-эпистемологический смысл базисного принципа античности – принципа тождества бытия и мышления.

Истина всегда одна, но видят ее люди по-разному. Поэтому, каждый раз, вновь и вновь, из глубин природного бытия доносится непоколебимый гул древней мифологемы. Теперь он озвучивается устами И. Гете:

*«Теория, мой друг, суха,
но зеленеет жизни древо»¹⁰⁴.*

Мудрость своих мыслей великий Гёте черпает из обильного источника – народных легенд и сказаний. И все же здесь необходимо обозначить четкую смысловую дистанцию между вечностью метафизического бытия, в которой обитает абсолютная истина, и брэнностью физического (природного) бытия, в которой живет общечеловеческое тело, созерцающее эту истину, пусть даже в виде народной мудрости. Так, на фоне биологической реальности почти невозможно разглядеть происхождение социальной реальности, если наперед неизвестно то, что она собой представляет. В таком положении рефлексия выручает воображаемая иллюзия (ложь), т.е. как бы некое видение той тени,

¹⁰⁴ Гете И. В. Фауст. Трагедия // Собр. соч. В 10-ти томах. Т.2. – М., 1976. – С. 72.

которую в свете своей истины социальная реальность бросает на реальность биологическую. Абсолютная истина далека и непостижима для человеческих отношений, а ложь, порою, настолько близка, что служит более распространенным способом приближения к истине. Ведь, все-таки, богам ложь по существу бесполезна, людям же она полезна в качестве лечебного средства, используемого врачами, а несведущие люди не должны к нему прикасаться¹⁰⁵. Божественной абсолютной истине ложь не нужна, поскольку в ней итак различается все различимое. Человек же, не обладая всей полнотой бытия, не может постигать истину. В ходе постижения истины он обречен находиться между *человекомерностью* своего конструируемого бытия и *закономерностью* собственного естества. Он обречен постигать непрерывную истину через ее прерывность, передвигаясь «с ноги на ногу», - переваливая свою жизнь от бытия человечности к человечности бытия и обратно. В такой «непрерывно-прерывистой» траектории движения истины предыдущий шаг всегда выглядит как преодоленный и ложный для последующего, а знание в целом получает кумулятивное очертание и переходит от менее полного к более полному.

Здесь надо исходить из того, что существует множество форм, средств и способов постижения и применения истины. Истину можно знать или не знать, в нее можно верить или не верить, ее можно понимать или не понимать, - ценить или не ценить. Наряду с объективно-содержательной бесконечностью и объективно-рефлексивной неисчерпаемостью истины можно говорить и о ее субъективной бесконечности, которая исторически транслируется и ретранслируется от одних людей, народов и эпох к другим.

Простейший синтетический образ познания человечности можно обнаружить в переходах между дружбой и истиной. Он смутно проглядывается где-то в промежутке между противоборствующими идеями, сформулированными Ф. Ницше и Ж. Кондорсе. В них можно увидеть встречное движение, высе-

¹⁰⁵ См. Платон. Государство. Книга 3 // Собр. соч. в 4 т. – М., 1990.

кающее друг из друга общую искру, внезапно озаряющую собой неуловимый облик человечности. Идея Ф. Ницше ориентирует развитие мыслей от оптимизма к пессимизму, а идея Ж. Кондорсе - наоборот. Но обе они, как видно, пытаются схватить ускользающий облик человечности.

Ф. Ницше утверждает следующее: «Друг, все, что ты любил, разочаровало тебя: разочарование стало вконец твоей привычкой, и твоя последняя любовь, которую ты называешь любовью к «истине», есть, должно быть, как раз любовь - к разочарованию».¹⁰⁶

Второе высказывание – Кондорсе Ж. А.: «Душа философа с утешением отдыхает на немногих предметах, но зрелище тупоумия, рабства, сумасбродства, варварства еще чаще ее удручает, и друг человечества может вкусить удовольствие без помех, только предаваясь сладким надеждам на будущее»¹⁰⁷. Кондорсе считал, что развитие истинных знаний будет способствовать не только покорению природы, но и вообще достижению полного счастья людей, обретению человечности через дружбу, самосовершенствование, взаимную справедливость. В таком понимании прогресс человечества обусловлен движением от истины к дружбе.

Суждение же Ф. Ницше прямо направлено упреком против судьбы, уготованной Аристотелю, и это не формальный упрек против утраченной дружбы, а упрек против участи ученика, вознесенного судьбой над своим учителем - отцом платонической любви к миру. Ведь Платон в своей Академии учил учеников постигать мир через одухотворенную, «платоническую» любовь, в которой философствующая душа созидает гармонию своего бытия в мире. Неодухотворенная, «животная» любовь не требует от души каких-либо усилий и необузданно влечет душу к тупоумию, рабству и сумасбродству. Именно такая платоническая логика любви выводит Аристотеля из фрустра-

¹⁰⁶ Ницше Ф. Злая мудрость. Афоризмы и изречения // Сочинения. – М., 1990. Т. 1.

¹⁰⁷ Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума//Философия истории: Ан-тология. – М., 1995. – С.45.

ции и твердо ставит его перед парадоксальным выбором между дружбой и истиной. С одной стороны перед Аристотелем встает этическое предвкушение дружеской привязанности и приверженности к учителю, бескорыстно открывающему перед учеником свой образ *«истинных»* философских знаний, а с другой стороны – сама величественная *истина*, эйдетически возвышающаяся как над учителем, так и над учеником. Это сопоставление порождает факт отвержения тех знаний, которые теперь стали ступенью для нового восхождения и овеществления истины.

В ходе такого смыслового разделения проглядывается скрытность и не постижимость истины, усугубляющая внутренний разлом устаревающего **облика человечности**, за которым открывается его новое видение, требующее уже иного *размышления и удивления*, питающего самые невообразимые философские чувства.

Первые истоки человечности начинают постигаться уже в античной философии. Как отмечает Э. Гуссерль¹⁰⁸, со времен Сократа человек становится темой как личность, в его специфической человечности, в духовной жизни сообщества. Он включается в объективный мир с удивительной противоречивостью: человеческое принадлежит миру объективных фактов, но как личности Я, люди ставят цели и задачи, располагают традиционными нормами и нормами истины, т. е. вечными нормами.

Платон, воспринявший учение Сократа, встал перед выбором, в котором одна сторона влечет его к отождествлению истины с дружбой, а другая – к разделению их. Что делать Платону – продолжить истину казненного учителя и друга фактом своей самостоятельной философской жизни, или же казненный учитель заблуждается, не владеет истиной и его трагическая смерть лишается своего возвышенного смысла? Платон получает для себя самый трудный и трагический урок в том, что казнь Сократа вдруг незримо пере-

¹⁰⁸ См. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986, — №3.

растает в смиренную готовность к смерти. Ведь Сократ с помощью многочисленных друзей и последователей мог избежать казни, но увы, он предпочитает смерть. Ведь вся жизнь, для Сократа, - это подготовка к смерти. Платон сполна измеряет на себе трагический удар судьбы, обрушившийся на Сократа.

Анализируя жизненную драму Платона, русский философ В.С.Соловьев обращает внимание на две смысловые формы понимания Платоном своего положения – логическую и психологическую. Как же быть Платону? - ставит риторический вопрос В. С. Соловьев. «Из-за трагической смерти Сократа отказать от той самой истины, которой Сократ посвятил свою жизнь — это было бы и логическим противоречием и психологической невозможностью. Логически неизбежна была дилемма: или Сократ действительно был учитель истины, и значит — должно было его слушаться и не убивать себя вопреки его учению; или он не был провозвестником истины, и тогда его смерть, как бы она ни была печальна, теряла свое особое принципиальное и роковое значение, являлась лишь смертью хорошего и замечательного, но заблудившегося, неправого, человека, и здесь не было причины для безвыходного отчаяния; в первом случае самоубийство было бы делом непозволительным, во втором — это был бы поступок без достаточного основания».¹⁰⁹

В психологическом же смысле, - продолжает В. С. Соловьев, - «и факт смерти учителя, и высота нравственного достоинства, обнаруженная им в обстоятельствах этой смерти, должны были до чрезвычайной степени усилить восторженную и благоговейную любовь Платона к умершему, а это не допускало его ни усомниться в истине учения, ни изменить ей малодушным отчаянием. Если не навсегда, то, во всяком случае, на первое время, влияние Сократа умершего должно было еще сильнее, чем влияние живого, действовать на сознательные решения его ученика»¹¹⁰.

¹⁰⁹ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соч. В 2т. Т.2. – М., 1988. – С. 604

¹¹⁰ Там же.

Почти вся античная философия, по крайней мере, до Аристотеля, не разделяла этическое и гностическое начало в человечности. Мудрость Сократа - и по духу, и по букве - отождествляла их, полагая как одно целое, нерасчлененное. Поэтому, формула Сократа *«Я знаю, что ничего не знаю»*, хотя и выглядит на первый взгляд гносеологической, но по своей сути и содержанию - это, скорее всего, этическая формула, демонстрирующая разумный нравственный отказ от интеллектуального превосходства над близкими соучастниками диалога. Да и вся жизнь Сократа - это пример господства нравственного начала над голой умозрительной софистикой. В диалогах Платона («Парменид», «Федон» и др.) Сократ тоже показан через три стадии. Сначала он вступает в прямую схватку с софистикой, затем Сократ учит других истинным нравам, и, наконец, - жертвует собой во имя не «истины вообще», а «нравственной истины», нравственно оправданной истины.

Сократ полагал, что иметь знание о справедливости и быть справедливым означает одно и то же. Этот этико-гносеологический синкретизм античной мудрости оправдывался не только растущим убеждением в тождестве мышления и бытия, но и тем, что добро и истина проистекают из блага, а не из чистых метафизических основ бытия. Таким образом, античность выделяла в центре своего сюжетного внимания очевидную натуралистичность дружбы и любви, а не сокровенную метафизичность истины.

Трагизм античности сосредоточен в противоборстве двух несовместимых гармоний мира. Сократ прививает своим ученикам гармонию социально-этического начала, которому подчиняются все ценности - и добро, и истина, и красота. Он ставит социально-этическую гармонию мира превыше всего. Но за этой социально-этической гармонией произрастает духовно-метафизическая гармония, в которой истина, добро и красота получают иное звучание. Ведь дружелюбие является объективной необходимостью социального бытия, а истина скрывается в недрах разумного сомнения, в одухотворенных зарослях души. Об этой стихийной феноменальности, питающей корни философии, размышляют Ж. Делез и Ф. Гваттари в книге «Что такое

философия?»: «Философия - это искусство формировать, изобретать, изговаривать концепты. ...Концепты нуждаются в концептуальных персонажах, которые способствуют их определению. Одним из таких персонажей является друг; говорят даже, что в нем сказывается греческое происхождение философии - в других цивилизациях были Мудрецы. ...Именно греки окончательно зафиксировали смерть Мудреца и заменили его философами, друзьями мудрости, которые ищут ее, но формально ею не обладают»¹¹¹.

Не мудрец, а философ; не сама мудрость, а любовь и привязанность к мудрости - вот базис античности, из которого затем произрастает вся западная цивилизация. Этот базис утверждает любовь и дружбу в качестве высшей цели существования всего античного уклада человечности. Мудрость и истина на таком фоне воспринимаются в качестве идеального средства в переходе к цивилизованной деятельности.

Сократ, как прирожденный мудрец, примером своей смерти, по приговору суда, демонстрирует страдающую ущербность истины, жертвенно преклоненную перед торжеством дружбы и любви к «безусым юнцам», человечность которых он лелеет и пестует своим примером, - отказываясь от всяческой возможности своего спасения. Внутренний вызов интеллектуального долга перед учениками реализуется у Сократа в моральную агрессивность, повлекшую за собой столь великую витальную жертвенность.

Что же должно быть выше - дружба или истина? Эйдетический взгляд на мир, который открывает Платон, возникает и развивается внутри дискурсивного потенциала его субъективности. Поэтому эйдетическое постижение истины Платоном открывается в виде духовно-дискурсивной акциденции человека. У Аристотеля же истина впервые начинает рассматриваться в аксиотическом облике, в качестве объективной и самодостаточной ценности, порождающей принципы аксиологизма в познании мира. Здесь истина выступает

¹¹¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина. – М.: Институт экспериментальной социологии, – СПб.: Алетейя, 1998. – С.11-12.

как духовная субстанциальность и метафизическая самодостаточность. Аристотель переводит истину из лона атрибутивности познания в лоно познаваемости атрибутов чистого, абсолютного бытия. Он впервые попытался логически объективировать ценностное содержание истины, которое до него, особенно у Платона, имело сколь угодно высокий, но все же субъектно-дискурсивный и, в характерном случае, межсубъектный, диалоговый, порою, диалогичный характер, находящийся в прямой зависимости от социальных связей, дружеских привязанностей, симпатий и антипатий между людьми.

Платон ищет истину в отношениях между людьми. Да и вообще всякое познание, по Платону, - это припоминание того общения души с богом, которое душа человека *«имеет»* до своего вхождения в тело. Платон широко использует для отыскания истины философские диалоги, светские, просветляющие споры, дружеские беседы, рождающие общее, а значит и истинное понимание предмета. Тем самым Платон, подобно своему кумиру Сократу, полагает, что истина существует между разными понятиями («истина рождается в споре»). В отличие от Платона, Аристотель ищет истину не между понятиями, а внутри понятия. Поэтому для обретения истины он проводит бесконечные логические расчленения понятий и инструментально высматривает в них утонченные терминологические значения.

Логически расчленяя понятия и высматривая в них то или иное «сочетание мыслей», Аристотеля, очевидно, проясняет для себя метафизически важный факт того, что истина самой вещи отличается от истины, данной нам при помощи понятия об этой вещи, даже если это понятие сверено с тем, что оно собой выражает, а также с теми, кто и каким образом это понятие использует в познании. Этот факт, с одной стороны, дезориентирует этически предписанный синкретизм античного восприятия мира, а с другой – требует «приучиться к тому, как воспринимать каждый предмет, ибо нелепо в одно и то же время искать и знание, и способ его усвоения»¹¹². Таким образом, данный

¹¹² Аристотель. Метафизика // Соч. в четырех т.т. Т.1. Ред. В.Ф.Асмус. – М.: Мысль, 1976. – С. 98.

факт, с одной стороны, заметно поколебал те философские убеждения, которые опираются на принцип тождества бытия и мышления, а с другой стороны, он позволил открыть *«второе дыхание»* для теологической стадии развития этого принципа. Ведь, «в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине»¹¹³.

Приобретая сначала культовый, а затем и общекультурный статус, превращаясь в безусловную ценность общественного бытия, истина как бы безвозвратно теряет свою чистую метафизическую сущность, которая в ходе прямого столкновения с социальной сущностью совершает великий взаимный переход. Здесь облик социальной сущности, благодаря истине, впервые получает величественные метафизические черты, а идеальная и непорочная сущность вечной истины низвергается до бранных и преходящих конвенционально-релятивистских очертаний.

Но вернемся к взглядам Аристотеля, который привел античность к апогею, к той точке, в которой сразу же оказалась утраченной ее привычно восходящая самодостаточность. Небрежно брошенная фраза о том, что истина дороже дружбы, открыла перед умозрительным взором Аристотеля-энциклопедиста непостижимый ранее факт того, что дружба, благодаря истине, вдруг теряет непосредственно данный физический облик и обретает метафизический смысл. С этого момента социальная овеществленность дружбы, а вместе с ней и человечность в целом, впервые подтягиваются до метафизического статуса истины.

По этому поводу Ж. Делез и Ф. Гваттари в книге «Что такое философия?» продолжают: «Однако между философом и мудрецом различие не просто в степени, словно по некоторой шкале; скорее дело в том, что древний восточный мудрец мыслил фигурами, философ же изобрел концепты и начал мыслить ими. Вся мудрость так сильно изменилась. Поэтому так трудно выяснить, что же значит «друг», даже у греков и особенно у них. Быть может сло-

¹¹³ Там же. – С. 95.

вом «друг» обозначается некая интимность мастерства, как бы вкус мастера к материалу и потенциальная зависимость от него, как у столяра с деревом, - хороший столяр потенциально зависит от дерева, значит, он друг дерева? Это важный вопрос, поскольку в философии под «другом» понимается уже не внешний персонаж, пример или же эмпирическое обстоятельство, но нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности.... Благодаря философии греки решительно изменили положение друга, который оказался соотнесен уже не с иным человеком, а с неким Существом, Объектностью, Целостностью. Он друг Платону, но еще более друг мудрости, истине или концепту»¹¹⁴.

Аристотель, все же, превосходя в чем-то своего учителя, предстал перед выбором между любовью к Платону как учителю, творцу истины и любовью к самой истине как к конечному творению, ставшему вдруг метафизически самодостаточным. Чтобы постигнуть истинную дружбу, Аристотель испытывает дружелюбие истины и предпочитает не самодостаточное бытие человеческой истины, а истину самого человеческого бытия как последнего пристанища платонической любви. Этим выбором он демонстрирует себя достойным наследником и вершителем дела, начатого учителем. Ведь истинным человеческим бытием, по Платону, обладает только идея, которую надо реализовать в своей душе всего лишь при помощи припоминания.

Однако такое превосходство и торжество идеального творения над творцом-автором идеализма становится могучим и неизбежным источником для всего античного «саморазочарования». С внутренним разломом платонической любви, - с ее зачатием истиной, - начинается великое духовное разочарование и в самой истине. С этого пункта берет свое начало нисхождение всего античного бытия. Философский выбор Аристотеля в пользу предустановленной истины самого бытия опрокидывает всю античность, и делает ее настолько хрупкой, что в ней уже можно разглядеть множество возникающих

¹¹⁴ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина – М.: Институт экспериментальной социологии, – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 12-13.

осколков, которые затем широко развоятся самоуверенной поступью средневековой схоластики. Опираясь на Аристотеля, римская философия стала повсеместно культивировать жестокую истину человеческого бытия, а имманентное начало человека сполна получает свое истинное выражение жизни в широком разнообразии кровавых зрелищ.

Чтобы избавиться от ореола античных разочарований нужны особые апологетические усилия, ибо не любовь к истине, а мистическая надежда и религиозная вера более необходимы для философских изысканий средневековой души человечества. Религиозная вера в трансцендентную святость бытия самой истины снимает ранее утвердившийся антагонизм между дружбой и враждой. (Здесь достаточно вспомнить завещанный Христом призыв «возлюбить врагов».) Истина, взятая сама по себе как особый способ трансцендентного бытия, начинает соединять людей под своим знаменем независимо от того, друзья они или враги. Именно надежда в спасении, опирающаяся на веру, а не сама непосредственная любовь становится отправным пунктом зарождающегося раскола человечности на творящее и сотворенное. Творящее начало провозглашается сверхъестественной, трансцендентной обителью человечности, пребывающей в боге как трансцендентном бытии самой истины, а сотворенное получает смысл имманентного мирского содружеского бытия людей. Любое творение человека есть изначальная выдумка, ложь и источник греховной гордыни.

В эпоху Возрождения вновь оказывается востребованной приоритетность дружбы над истиной. Гуманность как культивированное бытие человечности и выражающая эту гуманность особая форма истины в лице гуманизма становятся не только знаменем и символом эпохи, но и утверждением гуманистических элементов в практической повседневности, в образе жизни.

В Новое время человечность (и в частности ее гуманистическая составляющая) вновь «атакована» различными философскими манифестациями человеческой субъективности — сенсуализмом, рационализмом, эмпиризмом, ко-

торые в разных направлениях, но с общим усилием вновь поднимают истину над дружбой. Социальная разобщенность трансцендентного начала рефлексии вновь становится преодолеваемой не иначе, как только благодаря господству истины как единого имманентного императива для всех.

Социальная имманентность человека становится настолько негативной под влиянием многих предустановленных дисциплинарно-нормативных практик и господствующих традиционализмов, что формы социальных связей на уровне ноумена становятся препятствием в дальнейшем развитии общества. Поэтому вновь актуализируется и открывается повсеместная социальная востребованность трансцендентного императива истины. Истина становится трансцендентной силой, которая сдерживает разрыв социальных связей в сфере имманентного бытия.

Глава 3. ИСТОРИЧЕСКОЕ ВОСХОЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ

Социально-исторический филогенез всего человечества условно делится на три формы – дикость, варварство, цивилизацию. В исследовании человечности их можно рассматривать как историческое восхождение от дикой природы человека к его варварскому дому и от последнего к цивилизованному полису (мегаполису) как особым способам и условиям, очеловечивающим и социализирующим жизненное пространство. Подобно тому, как варварство концентрирует, трансформирует и культивирует благоприятные для человека *природные* условия в определенном месте жизненного пространства, именуемого домом, точно так же и цивилизация концентрирует, трансформирует и культивирует *домашние* условия человеческой жизни в определенном месте жизненного пространства, именуемого полисом.

В упрощенном понимании дикость метафорически олицетворяет собой общечеловеческое детство. Варварство представляется как пылкая юность, необузданная в своих возможностях и способностях. Цивилизация соответствует зрелым возможностям и способам человеческого существования, организованным в сложную социо-системную общность.

Важную роль в первоначальном развитии взглядов на проблему дикости, варварства и цивилизации как особых этапов истории сыграли эволюционистские и материалистические идеи А. Фергюссона («Культ деревьев и змей» 1768), Э.Тайлора («Первобытная культура», 1871), Л. Моргана («Древнее общество...», 1877), Ф. Энгельса («Происхождение семьи, частной собственности и государства», 1884), Т. Веблена («Инстинкт квалификации и состояние ремесел», 1914) и др. В дальнейшем происходит критическое осмысление идей социально-исторического эволюционизма, их роли в понимании преемственности и поэтапности исторического развития. Во взглядах Ф.Боаса и его школы эта критика получает настолько угрожающий характер,

что под сомнение попадает сама необходимость использования представлений о дикости, варварстве и цивилизации.

Ф. Боас в ряде своих работ («Антропология в современной жизни», 1929; «Раса, язык и культура», 1940; «Общая антропология», 1944 и др.), опираясь на методологию исторического партикуляризма, идиографизма, релятивизма, способствует размыванию жестких границ между дикостью, варварством и цивилизацией. Настаивая на необходимости целостного рассмотрения каждой отдельной культуры, он считает, что любая отдельная культура имеет свою уникальную историю, в которой не существует разрыва между высшими и низшими формами, и, следовательно, дописьменные культуры настолько же сложны и высокоорганизованы, как и современная европейская культура. Такое понимание способствует развитию идей и взглядов о том, что на любом отрезке истории дикость, варварство и цивилизация могут сочетаться в самых невероятных пропорциях. Так, например, различие внутренних форм варварства, присущих данной цивилизационной системе, от внешних форм варварства, исторически пронизывающих каждую цивилизационную форму, позволяет представить ту сложность, в которой происходило и происходит становление человечности¹¹⁵.

Человечность постоянно сопровождает историческое бытие человека, то, сливаясь с ним в одно целое, то отстраняясь от него, насколько это возможно. Человечность феноменально и экзистенциально осуществляет свой длительный исторический путь восхождения через формы дикости, варварства и цивилизации. Проблема неуловимости позиций возникновения человечности в ходе истории связана с тем, что эти позиции нельзя топографически увязать, обозначить и выразить на хронологическом и локально-ограниченном отрезке истории. Эти позиции уложены не в отрезке, а в бесконечном множестве

¹¹⁵ Подробнее о различении внутреннего и внешнего варварства см., например, *Франк С.Л.* По ту сторону «правого» и «левого». Статьи по социальной философии // *Новый мир*. – М.: Известия, 1990. – С. 216.

дискретных событий человеческой жизни, произвольная череда и чехарда которых может составлять любой отрезок истории.

Дикая человечность всегда имеет четко обозначенный локализованный, очаговый, дискретный характер, распространяемый только на членов своего племени, своей семьи (патернализм), своей нации (национализм), своей родины (патриотизм) и прочего своего, взятого в противопоставлении к другому (иному, чужому и чуждому). В состоянии дикости человечность является жестко детерминированной, стихийной, примитивной, наивной и упрощенной. Дикая человечность признает только своего. Чужой для нее просто не существует. Поэтому она проявляется как определенность, жестко детерминированная внутренними силами природы, что и выражается в виде прямого господства человеческой натуры над культурой.

Варварская человечность обретает черты гибкой, подвижной, самоуравновешивающейся детерминации. Здесь силы натуры и культуры потенциально находятся в неустойчивой, динамичной уравновешенности. Поэтому, другой, даже если он чужой, имеет возможность стать своим, а свой – чужим.

Цивилизованная человечность обладает универсальным, непрерывным, синтетическим характером, охватывающим всех людей вместе и учитывающим специфику каждого в отдельности. Свой, другой и чужой здесь понимаются как одно целое. Цивилизованная человечность имеет универсальную детерминацию, которую формирует преобладание и непосредственное господство культуры над натурой.

В широком историческом аспекте между дикостью, варварством и цивилизацией существуют не только прямые, но и обратные связи, преумножающие в своем взаимодействии силу и мощь био- и психо-социальной природы человечества. Эти связи проявляются, прежде всего, в исторически сквозном характере существования дикости, варварства и цивилизации, элементы и структуры которых можно раскрывать на всех этапах истории, - от древних, первобытных и до современных, новейших форм.

Если в теоретическом представлении исходить из того, что генеалогическое различие между дикостью, варварством и цивилизацией находится в зависимости не от исторических эпох, а от соотношения, складывающегося между силами природы и силами культуры, то такое допущение означает, что дикость, варварство и цивилизация обладают сквозной протяженностью от архаики до модерна, - от древнего до современного человека. Такое допущение позволяет понять, почему цивилизация может существовать не только в современных условиях, но и в античное время, что подтверждается и самой историей. Это же допущение объясняет, что и варварство имеет сквозное историческое бытие, не имеющее строго линейную и однозначную привязанность к определенной эпохе.

3.1. Дикость как развитие человеческого естества

В общих чертах дикость как наиболее близкая к самой природе форма проявления человеческого естества представляет собой специфическую способность человека к самосохранению в естественных условиях жизни. Человеческое естество тем или иным образом витально всегда присутствует в человеке, каким бы диким или цивилизованным он ни был, ибо «стать и быть подлинно человеческим можно лишь будучи и оставаясь в то же самое время животным, которое, как и всякое животное, уничтожается в смерти»¹¹⁶. В этом (витальном) смысле человеческое естество всегда характеризуется особым, синкретическим единством души и тела, имманентно присущим синкретическому единству всей природы. Архаичный дикарь как целостное существо отличается от современного человека, прежде всего, своей непосредственной целостностью, а не той расколотой формой бытия, которая бесчис-

¹¹⁶ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с франц. и послесл. И. Фомина. М.: «Логос», «Прогресс-Традиция», 1998. С.73

ленным множеством опосредованных друг от друга осколков переполняет жизнь современного человека. Именно такой раскол бытия делает цивилизованного человека бесконечно слабым перед лицом природы и бесконечно могущественным позади этого лица, – *«быть вопреки природе»*. Таким образом, преодолевая кое в чём господство природы над собой, человек переставал быть затворником своего бытия и шаг за шагом продвигался к свободе выбора между бытием и небытием своей жизни.

Если дикарь что-то знает, то его знания совпадают с его умениями, то есть с тем, что он может делать и делает, - хочет сказать и говорит. Современный же цивилизованный человек не столь синкретичный, - он знает одно, умеет другое, а делает нечто третье. Дикарь обладает такой саморефлексией, в которой его существование полагается внутренним для среды обитания. В силу этой синкретичности, его мысль является мыслью *«самой»* природы. В состоянии архаичной дикости человек не имел возможности рефлексировать законы своего бытия. В диком состоянии «угол» рефлексивного восприятия настолько мал, а сами способности рефлексии настолько слабы и несовершенны, что рефлексия законов бытия не укладывается в логические фигуры сознательного мышления. В этом смысле, дикость как способ существования человеческого естества существует независимо от того, что человек может знать или не знать о законах своего бытия в мире, или, по выражению И. Канта, действительно *«дикость есть независимость от законов»*¹¹⁷. Поэтому, предельно упрощая суть дикости, можно сказать, что она представляется как предписанное природой, беспроблемное существование человечества, - *«золотой век»*, по Платону, теряющийся в архаичных глубинах прошлого. Однако эта глубина постоянно заполняется не только вероятностными реконструкциями безвозвратно утраченных переживаний минувших поколений, но и примитивной повседневностью современных переживаний как отдельного человека, так и всего человечества.

¹¹⁷ Кант И. О педагогике // Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 446.

В своих внутренних основах человеческое естество является неизменным, циклически повторяющимся из поколения в поколение. Лишь творческое начало открывает перед человеком возможность восходящей, самосовершенствующейся экзистенции. Человеческое естество имеет множество начал (животное, социальное, разумное, деятельное), каждое из которых может актуализироваться как независимо от других, так и опираясь на их возможности. Ни одно из этих начал не может быть сведено к сущности человека в ущерб другим, подобно тому, как этого требует, например, натурализм в отношении познания человека только в ряду живых тварей. То же самое касается и социологизма, и рационализма, и практицизма. Между человеческим естеством и сущностью человека всегда должна просматриваться такая разительная дистанция, которая позволяет человеку существовать помимо сущности и помышлять разные возможности существования, сообразуемые с сущностью. О сложностях этой проблемы размышляет Н.А.Бердяев, который осложняет ее понимание религиозной терминологией. Он пишет: «Человек не только от мира сего, но и от мира иного, не только от необходимости, но и от свободы, не только от природы, но и от Бога. Человек может познавать себя как необходимую часть природы и может быть подавлен этим познанием. Но познание себя частью природного мира есть вторичный фактор человеческого сознания — первично дан себе человек и переживает себя человек как факт внеприродный, внемирный. Человек глубже и первичнее своего психологического и биологического. Человек, всечеловек, носитель абсолютной человечности, пришедший в сознание после обморока своего в природном мире, после падения своего в природную необходимость, сознает свою бесконечную природу, которая не может быть удовлетворена и насыщена временными осуществлениями. И все тленно в жизни человека, все отрицает вечность»¹¹⁸. Позиционное напряжение между тварной бренностью и творческой вечностью не обошло стороной и духовную эволюцию философских

¹¹⁸ Бердяев Н. А. Человек. Микрокосм и макрокосм // Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – С. 23

исканий самой человечности. Так, К. Ясперс прямо утверждает, что его точка зрения «противостоит софистическому стремлению к действительности, к актуальности, защищая поиски вечно истинного, сохраняющегося во все времена и вопреки всем катастрофам. Она противостоит бесчеловечному стремлению во что бы то ни стало соответствовать времени, держаться наизлободневнейшего настоящего — во имя человечности, которая хочет сделать своей единственной точкой отсчета вечное в каждом отдельном человеке»¹¹⁹.

Исходя из этого, можно заключить, что тварная брэнность человеческого естества, взятого в своей природной бесконечности, поразительно сплетена в сложный клубок с творящей вечностью всечеловеческой сущности. Чтобы распутать этот клубок, мало того, чтобы сделать даже невозможное, — отмотать ход истории назад, чтобы разобраться в том, как всё это было, не говоря о том, как это будет. Ведь, человеческий род — не единственная форма естественного бытия. Между вершиной человека как естественного существа и вершиной природы как человеческого существа скрывается не только топографическая идентичность, но и топологическая дистанция, в которой располагаются колоссальные пропасти, ущелья и провалы, непреодолимые даже для самого грубого редукционизма, смело скрадывающего и утонченно скрывающего за собой их неслиянное единство и полное тождество в своей общей сути.

Но человеческое естество, всё же, отличается от нечеловеческого естества прежде всего своими тенденциями к универсализации всего живого и всей жизни. Точно также и естественная бесчеловечность животного мира отличается от сверхъестественной творческой человечности духовного бытия тенденциями универсального самосозидания самой жизни.

Что же собой представляет человеческое естество? Его зримые очертания всегда можно отчетливо разглядеть в пространстве («топос») и времени («хронос»). «Топос» позволяет, во-первых, обозначить и выразить мини-

¹¹⁹ Ясперс К. Ницше и христианство / Карл Ясперс. — М.: Моск. филос. фонд; «Медиум», 1994. — С. 111.

мальную структуру различимости, необходимую для адекватного определения всевозможного богатства человеческого естества, а во-вторых, осуществить мыслительную процедуру по элиминации смысловых связей между разными топами человеческого естества. Столкновение этих топов в отношениях взаимной дополнителности лишь усиливает понимание их разнообразия в человеческом естестве в качестве независимых друг от друга, а также доступных социальному воспроизводству и проективному реконструированию.

В аспекте «топоса» можно выделить три различных значения человеческого естества. Во-первых, - био-наследственное естество человека, данное ему от предшествующих, прародительских поколений. Во-вторых, - социо-культурное естество, существующее на основе совместной человеческой деятельности. В-третьих, - психо-физическое естество человека, в котором неопостижимо соединяются душа и тело. Эти три основных значения человеческого естества можно абстрактно-синтетически выразить и в аспекте «хроноса», где они сходятся в единое целостное естество. Первая, био-наследственная составляющая проективно соединяет человека с устоявшимися формами прошлой жизни. Вторая, социо-культурная - соединяет его с актуальными формами предстоящей и будущей жизни. Третья же, психо-физическая - с повседневными формами настоящей жизни, в которой граница между прошлым и будущим всегда размыта и неопределенна. Социо-культурная реализация жизни человека всегда является более подвижной и изменчивой, ибо она не состоялась в своем завершенном виде. Ее цель всегда находится впереди всего происходящего. Био-наследственная реализация человеческой жизни, напротив, уже состоялась. Она каузально предшествует человеческому существованию и функционально реализует его существование, сохраняя, поддерживая и воспроизводя в человеке ранее сложившийся набор его свойств и признаков.

Человеческое естество с необходимостью устремлено к испытанию того, что в нем не достает, не хватает, отсутствует или присутствует в неудоб-

влетворительном виде. Ограничение сильных, зрелых и устойчивых возможностей биологического (голодание), социального (одиночество) и физического существования (самоизнурение плясками, самобичевание криками) часто применялись дикарями для того, чтобы открыть новые, культово-экстатические состояния души. Небывалые, измененные формы сознания, предельно открывали дикому человеку новые способности и возможности его интеллекта, особыми инструментами развития которого всегда были внушаемость и одержимость образами сознательной и подсознательной жизни.

На особую значимость этого феномена, уходящего своими корнями в глубокие слои человеческого естества, обращает серьезное внимание Ч.Х.Кули, который отмечает его исторически сквозной характер: «...Аскеты, сыгравшие столь важную роль в истории христианства, других религий и философии, небезуспешно стремились избавиться от чувства присвоения и принадлежности им материальных предметов; в особенности это касалось их физической плоти, в которой они видели случайное и унижительное земное обиталище души. Отчуждая себя от своих тел, собственности и комфортного существования, от семейных привязанностей — к жене или ребенку, матери, брату или сестре, — от других привычных предметов желаний, они давали, безусловно, необычный выход своему чувству я, но отнюдь не уничтожали его. Не может быть никакого сомнения в том, что инстинкт этого чувства, неистребимого, пока сохраняется активность сознания, появлялся тогда в связи с иными представлениями; а странные и диковатые формы, в которых воплощались стремления людей в те века, когда жизнь одинокого, грязного, праздного и истязającego себя анахорета служила для всех идеалом, дают ценный материал для изучения и размышления»¹²⁰.

¹²⁰ Кули Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок. Пер. с англ. — М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. — С.137.

Исходя из этого ясно, что дикость как основополагающий способ воплощения человеческого естества, является сквозной формой истории человеческого существования. Об этом же прямо пишет И. Кант: «Человеческий род должен своими усилиями постепенно, из самого себя, вырабатывать все свойства, присущие человеческой природе. Одно поколение воспитывает другое. При этом самое первое начало можно искать как в диком, так и во вполне развитом состоянии. Если это последнее принимать за первобытное состояние, тогда, следовательно, человек впоследствии опять огрубел и впал в дикое состояние»¹²¹.

Меняя формы проявления на разных этапах истории, дикость всегда сохраняет свою исконную сущность, набор своих атрибутивных признаков. Наиболее «чистой», «девственной», первозданной она является лишь в далекой древности - там, где формировалась первая грань, отделяющая человеческий мир от животного и всего остального мира. По мере того, как такие грани в разных своих проявлениях множились и обострялись, дикость при этом не ослабевала. Напротив, она тем самым получала новые, более широкие возможности и условия для самореализации, пусть даже не всегда идентичные ее сущности, но вполне реализуемые в человеческой жизни, такие как общинная собственность, уравнительное распределение, родительская заботливость и др.

Дикий человек идентифицирует себя только со своим алчущим телом и страждущей душой. Он полагает, что духовность как бессмертная сущность имеет внешнее и независимое от него бытие. Поэтому обладание бытием своего тела и своей души для человека является определяющей целью жизни и первым шагом к обретению человечности. Вера дикого человека — это вера в чувственно доступную и очевидную феноменальность бытия, — это вера, неизведавшая одухотворяющих возможностей разума. Поэтому такая вера

¹²¹ Кант И. О педагогике // Тракаты и письма. Пер. с нем. — М.: Наука, 1980. — С.445-446.

получает иррациональное воплощение в виде сокровенных ритуалов и заклинаний.

Вместе с новыми успехами человечества дикость теряет свою архаичную «чистоту», вступая в зависимость от других, проникающих в нее более или менее существенных обстоятельств. Одни обстоятельства усиливали социальный потенциал возможностей, определяющих общий статус дикости, другие ослабляли его, и такая функциональная дифференциация разных значений дикости часто играла свою заметную роль в хронологической череде уникально разворачивающихся исторических событий.

Чтобы теоретически четко выразить статусные позиции и границы дикости, следует вспомнить предостережение И.Ньютона, который в деле познания природы сформулировал методологически необходимый тогда императив *«Физика, бойся метафизики»*. Теперь этот императив получает не только антисхоластический смысл, но совершенно иное звучание. В деле познания современного человека и общества утверждаемый смысл по своему значению меняется на прямо противоположный. Поэтому, перефразируя высказывание классика применительно к современному обществу, можно смело сказать: *«Социальная метафизика, бойся социальной физики»*. Бытие человечности, конечно же, определяется социальной физикой, но не сводится к последней, так же как не сводится желание людей к возможности двигаться по узкому коридору только в том направлении и с той интенсивностью, которые по законам стихийного множества задаются общим потоком социальной механики. Именно в таком смысле *«человечность не есть род, в отличие от животности»*¹²². Человечность являлась бы выражением рода или стада, если она целиком определялась бы социальной физикой или социальной механикой, как это имеет место в случае с животностью как таковой. Тем не менее, это также не подтверждает того, что человечность отсутствует в феноменах социальной физики. Более того, она обречена всегда присутствовать в

¹²² Левинас Э. Гуманизм другого человека. 1961-1968 // Избранное: Трудная свобода / Пер. с франц. – М.: «Российская политическая энциклопедия», 2004. – С. 595.

них значительнее и знаменательнее, чем они в ней, даже тогда, когда в этом не удастся удостовериться.

Почти все трудности и опасности, подстерегающие исследователя в ходе познания человека и общества, связаны с тем, что до сих пор не известны позиционные градации и границы применимости логики естествознания. В отличие от логики гуманитарных наук, логика естествознания скрывает в себе длительную традицию, исторически насыщенную богатыми достижениями, по необходимости апеллирующими к общему (обобщение). Поэтому логика естествознания может довольно легко и быстро воздвигать из разных суждений концептуально величественные сооружения, но, натываясь на непреодолимую для нее «крохотную песчинку» единичного (индивидуализация), все логические построения тут же на глазах моментально обрушиваются, словно «карточный домик».

Для понимания того, каков социально-философский критерий разграничения между дикостью, варварством и цивилизацией, нельзя отделаться *«парой фокуснических фраз»*. Надо охватить теоретическим взором всю картину истории, которая показала бы в описании, объяснении и предсказании обобщенный и целостный концептуальный образ развития человека в обществе и общества в человеке.

Если исходить из того, что в центре мироздания находится человек, то можно обозначить в нем особые «векторные силы», которые несут его по жизни, реализуясь в разных направлениях и открывая перед ним те или иные проекции бытия. Условно и схематично их можно разделить на четыре категории. Прежде всего, здесь следует выделить имманентные силы, которые в своем исконном смысле соединяют человека с природой. В обратном направлении ведут трансцендентные силы, которые возвышают человека и вырывают его из цепких объятий природы. Первую линейно-позиционную градацию «имманентное – трансцендентное» пересекает вторая градация «бренное – вечное». Векторные силы «бренного» и «вечного» также ведут человека в

противоположных между собой направлениях, порою проблематизирующих бытие человека настолько, что им могут совершаться самые невообразимые поступки.

Если теоретически разделить целостное бытие человека таким образом, что первая сфера обозначится как синтез бренного и имманентного, а вторая сфера – как синтез вечного и трансцендентного, то получится два мира, образующих единое бытие человека – **мир вещей**, источником которого является сфера синтеза бренного и имманентного, а также – **мир идей**, возникающий в сфере синтеза вечного и трансцендентного. Человек как вещь и человек как идея – это раскол в самом человеке через его природу и формы бытия в разных сферах. Это обстоятельство показывает, что существование человека может тем или иным образом овеществляться в проекциях, синтезирующих имманентное и бренное бытие, а также оно может идеализироваться в проекциях, синтезирующих трансцендентное и вечное бытие. Здесь человеческое тело истолковывается по аналогии с вещью, а человеческий дух – по аналогии с идеей. Человек как вещь разными обстоятельствами жизни постоянно подталкивается и приводится к тождеству с природой своего тела. Человек же как идея в ходе жизни всегда устремляется к внутреннему тождеству со своей душой, а через нее и с духовной цельностью своего бытия. Такой раскол своего бытия, такую дискретность форм своего существования человек постоянно пытается преодолеть тем, что перекрестно осуществляет идеализацию своих вещей и овеществление своих идей. Тем самым, человеку в определенной мере удастся превратить идею в истинный образ вещи, а вещь – в истинный смысл идеи.

Такова общая картина, концептуально выражающая интегративный критерий разграничения между дикостью, варварством и цивилизацией. Исходя из этой картины, теоретическое понимание дикости характеризуется тем, что векторные силы бренного и имманентного бытия по своему действию и значению преобладают над векторными силами вечного и трансцендентного. Поэтому синтез бренного и имманентного предопределяет границы

и возможности человеческого бытия в диком обществе. Дикий человек сохраняет свою естественную целостность до тех пор, пока он не входит в трансцендентность и в вечность посредством мифотворчества и ритуального поведения, культивирующего имманентные и бранные формы жизни. Варварство выражается хрупким, неустойчивым равновесием между противостоящими силами. Цивилизация же характеризуется явным преобладанием трансцендентного и вечного бытия над силами имманентного и брального бытия.

Осуществляя идеализацию вещей и овеществление идей, человек может ориентировать и переориентировать возможности своего бытия в разных направлениях. Это им делается, как правило, в зависимости от того, чтобы в результате можно было достичь общего социального благополучия как для себя, так и для других. Дикий человек склонен осуществлять идеализацию тех вещей, которые необходимы только для удовлетворения потребностей родовой жизни. Его меньше всего волнует очередность в овеществлении идей, как это имеет место у цивилизованного человека, склонного выбирать и расставлять во всем сущем приоритеты и акценты должного.

Довольно много элементов и признаков человеческого бытия распределяется в сфере синтеза брального и имманентного. Рассмотрим конкретный пример: все люди и каждый человек в отдельности знакомы с таким архаичным феноменом социальной физики как обжорство, суть которого состоит в том, чтобы здесь и сейчас скушать то, что есть и больше чем это сделает другой. В сфере синтеза между бранным и имманентным этот феномен занимает свое некое, особое место, негативное с точки зрения цивилизации, но вполне позитивное и необходимое для выживания в условиях дикости. Обжорство как витальный результат идеализации любой, всякой пищи не имеет ничего общего с цивилизованными формами овеществления идей, зафиксированных в виде требований-императивов (*«прожить от урожая до урожая»*, *«от зарплаты до зарплаты»*) и стереотипных запретов (*«не съест всех заготовленных припасов»*). Обжорству противоположен феномен социальной мета-

физики – гурманность. В условиях дикости гурманность немыслима и абсурдна, ибо гурман – это особое достижение цивилизации, возникающее в результате овеществления идей о вкусном и изысканном питании, не имеющем ничего общего с утолением голода. Состояние гурманности применимо к человеку, имеющему широкий круг возможностей идентифицировать свое пребывание не столько в мире вещей, сколько в мире идей. Даже если гурман голоден, он не станет кидаться на первую попавшуюся ему пищу, поскольку овеществленная идея вкусной пищи предопределяет не только форму, но и содержание его пропитания.

Идеализируя вещи, дикий человек наделяет их тем смыслом, которого в самих вещах может и не быть. Но, благодаря этому он приучается превращать такие вещи в культовые элементы своего бытия. Создавая вокруг себя идолов, кумиров и героев, дикое сообщество людей, тем самым, лишь приоткрывает завесу над возможностью последующего овеществления идей в качестве ценностей, целей и идеалов. Но такая возможность в условиях дикости может представляться не иначе как лишь потусторонней.

Все народы начинают свой исторический путь из «царства» животной дикости, в котором скрыты архаичные корни и основы развития любого современного цивилизованного народа. Поэтому дикость, как впрочем, и варварство, всегда представляют собой исторически необходимые способы человеческого существования, в которых более важную роль играет природное начало человечности, и без учета которых современная цивилизация представляется как пустая, бессмысленная абстракция.

Метафорическое понимание дикости в виде общечеловеческого детства сейчас, конечно, не может быть столь буквальным уподоблением тому, как это представляли себе гуманисты XVIII века. Общечеловеческое детство первобытных дикарей постигалось через непосредственную редукцию из наличного младенчества и детства. Теперь такая прямая редукция должна все больше оборачиваться в строгий образ, навивающий опосредованное и взыс-

кательное представление о соотношении социального фило- и онтогенеза. Это обстоятельство становится ясным хотя бы потому, что первобытный ди-карь не может проявлять себя, свой генофонд, с учетом совокупности тех изменений, которые определяют жизнь современного ребенка, даже если этот ребенок живет вне того изобилия благ, которыми полна современная цивилизация.

Первые абстрактно-социальные формы и способы существования диких людей изначально, в зародышевом виде возникают до-, вне- и независимо от элементов, норм, образцов культуры. Когда элементы культуры всего лишь только эпизодически возникают и вообще не могут выстраиваться хотя бы в один последовательно взаимосвязанный ряд, то при таком положении можно говорить о сверх-дикости, предшествующей состоянию дикости. Если несколько элементов культуры начинает выстраиваться в простейший ряд взаимосвязанных событий, особым способом выделяемых из реальности, то с этого и начинается дикость как простейшая абстрактно-социальная форма существования людей.

В ходе своей жизни человек, часто не ведая того, как бы задает разные векторные ориентации, в которых он реализует возможности, продолжающие и продлевающие его бытие. Человеческое естество (в виде тела, данного от природы, с присущими ему естественными свойствами) никогда не выходит за пределы той области, которая возникает в ходе синтеза векторных сил бренного и имманентного бытия. Между этими векторными силами как раз и реализуется широкое многообразие форм и способов овеществленного существования человеческого естества. Чем дальше отстоят друг от друга векторные приложения имманентного и бренного бытия, тем богаче область возможностей для овеществления человеческого естества.

Возникновение человечности связано не только с его естеством. Векторные силы имманентного и бренного бытия различны, но не противоположны друг другу. Они направлены не навстречу, - и не обратно друг от дру-

га, а в разные стороны, что дает право говорить о некоем *«топометрическом параллелограмме социальных сил»*, в котором можно обозначить пространство овеществления человеческого естества. Здесь человек имеет дело с господством мира вещей над миром идей, вовлеченных в ход его жизни. Имманентное приложение сил человека никогда не пересекается с бренными формами овеществления его жизни, ибо они всегда исходят из одной «точки» - человеческого тела. Однако такое приложение сил теряет свое значение и оказывается практически «запертым» (невозможным) в условии социального трансцендирования, в которое человек себя ставит сам (по свободному выбору или по необходимости). Векторные силы трансцендентного и вечного воплощения человека направлены в область противоположную его естеству. Они задают общую сферу, в которой идеи господствуют над вещами. Такое господство выражается в том, что возникает особый «сплав» идей и вещей (артефакты), в котором существует культура, конституирующая истинное бытие человечности, т.е. бытие, свободное от господства слепой необходимости.

В эпоху сверх-дикости область культуры, можно сказать, не существует, т.к. здесь трансцендентное и вечное как социальные формы пока еще актуально не существуют, хотя потенциальная возможность для них уже предполагается обратными значениями имманентного и бренного. Сверх-дикость в том и отличается от дикости, что трансцендентное и вечное сливаются в одной точке, не различаются между собой, а значит и не имеют векторного существования, в котором человек мог бы хоть как-то реализовывать свои интенции.

В самом широком смысле между сверх-дикостью и дикостью нет жесткой границы. Сверх-дикость отличается тем, что выступает как общее начало человеческой возможности, а дикость – как реальная возможность, с которой потенциально начинается человечность. Другое отличие состоит в том, что сверх-дикость находится по ту сторону человеческой истории, в то время как дикость всегда сохраняет в себе возможность быть сквозной формой,

насквозь пронизывающей всю историю. Общей чертой для них является то, что они своими согласованными усилиями окончательно «заколдовывают» человеческое бытие, которое человеку в ходе истории, от поколения к поколению, шаг за шагом приходится все время «расколдовывать» - обретать себя в истинном предназначении, - обретать свою человечность.

Сначала дикость выступает каузально-историческим основанием для варварства, а затем в опосредованном виде и для цивилизации. Как в варварстве, так и в цивилизации дикость может играть разные роли, в зависимости от условий, тенденций, значений и других обстоятельств, в которых она реализуется. Но все эти меняющиеся роли и значения дикости всегда будут обусловлены одной и той же общей сущностью, которая непосредственно вытекает из игры взаимосвязанных сил самой природы, в которой не разделяется биологическое и социальное начало человеческой жизни. Объективные условия игры этих стихийных сил природы непосредственно детерминируются в пользу того обстоятельства, которое формирует развитие человеческой культуры.

В условиях цивилизации дикость проявляется как необходимость, помещенная в ограниченную форму, местами прорывающуюся наружу и дающую о себе знать. Человек часто имеет дело с неизведанной новизной, открывающей необычные возможности, о которых дикость первой заявляет с восторгом и трепетом. В рамках цивилизации дикость проявляется как более глубинное, подспудное, сокровенное основание, чем в условиях варварства. Поэтому можно сказать, что в цивилизованном обществе проявляется не сама первозданная, первородная дикость, а особая, «цивилизованная» дикость, наделенная определенным потенциалом более зрелых и цивилизованных возможностей проявления этой диковинной сущности. Тем не менее, и в условиях варварства дикость проявляется не так прямолинейно, открыто и очевидно, какой она была в архаичное, первобытное время.

В связи с этим ясно, что дикость для цивилизации - это не единственное формальное основание. Свою каузальную роль в разных сферах жизни общества не менее успешно может играть и варварство, способное порою значительно теснить и ограничивать как элементы дикости, так и элементы цивилизованного бытия. В условиях дикости цивилизация древних греков, например, выражала более зрелую форму организации общественной жизни в своей эпохе, по сравнению с окружающим «дико-варварским» миром.

Тем не менее, в духовной жизни дико-варварского мира отношения людей в лучшем случае определяются формулой натуралистического гуманизма, которую в поэтическом виде выразил И.Гёте:

«...Ясен предо мной

Конечный вывод мудрости земной:

Лишь тот достоин жизни и свободы,

Кто каждый день за них идет на бой!»¹²³.

Гуманизм же, культивированный разумом (рационалистический гуманизм), в отличие от натуралистического гуманизма, существующего в естественно-исторических условиях, благодаря механизмам морали, государства и права, снимает перед человеком необходимость каждодневной борьбы за свою жизнь и свободу.

Становление и реализация рациональных, правовых, государственных, моральных и других социально значимых способов нормирования жизни людей, всемерно культивируется в античном обществе. Одной из наиболее массовых, интегративных и очевидных форм такого культивирования был театр, который для древних греков становится широко востребованным социальным, публичным механизмом (машиной) воспитания и самовоспитания (*paideia*). Этот социальный механизм, словно «*двуликий Янус*», - он делает человека **символическим существом** (*homo symbolicus*), способным быть

¹²³ Гете И. В. Фауст // Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1964. – С. 393.

вездесущим в социуме. Входя в театр, человек всегда переступает черту, за которой истина прозаической жизни превращается в особую жизнь поэтической истины. Самый несчастливый по жизни актер может на театральной сцене преобразиться в фигуру самого величественного героизма, постигшего высочайшие вершины социального признания и счастья.

Ведь, не случайно, театр, в котором надевается маска на истинное положение дел, становится для древних цивилизаций важнейшей формой культивирования бытия. Именно в театре человек открывает для себя воображаемый мир социальной символизации. Именно театр учит людей конструировать совместную жизнь. Не случайно император Нерон, умирая, взирал на себя не как на императора, а как на великого актера. За ширмой театрального зрелища скрывается одно из величайших человеческих изобретений – создание социального механизма, овеществляющего проектируемый ход типовых событий и открывающего возможность исторического творчества. Говоря об истинной социальной сути театра, К.Станиславский отмечал, что здесь воплощается «совместное творчество не одного, а многих творцов, ...воздействие не одного, а многих искусств сразу»¹²⁴. В театре, как в школе социального творчества, актер и зритель составляют целостную форму, которая соединяет разделенную экзистенцию сценического действия по ту и по эту ее стороны. В театре зритель ретроспективно осознает себя в качестве творца. Поэтому интегрированный творец и наблюдаемое им сценическое творение получают единую социальную плоть. Таким образом, первые прообразы цивилизованной человечности получали общепринятые черты при помощи античного театра.

Благодаря античному театру человечность проистекала не из самой натуры человека, в которой играют силы стихийного сплетения веры, разума, страстей, эмоций и инстинктов, а из опосредования этой натуры, из отступления от нее. Театр приводит это стихийное сплетение элементов человечно-

¹²⁴ Станиславский К.С. Моя жизнь в искусстве // Собр. соч. В 8 т. Т. 1. – М., 1954. – С. 373.

сти в особый нормированный, а затем и в нормативный порядок, который приучает людей сообща видеть и понимать общечеловеческое движение в каждом человеке.

Пониманию хронологически всегда предшествует эмоциональное состояние человека. Поэтому зритель в театре архаичной цивилизации культивируется при помощи искусно раскачиваемого маятника между двумя предельными формами – смеха и плача. **Плач** как непрерывное начало архаичной артикуляции человека (вой, завывание), активно используемое в диком, примитивном сообществе, не получает особого поощрения в условиях цивилизованного сообщества. Театр приучает вытеснять плач особо культивируемым актом *терпения*, наглядность которого выражается в демонстративном мрачном молчании зрителей. Здесь терпение выступает как механизм преодоления социальной негативности переживаний. В свою очередь, **смех** как дискретное, прерывистое начало архаичной артикуляции человека (ха-ха-ха) в условиях цивилизованного сообщества получает широкое поощрение. Культура всегда поощряла смех, несущий людям заряд высокой позитивности. В тех случаях, когда смех оказывается неуместным, его активно замещала и полностью компенсировала особо культивируемая **ирония**, переносящая экспрессию из эмоциональной формы в интеллектуально-коммуникативную.

Смех все больше становится косвенным выражением удачливости и успешности человека (*«улыбка на фото обязательна»*). Соотношение дискретного и непрерывного начала в социуме определенным образом коррелирует с таким же соотношением в человеческой артикуляции. Членораздельная артикуляция как выражение дискретного начала в человеческой речи постепенно наполняется статусом своей позитивной функциональности, суть которой в том, что открывается новая возможность для индивидуации (символизации) способов существования. Нечленораздельная артикуляция как выражение непрерывного начала в предречевой деятельности человека воспринимается в виде негативной функциональности, суть которой состоит в дальнейшем соблюдении всех форм естественного существования. В даль-

нейшем, с развитием рациональных дискурсов, формула Спинозы *«не плакать, не смеяться, но понимать»* позволит вовсе отсекать эмоциональное сопровождение, всегда присущее результатам дискурсивного мышления.

Театр не только овеществляет выразительное богатство различных форм существования *«массового человека»*, но и трансформирует каждого так, что игра диких сил природы в его душе начинает вытесняться символическим заигрыванием самой души над своими природными силами.

Таким образом, возвышенная гармония человечности формируется исподволь для самих людей, в ходе внешнего, отстраненного, театрализованного созерцания за порывами общечеловеческой натуры, в ходе рефлексированного постижения ее наивности и вульгарности. Заманчивость театрализованного действия и загадочность пронизательного зрелища состояла в том, что античный человек стал методично приучаться к отречению, к отступлению, к абстрагированию от своей натуры, которая веками имела возможность только для имманентной самоидентификации. Попытка внешнего психоэмоционального, психоделического овеществления страстей и эмоций, возникающая в ходе сопереживания за сценическим действием, овеществление чувств в последовательности трагикомического фарса, гладиаторского поединка, олимпийского соревнования, философского диалога и спора, – рождающих истину, мужество, упорство, добро, красоту, – все это создавало такую череду импульсов, которая вела к внезапным прорывам души из животной непосредственности в лоно разумно-осознанной человечности.

Особую роль в преодолении форм господства дикости как исходной формы человеческого бытия сыграли примитивные социальные механизмы, наполненные мифотворческой и ритуальной деятельностью людей. На первых порах состояния дикости **миф и ритуал** не имеют самостоятельного значения и четкого разграничения. Они сливаются в одну неразделимую культурную целостность, которая помогает древнему человеку очеловечивать окружающую природу, смотреть в нее как в зеркало, чтобы увидеть там себя,

свой человеческий облик. Поэтому, **культ** как исторически первая, примитивная форма обособления людей от природы и простейшего отношения к ней, был синкретической, хаотично-единой формой постижения мира. В дальнейшем, в ходе социально-функционального разделения деятельности, миф (как прообраз социально-коммуникационного механизма) и ритуал (как прообраз социально-деятельностного механизма) постепенно разделяются в обособленные, функционально взаимозависимые, естественно-исторические, социальные механизмы, не имеющие прямого отношения к биологическим законам и механизмам самой природы. Эти механизмы направлены на поддержание человечности и осуществление перехода основных, наиболее значимых достижений совместного человеческого существования из состояния дикости в состояние варварства и цивилизации.

Первые попытки поставить имманентную стихию человеческого бытия в зависимость от трансцендентных сил выразились в мифах и ритуалах. «Обратить тело в ритуал, церемонию, вырядить, прикрыть маской, изувечить, разрисовать, предать пытке — чтобы соблазнить: соблазнить богов, соблазнить духов, соблазнить мертвых»¹²⁵, – все это ни что иное, как простейшая попытка идеализации человеком своего тела, а вместе с ним и примитивное одухотворение человеком самого себя, – экстатическая попытка символического перевода тела из мира вещей в мир идей. Ритуал представляет собой исторически первую процедуру не только придания своему телу символической значимости, но и идеализации человекомерных вещей при помощи не просто телодвижений, а особых, необычных, символически значимых действий, заклинаний, жестов, танцев. В ходе ритуала человек, соприкасаясь с вещами, всегда возвышает их, идеализирует, переводит в трансцендентную форму бытия. Поэтому вещь, включенная в ритуальное действие, бросает человеку свой «вызов» и становится более чем вещью. Она наполняется симво-

¹²⁵ Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: «Ad Marginem», 2000. – С. 163.

лизированным содержанием, которое может получить «ответ» только в качестве идеального смысла самого человека.

В свое время синкретическое мышление античной мифологии сформировало целый ряд широко известных идиографических образов идеального человека, получающих на основе культовой символизации, богатый номотетический смысл. Это Арес (разрушительное начало), Прометей (созидательное начало), Аполлон (гармоническое начало), Дионис (естественное начало), Эрос (любовное начало) и др. Как культовые фигуры, «такие существа – не люди; представляясь людьми, они лгут; они – живая персонификация стихийных сил природы»¹²⁶, овеществивших тот или иной символический идеал человеческой жизни. Мифологизация этих сюжетных прообразов человеческой жизни представляется как исторически первая форма овеществления идей при помощи не просто мелодичной, озвученной речи, а особого логико-символического творения, оформленного в поэтически-напевное, сюжетно-последовательное повествование. По своему функциональному значению миф всегда овеществляет идею ровно настолько, насколько он способен идеализировать вещь. При этом идея низвергается до форм обыденной человеческой повседневности, делается достоянием имманентных интенций человека, а вещь возводится к вершинам символических ценностей бытия и превращается в средство трансценденции жизни. Естественное существование образов, складывающееся на основе имманентных интенций рефлексии и других механизмов функционирования мифогенеза, утверждает общее положение и возможность широкого многообразия позиций человека в структурах духовного мира, делает духовный мир более доступным и открытым для человека. И, забегаая вперед, можно отметить, что человек в дальнейшем ходе истории непременно этим воспользоваться, нарушив столь очевидный баланс позиционирования отношений между процедурами овеществления идей и идеализации вещей, как это видно на примерах развития феноменов религии и науки.

¹²⁶ *Кайзерлинг Г.* Путевой дневник философа. – СПб.: Владимир Даль, 2010. – С. 169.

Некоторые мифы и ритуалы, преодолевая длительный исторический отсев, бурно произрастали в традициях, функционально переводя необходимые и наиболее значимые фрагменты человеческого бытия сквозь препоны истории из дикости в цивилизацию. Это, прежде всего, те мифы, которые устойчиво фиксировали искусное, умозрительное движение мыслей в языковой форме, в элементах устной речи, а также те ритуалы, которые фиксировали особо значимые способы нормированного телодвижения, (например, формы архаичного труда или гимнастических упражнений). Именно такие мифы и ритуалы в своем сплетении продолжают и ныне составлять живой первородный пласт для развития исходных навыков человечности и человекомерных форм деятельности, эффективно одухотворяющих и овеещающих столь богатый опыт современной цивилизованной культуры.

Таким образом, длительное протяжение истории показывает, что дикость своеобразно проявляется на разных этапах. Наиболее «чистой», первозданной и упрощенной она является лишь в далекой, архаичной древности - там, где формировалась первая грань, отделяющая человеческий мир от остального животного мира. По мере того, как такие грани множились и углублялись, дикость не ослабевала. Напротив, она получала новые возможности, условия и импульсы для более полноценной самореализации. Но вместе с тем она утрачивала свою «чистоту», ставилась в зависимость от других, проникающих в нее обстоятельств. Одни обстоятельства усиливали социальный потенциал и натуралистический статус дикости, другие ослабляли его, и такая функциональная дифференциация разных значений дикости часто играла свою заметную роль в хронологической череде исторически развертывающихся событий, процессов и эпох.

3.2. Варварство как развитие дороги и дома

Варварство как относительно самостоятельный и уникальный феномен социально-исторической реальности всегда привлекал пристальное внимание не только историков, но и философов. Признаки варварства обнаруживали в своих эпохах почти все мыслители, хотя само по себе варварство полагалось как исторически пройденный этап. Так, например, Г.Лейбниц в своей работе «Против варварства в физике, за реальную философию...»¹²⁷ в ходе полемики называет «варварской» ньютоновскую теорию тяготения как действия на расстоянии, рассматривая эту теорию как возврат к схоластическим «скрытым качествам». Загадочным образом именно варварство позволяет первым обнаружить такие сдвиги, мимо которых в дальнейшем пройти оказывается просто невозможным.

В ряде работ проф. Н. В. Мотрошиловой¹²⁸ варварство рассматривается как обратная сторона цивилизации. Мне представляется, что варварство, наряду с дикостью, находятся гораздо ближе к цивилизации, чем мы себе можем это представить. Более того, ни дикость, ни варварство никогда не покидало «лицевую» сторону. Лицо цивилизации – это не только ее лицо, а лицо всего социального организма, который может, наряду с цивилизованным благодушием, показать и вполне дикий оскал, и самую варварскую гримасу.

Цивилизация научилась вежливо выдвирать и прятать на задворках общества откровенно дикие и варварские отношения, которые даже оттуда, из далеких задворок, способны громогласно заявлять о себе катастрофическими воплями современной эпохи. Современная цивилизация, лихо расправляясь с некоторыми варварскими отношениями, с удивлением распознает в себе новые формы варварства, возникающие в самых цивилизованных условиях и более приспособленные к достижениям цивилизации. Варвар-

¹²⁷ См. *Лейбниц Г. В.* Против варварства в физике, за реальную философию и против попыток возобновления схоластических качеств и химерических интеллигенций // Соч. в четырех т.: Т.1 / Ред. и сост. В.В.Соколов. – М.: Мысль, 1982. – С. 349-358.

¹²⁸ См. *Мотрошилова Н. В.* Варварство как обратная сторона цивилизации // Философия. Наука. Цивилизация. М., 1999. С. 256-269; она же: И снова о варварстве как оборотной стороне цивилизации – применительно к России // Человек. Наука. Цивилизация. – М., 2004. – С. 764-777; она же: Варварство как оборотная сторона цивилизации // Вестник Российского философского общества. – М., 2005. № 4 (36). – С. 24-33.

ство, как и дикость, наряду с цивилизацией, бок о бок, в тех или иных соотношениях, пронизывают историю насквозь. Они, постоянно сообщаясь между собой, находятся не только по ту сторону настоящего, т.е. в безнадежно минувшем прошлом, но и по эту сторону, которую настоящее непрестанно черпает для себя из будущего.

Понимание сути варварства, предлагаемое проф. Мотрошиловой Н. В., указывает на четкую демаркацию только в отношении к цивилизации, в то время как нижняя граница варварства в отношении к дикости оказывается размытой и аморфной. Мне представляется, что можно прямо обозначить более четкую демаркацию варварства и выделить в нем три исторических формы. Первая форма – **архаическое варварство**, которое существовало в условиях дикости, и рецидивы которого могут возникать даже в наши дни. Вторая форма – **классическое (чистое) варварство**, которое существует в собственных условиях, созданных им самим. В этой второй форме и скрыта истинная суть варварства, о которой как раз и надо говорить. Третья форма – **современное варварство**, которое существует в условиях и в недрах цивилизации, независимо от того, какой элитарностью она отличается от других цивилизаций. Подобное разделение на три исторические формы уместно проводить в отношении к дикости и цивилизации, которые сообщаясь переплетают и пронизывают друг друга.

Варварство является сквозным состоянием в историческом становлении человечности. Оно, как впрочем, и дикость, и цивилизация, с необходимостью присутствует, так или иначе, во всех формах социальной жизни людей. В обобщенном виде варварство можно представить как стихийно функционирующий в обществе социально-исторический механизм перераспределения потенциальных возможностей и реальных достижений в обеспечении человеческой жизни, возникающих и реализующихся в повседневных делах и заботах. Подобно тому, как мировой океан растекается по некоторому уровню, общему для всех складок местности, так и в структурах социально-исторической реальности варварство выражает естественный процесс вырав-

нивания социальной ткани, перераспределения потенциальных ресурсов и возможностей социального бытия оттуда, где они в избытке, - туда, где их явно недостаточно. Как только в социально-историческом пространстве возникает асимметричность распределения таких возможностей, механизм варварства сразу же начинает свою неукротимую и неотвратимую работу, порою скромную и незаметную, а порою и амбициозно-жестокую, что надолго не дает поколениям людей забыть ее последствия.

Функциональное значение варварства возникает и проявляется на основе особой способности отчасти усмирять дикие порывы и необузданные страсти человека. Эта способность состоит в том, что варварство осуществляет целесообразный поиск и выбор направления, в которое могут вбрасываться стихийные силы человека. Такой поиск и выбор обусловлен нарастающими возможностями саморегуляции и саморефлексии, в которых овеществленные силы человеческой природы, синтезированные из бранных и имманентных форм бытия, вступают в стянутое и уравновешенное состояние с идеализирующими силами человеческой культуры, синтезированные из трансцендентных и вечных форм. Это, как правило, хрупкое и неустойчивое равновесие превращает человека-варвара в такое существо, у которого идеализирующаяся душа и овеществляющееся тело постоянно мечутся, разрываются в разные стороны, играя между собой и испытывая себя между разными силами, стихийно подыгрывая то одним, то другим. Поэтому в условиях варварства развитие человечности происходит на основе разностороннего испытания той роли и того значения социальных связей, в которых выражена доблесть, самоотверженность и духовное благородство людей. Наряду с этим, вполне очевидно, что варварский образ жизни превращает людей в таких жестокосердных, беспощадных и «бесчеловечных зверей», каковыми они вне сложившихся условий и испытаний судьбы не стали бы ни в коем случае. Все это показывает, что великодушная дикость варвара стягивается в непостижимом резонансе и в невероятной гармонии с его ничтожной цивилизованностью.

Таким образом, три исторических формы варварства – архаическое, классическое и современное, позволяют не только охватить предметное поле в целом, но и более адекватно выразить в форме знаний истинную суть самого варварства. Первое – архаическое варварство, возникающее и существующее в условиях дикости, начинается с того, что человек, покидая природу как естественное место обитания и соответствующий этому месту способ относительно безопасного существования, открывает для себя необходимость особого убежища и пристанища. Таким убежищем и пристанищем становится **дом** как специально подготовленное место, в котором человек не просто скрывается как в эпизодическом укрытии (шалаш, землянка, пещера), защищающем его от стихийных сил природы, но находит новый способ существования, выделяющий его из природного ряда вещей и явлений. Такой способ существования помогает ему очеловечить локализованное пространство жизни и, тем самым, **укоренить** свое бытие в мире.

Социальное пространство и социальное время как таковые не существуют без человека, инсталлирующего собой свое же собственное укорененное существование не только во внешних для себя явлениях, но и в других людях и в мире вообще. В этом смысле дорога и дом как культурные инсталляции человеческого бытия открывают в наличном пространстве и времени особые формы и способы воплощения человеческой свободы, которые изначально не могут быть заполнены чем-либо помимо человеческого присутствия. Дорога и дом – исторически культивированные творения человека, стремящегося укорениться в мире экстенсивным и интенсивным образом, соответственно. В ряде конкретно-исторических феноменов культуры домашнее пространство человека может уступать в приоритетности его домашнему времени. Это можно подтвердить примером тоскливого одиночества, императивно предопределяющего такой порядок, при котором даже самая большая комната вдруг становится тесной и сковывающей душу, а для дружной компании самая маленькая коморка вдруг становится просторной и безграничной.

Если архаичный варвар по естественной необходимости приходит к некоторому домоподобию, домообразию которое ему отчасти уготовила природа, то классический варвар намерено занимает себя домостроем, - он сознательно создает, строит, конструирует свой дом *«по своему образу и подобию»*. Поэтому, приходя в дом через интенсивную инсталляцию самого себя, выстраивая дом как интенсивное продолжение самого себя, человек одновременно открывает для себя и такое социально-территориальное образование как дорогу. Смысл русской поговорки *«дорогу осилит идущий»* испанский фольклор довел до логического завершения в виде поговорки *«дорогу творит идущий»*.

Основное функциональное назначение дома изначально состояло в том, чтобы он обеспечивал человека необходимой продолжительностью (временем) благополучного существования. Дорога же предназначалась для обеспечения человека необходимой протяженностью, пространством, формой экстенсивного существования. Конечно, дом (как и дорога) имеет свое собственное пространство и свое собственное время. Но как укорененные формы социальной организации бытия дом функционально предназначен для интенсивного времяпрепровождения, а дорога – для пространственного препровождения социально значимых, экстенсивных позиций. В обыденном смысле это означает, что дорога нужна, чтобы не заблудиться в мире, а дом – чтобы не оказаться приبلудным в мире.

Дорога и дом как бы изнутри учат человека тому, как надо преодолеть утрату самого себя, *«покинутость»*, *«изгнанность из рая»*. Приучиться к этому извне человеку помогли домашние животные. Поэтому, наряду с варваром в дом *«приходят»* и *«близкие»* ему домашние животные (корова, овца, лошадь, собака и др.), а также садово-огородные растения (пшеница, рис, яблоня и др.). Все вместе они составляют особый живой мир **домашнего хозяйства**, в отличие от мира диких животных и растений, продолжающего существовать в природе независимо от человека. В этом смысле дом действительно становится эпицентром и особым очагом личной борьбы челове-

ка-варвара со стихийными силами природы. Плоды этой борьбы сначала радуют, воплощаясь в новых условиях и возможностях защиты антропоморфной жизни, в наращивании ее потенциала для дальнейшего покорения природы. Но и природа не оставляет долгим нарушенное равновесие.

В ходе такой борьбы дом становится и особым местом, в котором человек как *странник мира* получает особое успокоение в качестве домашнего существа, обретает способ укорененного существования, овеществляющего и идеализирующего его жизнь, его прочное и устойчивое бытие в мировом потоке времени и в просторах пространства. Дом как особое выражение человеческого бытия, наряду с процессами овеществления, реализующих функцию домашнего очага, реализуется также и посредством процессов идеализации, воплощающих функцию домашнего алтаря. Домашний очаг начинает символически замещать природу, а домашний алтарь - бога. У очага можно поесть, поспать, согреться, а у алтаря можно предстать перед всевышним в своем истинном виде, помолиться и покаяться. Дом превращается в «*Ноев ковчег*», плывущий по реке жизни из «*града земного*» в «*град божий*».

В этом смысле можно прямо сказать, что именно дом кладет начало истории. Вся история человечества – это история захватов домашнего обустройства. Символически можно обозначить, что перед человеком-варваром, который перестал быть диким зверем, открылись две противоположные возможности укоренения социального бытия. Первая возможность связана с продолжительностью социального времени, вторая – с протяженностью социального пространства. В результате этого появились предпосылки для формирования двух направлений культурно-исторического развития – оседлой культуры, основанной на приоритетности освоения более продолжительных форм социального времяпрепровождения, и кочевой, основанной на приоритетности освоения более обширных форм социального пространства.

Действительно, дорога творится идущими по ней, а дом творится живущими в нем. Для оседлой культуры стержневым началом должен был стать

и действительно стал дом, а потом, как следствие этого, появилась дорога к дому и от дома. Поэтому, дом в оседлой культуре является приоритетным способом интенсивной социальной укорененности во времени. В свою очередь, укорененность во времени открывала перед человеком возможность обращения от бренного к вечному. Здесь дом является социокультурным механизмом постижения вечности. Для кочевой культуры таким исходным и приоритетным пунктом развития социального бытия стала дорога, а потом появился дом как вожделенный итог странствий. Поэтому, у кочевников «камни, ставившиеся по обочинам дорог, чтобы защищать и охранять»¹²⁹ странствующих, дорожные метки и ориентиры являются не просто носителями символических и практических форм организации социальной жизни, а особыми способами экстенсивной социальной укорененности в пространстве. Это обстоятельство, в свою очередь, открывает перед человеком возможность обращения от имманентного к трансцендентному, - от налично-присущего бытия к искомо-вездесущему бытию.

О священном отношении к домашнему очагу одних народов, близких к оседлому образу жизни, и к дороге - других народов, близких к кочевому образу жизни, пишет М. Элиаде, который приводит примеры погребальных ритуалов. Так, в случаях смерти детей «гуроны хоронят детей под дорогой, чтобы они могли проникнуть в утробу проходящих по ней женщин и родиться снова. Жители Андаманских островов хоронят детей под очагом, прямо в своих домах»¹³⁰.

Обособленное существование кочевой и оседлой жизни в раннем, архаическом варварстве не могло продолжаться долго в своем чистом виде. Их эпизодическое столкновение всегда давало для развития культуры неожиданные и перспективные плоды, которые сполна стали пожинаться лишь в условиях классического варварства. Крестовые походы классического варварства неизбежно приводят кочевую и оседлую культуры к череде таких

¹²⁹ Элиаде М. Избр. соч. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – С. 224.

¹³⁰ Элиаде М. Избр. соч. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – С. 239.

столкновении, результат которых очень скоро дает о себе знать. Эпизодические столкновения между элементами этих культур уступают место их намеренному чередованию и интенсивному структурному взаимодействию, в результате которого пространственная локализованность дома компенсируется неограниченными возможностями для времяпрепровождения, а временная локализованность дороги – неограниченными возможностями в протяженности места. Такой трансформирующий друг друга синтез дороги и дома ведет к зарождению мегаполиса, преобразующего традиционное пространство и время жизни. Профанное пространство и время человеческой жизни, естественным образом повторяющиеся из поколения в поколение, заменяется на сакральное пространство и время. Теперь «человек считает для себя возможным жить только в сакральном пространстве, каким бы необычным, по сравнению с профанным, оно ни было. И если не происходит иерофании, которая бы открыла священное пространство, человек сам создает его для себя по законам космологии и геомансии»¹³¹.

В духовных структурах кочевой культуры постепенно формируется особая мифотворящая экзистенция стихийного романтизма. В домашнем уюте романтизма нет и быть не может. Поэтому недостаток и отсутствие романтизма в доме всегда возмещались разными символами, а в конечном счете и символизмом самого дома как всеобщего присутствия человека в мире. В этом смысле можно предположить, что стихийный символизм возникал именно как духовная экзистенция оседлой культуры. В ходе культурно-исторического развития романтизм и символизм постепенно становятся интеллектуально сформировавшимися явлениями духовной жизни на рубеже XVIII – XIX веков. Именно зрелый романтизм окажется способным включать в себя и включается сам в элементы зрелого символизма. Поэтому в условиях такой зрелости «каждая реальная вещь, событие, общественная структура или исторический период стали трактоваться как символ бесконечного объ-

¹³¹ Там же. – С. 350.

ективного мира с вытекающей отсюда настоящей склонностью к фантастике и к проповеди ухода в бесконечные дали абсолютно объективной действительности»¹³².

Такой переворот пространства и времени жизни на основе романтизма и символизма не только открывает перед человеком неисчерпаемые «ресурсы бытия», но ставит его перед угрозами и вызовами бесконечного мира. Это выражается в том, что теперь человек живет вне витального потока времени, а также «лишен определенного места на земле, боится за себя, со всех сторон окружен неясными вопросами»¹³³. Дом как инструмент, механизм и машина по освоению социального времени, а также дорога как инструмент, механизм и машина по освоению социального пространства не растворяются в мегаполисе, но в условиях мегаполиса теряют свое традиционное самостоятельное значение.

В дальнейшем, забегая вперед, можно отметить, что с появлением цивилизованного мегаполиса создается такая организация социальной реальности, в которой становится все более востребованным слияние дороги и дома в одно целое; внутри дома (небоскреба) может появляться множество разных дорог, а внутри дороги появляются разные дома (мотели). От каждого из этих домов могут исходить свои дороги, которые как ручейки сливаются в общий мегаполисный поток. (Если можно было бы дом уподобить нейрону, а дорогу – аксону, то мегаполис здесь метафорически уподобился бы нервной системе, управляющей работой всего организма, именуемого социумом.)

Особо обращая внимание на вполне самостоятельную организацию домашней жизни, можно прямо сказать, что дом представляет собой исторически переходную форму человеческого существования – от дикой природы к цивилизованному мегаполису. Привыкая к жизни в доме и на дороге, человек не всегда понимал их сокровенного смысла. Но он всегда видел в доме не

¹³² См.: Лосев А. Из бесед и воспоминаний // "Студенческий меридиан", 1988, №№ 8-12 (9). – С. 36-41.

¹³³ Эспиноза С. А. Кто есть человек? Философская антропология // Это человек: Антология / Сост., вступ.ст. П. С. Гуревича. – М.: Высшая школа. 1995. – С. 75.

просто укрытие, как и в дороге – не просто звериную тропу, протоптанную из леса к водопою, а особые инструменты, укореняющие его социальное бытие в мире, – особые механизмы человекомерного конституирования и освоения мирового пространства, – особые механизмы, открывающие новый горизонт для бесконечных странствий. В этом смысле, идущая от «земного града» «дорога тяжела и опасна, потому что это на самом деле дорога от профанного к священному, от преходящего и иллюзорного к реальному и вечному, от смерти к жизни и от человека к Богу»¹³⁴. Это значит, что человек открыл новые возможности одухотворяться домашним алтарем и горней дорогой.

Если теоретически представить такого варвара, который бы навсегда лишился домашнего уюта и возможности путеводных странствий, то его судьба оказалась бы перед необходимостью выбора: либо превратиться в дикаря-разбойника, либо вообще уйти из жизни. В отличие от варвара, оторванного от домашнего уюта и от придорожных странствий, дикарь, оторванный от благ природы, не имеет такого выбора и вообще не имеет никакого шанса выжить. В этом смысле метафорический образ «первочеловека Адама», обитающего в «раю», характеризуется тем, что Адам не имеет нужды быть странником или домочадцем. «Рай» – это и есть идеальное пристанище, предполагающее тождество всего сущего со своим существованием. Присутствие человека в раю не требует ни дома, ни дороги, ни, тем более, мегаполиса. Для человека «рай» полагается как возможность обретения всеполноты бытия, утраченной после «изгнания», являющейся абсолютной и лишенной какого-либо становления. Дом и дорога олицетворяют раскол человеческого бытия, в котором и через который человек обречен, с «ностальгией по раю» прилагать усилия по сочленению сторон утраченного единства и постигать себя через непрерывное становление своей человечности.

Будучи заброшенным в мир, человек становится *странником и обитателем бытия*, никогда не способным реализовать богоподобное тождество

¹³⁴ Элиаде М. Избр. соч. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – С. 349-350.

себя со своим бытием. Дорога превращает человека в центробежное существо, претендующее в идеале на свою открытую бесконечность. Она всегда зовет человека к свершению новых и новых странствий, влечет его в горний и дольний путь, открывающий перед ним возвышенные и широкие просторы мира. Дом же всегда придает человеку особую центростремительную силу, что и превращает человека в центростремительное существо.

Доведенное до абсурда ценностное преувеличение центробежной функции дороги превращает человека из *странника* в *скитальца* (Марсель Г. О. «Человек-скиталец», 1945), а преувеличение центростремительной функции дома превращает человека из *обитателя* в *узника* (Агости Э. П. «Человек-узник», 1938). Поэтому, свою роковую заброшенность в мир человек компенсирует и отчасти устраняет благодаря дому, который делает существование человека хоть в чем-то осуществленным, локальным, конечным, личностным и комфортным.

Находясь в доме, человек стремится воплотить и в чем-то уже реально воплощает тождество самому себе. Но, находясь в пути, будучи странником, он избегает всякого своего тождества с самим собой, - более того, - в своих блужданиях он жаждет *«Иного»* и обретает его в бегстве от себя. В доме же человек не только отдыхает между странствиями, постигая покой и гармонию самотождественности, но также реализует и особую укорененность своего бытия, которую он в свое время утратил, оказавшись *«изгнанным из утробы рая»*. Поэтому, как классический, так и современный человек-варвар предпочитает находиться либо дома (полагая дом как полноту бытия - хозяйство), либо в дороге (полагая дорогу как поиск иного бытия), в отличие от цивилизованного человека, предпочитающего сполна потреблять различные блага всего мегаполиса, а не только собственного дома.

Именно дом помогает человеку усмирить агонию странствий, устранить перспективу бесконечных блужданий и, в конечном счете, постичь свою пространственность, топонимичность. Благодаря дому человек находит себя

и свое место в мире. Казалось бы, должно быть все наоборот, но, как это ни странно, дорога всегда учит человека постигать ценность своего социального времени («хронос»), которое разделяет одно занимаемое им место от другого, а дом учит его постигать ценность своего социального пространства («топос»), своего места, которое укореняет его бытие в мире. По своему телеологическому, целевому назначению и конечному смыслу, дом - это место, предназначенное для времяпрепровождения, ожидания и приготовления к предстоящим свершениям. Если человек оказывается в доме, то главную роль начинает играть время, в течении которого он там находится. Оказавшись вне дома, человек испытывает на себе ведущую роль пространства, которое он пытается организовать при помощи тех или иных дорог, тропинок, ориентиров и направлений. Эти «интерференции» еще раз подтверждает, что возможности дома и дороги взаимно предполагают друг друга: ведь дорога означает перемену мест, а дом выражает смену времени.

В отношении к миру природы дом всегда фиксирует пространственную закрытость, замкнутость, отгороженность человека от окружающей натуралистичности. Поэтому в концепциях рационализма, техницизма, прагматизма, культурологизма дом представляется как особая часть пространства, извлеченная из естественного бытия и оформленная в автономную очеловеченную среду обитания, изъятую в некоторых отношениях из естественного круговорота природы и существующую как обособленный суверенный артефакт. Концепции же механицизма, натурализма, витализма и социобиологизма рассматривают дом всего лишь как место, наилучшим образом адаптированное к существованию человека и связанное с остальной природой. Эти отличия в понимании дома накладывают свой отпечаток и на функциональную многомерность самого дом, который может быть как открытой, так и закрытой формой бытия. Соответственно, и человек реализует свою многомерность в тех формах, которые он создает, находит, или выбирает в ходе испытаний своей судьбы.

Бездомный человек становится открытым и беззащитным перед силами природы (если он, как «*бомж*», не пользуется благами мегаполиса), ибо натуралистичность пронизывает человека не только изнутри, но и снаружи. Человек-варвар разжигает домашний очаг, позволяющий ему совместно с близкими лучше питаться, согреваться, укрываться. Поэтому функция дома состоит не только в различении и разграничении внешних и внутренних форм натуралистичности, но и в том, чтобы оказать особую поддержку внутренней, интимной, сокровенной натуралистичности человеческого существа. Дом всегда выражает очевидную, открытую, приставленную к месту укорененность, устойчивость культуры, транспортабельность ее достижений из внешней, социальной формы во внутреннюю, индивидуальную, эгоистическую, интимную реальность. Дом делает человека открытым только для мира культуры, ибо бездомность подрывает культуру человека изнутри. Внутренний мир человеческой натуры воспроизводится в доме только в формах, необходимых для существования тела, исключая самые невероятные случайности, подстерегающие человека в открытой природе. Такие стихийные случайности окружающей природы настолько удаляются от человека, насколько дом может их отодвигать или устоять против их натиска, делая человека удаленным от них и недоступным, чем это было бы помимо дома.

В подлинном смысле человеческая дикость, оставаясь в пределах самой себя, никак не могла бы сотворить дом. В этом смысле дом – это самое величайшее открытие архаичного варварства, обремененного простейшими достижениями оседлой культуры. Точно так же и открытие путей-дорог, ведущих к лучшей жизни, всегда будет оставаться самым возвышенным достижением кочевой культуры. Если дом архаичного варварства строился из естественных материалов, собранных в природе (дерево, камень, глина и пр.), то цивилизованный дом даже в условиях варварства строится из искусно обработанных материалов, постепенно заменяемых целиком искусственными (железо, бетон, стекло и пр.).

Дом предстает перед человеком как особое коммуникативное бытие. Шаг за шагом человек учится понимать, что дом может быть не только объектом, но и субъектом коммуникации. Механизмы фетишизации наделяют дом способностями спрашивать и отвечать, грустить и смеяться, громко заявлять о себе и скромно умалчивать о происшедшем. Даже если в доме нет хозяина, то за него начинают «говорить» стены, столы, стулья и прочая домашняя утварь, способная оставаться живым домашним артефактом.

Если «язык – дом бытия» (М. Хайдеггер), то по правилам формальной логики отсюда можно метафорически заключить, что «дом – рассказывающее о себе бытие», в отличие от природы, выражающей хаотично-звучащее, суежливо-шумливое бытие, способное скрипеть, хрустеть, рычать и визжать. Дом «может» спрашивать и отвечать, удивлять гостя и восторгать хозяина; забирать время и взамен придавать человеку силы. В своем цивилизованном идеале дом – это обменивающееся, общающееся, дискурсивное бытие, составляющее часть *личного* человеческого бытия. Поэтому дом может рассматриваться в качестве механизма, открывающего, передающего и приобретающего различные логико-семантические фигуры *личной* жизни человека.

Покинув природу в качестве непосредственной среды обитания и переселившись в дом, человек из дикаря незримо начинает превращаться в варвара. Он создает в доме очаг для своего тела и алтарь для своей души. В отличие от естественного укрытия в природе, дом – это не только материально-вещественная оболочка для человеческого тела (дом как очаг), но и особая духовная *личина* для души, делающая человека *личностью* (дом как алтарь). Поэтому в самом широком смысле можно сказать, что человек, у которого нет дома (или того, что он считает своим домом), не может быть *личностью*. Пуская гостя в свой дом, человек, порою, сам того не ведая, разоблачается, сбрасывает с себя скрывающую его оболочку, показывает свою *личину*, за которой видно кто он есть и что собой представляет на самом деле. Домашний покой и уют облагораживает его нравы и нравы гостя, совершенствует формы сотрудничества, солидарности, общения, объединения и уединения.

Если домашний очаг разоблачает перед человеком таинство природы, то домашний алтарь открывает человеку *«небесные врата»*, т.е. символическое место, в котором он может жертвовать собой и своими прихотями во имя более высоких стремлений и ценностей. Это своеобразный *«красный угол»*, предназначенный для общения с высшей сущностью бытия. Дом, понимаемый как алтарь, актуализируется в качестве машины, очеловечивающей высшие ценности (в лице бога) и приближающей эти возвышенные очертания к витальному бытию человека.

Таким образом, дом характеризуется двумя основными значениями. Первое реализует человеческую обитель в качестве домашнего очага, где можно поесть, поспать, согреться, укрыться, т.е. сделать то, что человек всегда делал, обитая непосредственно в природной среде. Второе превращает дом в алтарь, т.е. символическое место, где можно откровенно предстать перед высшими ценностями и идеалами бытия в своем истинном виде. Но, открываясь перед высшей сущностью, человек в своем доме одновременно скрывается от других (иных) людей. Поэтому, приходящий в дом гость воспринимается как «посланник свыше». Очевидно, гостеприимство на Востоке ценится больше, чем на Западе, по той причине, что на Западе «сын божий» Христос уже был ниспослан к людям, что и обрекает западную культуру на воспроизводство «безбожного человека». На Востоке же «бог бесчеловечен» и не снизошел до человека, поскольку он дан человеку в сокровенно-возвеличенном могуществе. Поэтому ниспосланный гость – это один из символов святости в доме восточной культуры, выражающий вечное ожидание отчужденной формы снисхождения бога до человеческого бытия.

Развитие дома в условиях архаичного варварства заканчивается апофеозом – человек приводит в дом так называемых домашних животных, которые окончательно закрепляют, укореняют его овеществленное бытие в окружающем мире. С этого момента начинается формирование классического варварства, в ходе которого человек учится понимать предельные основы своего овеществленного бытия. Здесь обнаруживается, что дом – это место, в

котором он занимает, хотя и центральную, но все же часть пространства, наряду со всем тем, что им усвоено, присвоено, сделано собственным имуществом, организовано в форму хозяйства, которое посредством труда тем или иным образом создается, приобретается, накапливается, хранится, обменивается, распределяется и потребляется.

Внутренние тенденции развития дома тесно переплетаются с внешними, выражающимися в варварских нашествиях одних народов на домашнюю укорененность других народов. В этих нашествиях выражено истинное предназначение варварства, извлекающего высшую доблесть человека из силового превосходства над окружающей социальной средой, в отношении к которой дом становится центром жизни. Это силовое превосходство *«своего»* над *«не-своим»* (другим, иным, инаковым) проистекает из генерализованного осознания необходимости превосходства домашнего начала над не-домашним, порою даже вопреки трудовым усилиям над собой.

В отношении к архаичным цивилизациям, имеющим локально-очаговый характер, классическое варварство получает негативное значение и становится основным механизмом разрушения, но в отношении к дикому миру оно выступает как позитивный скачок истории, как пример достойный подражания. В этом смысле варварство функционирует как особые шлюзы, через которые проходит ковчег человечества по реке истории, переходя с одного уровня возможностей существования на другой уровень.

Дикость не в состоянии противостоять архаической цивилизации. Поэтому цивилизованный дом (в облике города-государства) и не нуждался в том, чтобы быть крепостью или замком. Более того, с давних времен среди кочевых племен было принято за правило, что для настоящих мужчин непристойно жить в городе, опоясанном крепостной стеной.

Дом как замок и крепость в своем таковом смысле и в функциональном значении автономного образования преобразуется в условиях классического варварства, которое благодаря этому навсегда получает сокровенно-

исторический положительный смысл, состоящий в том, что варварство не только преодолевает, разрывает, но и полностью снимает социально-непрерывный характер дикости в различных структурах социальной реальности. Вместе с тем, варварство навсегда устранило и все связанные с дикостью сложности, возникающие в социальной реальности и питающие ее имманентную абсурдность. Это видно даже в том, что, устраняя сложность любого порядка, стереотипное и императивное «требование простоты сегодня покажется вообще-то предвестием варварства»¹³⁵.

Классическое варварство утверждается в эпоху средневековья и отличается от архаичного варварства, окружавшего античные очаги цивилизации. Это отличие обусловлено тем, что в складывающихся условиях первые достижения цивилизации уже не отвергаются с ходу, как прежде, но явно предполагают формирование в массовом сознании и поведении людей вполне адекватных этим достижениям форм, способов, норм, образов и др. элементов человеческой жизни, открывающих доступ к возможности перехода от локально-очагового (дискретного) к перманентному, континуальному и универсальному характеру социального бытия.

Цивилизованный дом в условиях классического варварства вынужден становиться замком и крепостью. Защита от врага – это лишь первичная, архаичная функция дома. Дом как крепость – это место, где социально-овеществленные способы, нормы и образы жизни получают замкнутый, устойчивый, четко фиксированный и континуальный характер. Более важной становится вторичная функция дома как алтаря, предназначенного быть местом, где человек *«открывается перед богом»*, *«отдает себя богу»*, *«жертвует собой во имя бога»*, – место, где он общается с богом, перед тем как пость, уснуть, проснуться, или сделать какой-то почин. Красный угол в каждой избе подвергается лавинообразной социализации и получает овеществленное бытие в появлении величественных храмов, церквей и мечетей. Таким

¹³⁵ Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах «пост» // Иностранная литература, № 1, 1994. – С. 54-55.

образом, средневековая имманентность олицетворяется в образе замкнутых рыцарских замков, а средневековая трансцендентность - в открывающейся к небу громаде готических соборов.

Как считает М. Мак-Люэн, в шестнадцатом веке началось отделение экономики от общей социальной структуры. Это выразилось в том, что «экономика впервые выделилась и стала отдельным предметом человеческого познания, независимым как от домашнего хозяйства, составляющего заботу каждого из нас в повседневной жизни, так и от моральной философии, необходимой всем нам для руководства нашей внутренней жизнью»¹³⁶. Таким образом, постепенно происходит нарастающая дифференциация потенциальных возможностей дома как имманентной машины, предназначенной для социализации человека. Дом, возникающий в условиях варварства как особое продолжение человеческого тела и сформировавшийся как сингулярная машина жизни, не способен выдержать функциональную нагрузку цивилизационной динамики социального бытия и в какой-то момент перестает соответствовать постоянно растущим потребностям человека, превращаясь в механизм, включенный в другую, более грандиозную машину мегаполиса.

Поэтому, если классическое варварство стремилось собрать социальные формы деятельности (социальные функции) человека внутри дома, то современное, «модернизированное» варварство в условиях цивилизации извлекает их из дома и разбрасывает вокруг него. Действительно, «сегодня жилище ценится не за его удобство и уют, а за его информативность, насыщенность изобретениями, контролируемость, постоянную открытость для сообщений, вносимых вещами; ценность сместилась в сторону синтагматической исчислимости, которая, собственно, и лежит в основе современного “жилищного” дискурса»¹³⁷. Цивилизованный дом как очаг человеческой жизни прекращает свое локальное существование. Хозяйственная жизнь человека про-

¹³⁶ Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. – Киев: Ника-Центр, 2003. – С. 247.

¹³⁷ Бодрийяр Ж. Система вещей. – М.: Рудомино, 2001. – С. 30.

текает на фабриках и заводах, в корпорациях и фирмах. Образование и воспитание переходит в просторные школы и университеты. Досуг тоже переключивается из домашнего уюта в клубы и кинотеатры, на стадионы и выставки. Даже ежедневное пропитание, не говоря уже о торжественных застольях, современный человек предпочитает осуществлять в барах, кафе и ресторанах. Вообще говоря, не только бытийственная, но и смысловая конструкция дома раздвигается в соответствии с нарастающими значениями социодинамики современной человекомерности.

Не последнюю роль в такой трансформации дома играют те возможности, которые изначально скрыты в таинственных социальных функциях дороги. Пространство дороги выражает не только явление дискретной переходности путника из одного присутственного места в другое по формуле, постулирующей дистанцию между «здесь» и «там». Оно выражает и непрерывный, протяженный путь, который является одной, целостной, неделимой и самостоятельной сущностью социального становления самого путешественника¹³⁸. Кроме того, дорога может быть не только ведущей, но и ведомой, не только роковой судьбой, но и творческим устремлением. Куда, кого и как ведет дорога: в нечто или в ничто, - к вершинам успеха или на дно жизни, - к храму прославления или на кладбище забвения? Эти возможности не только неисчерпаемы, но и необозримы в своем богатстве и многообразии.

Под влиянием своего синтеза с дорогой, дом получает предельно широкий смысл социума. Иначе говоря, домом становится весь социальный мир (социальный «макро-косм»), а в узком смысле значение дома нивелируется до спального места (социальный «микро-косм»). Кварталы цивилизованного домостроения, возникающие в условиях варварства, создают в обществе примерно такую же форму прочности социального бытия, как кристаллическая решетка делает прочным неорганическое бытие минералов. Таким обра-

¹³⁸ См.: Лехицер В. Л. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. – Самара: Самарский университет, 2007. – С. 4; Пермяков Ю. Е. Метафизика дороги // *Mixtura verborum* 2007: сила простых вещей: Сб. ст. / Под общ. ред. С.А.Лишаева. – Самара: Самар. гуманит. акад., 2007. – С. 27.

зом, на примере развития дома видно, что социальная роль варварства в историческом процессе отчетливо выражается в том, чтобы сделать возможной стыкуемость дискретных и непрерывных форм развития человека.

О противоречиях и проблемах познания этих форм на примере классического образа средневекового варварства красноречиво пишет А.Герцен: «Если мы забудем блестящий образ средних веков, как нам втеснила его романтическая школа, мы увидим в них противоречия самые страшные, примиренные формально и свирепо раздирающие друг друга на деле»¹³⁹. Это можно объяснить тем, что цивилизованные элементы, дискретно возникающие в средневековой культуре, возвышают и примиряют варварское общество, а вымирающие пережитки локализованной дикости свирепо раздирают его на части. Непрерывность социального бытия, сформировавшаяся в условиях дикости, уступает свое место и время цивилизованным генерализациям социальной непрерывности. В связи с этим, ясно, что Герцен конкретизирует поляризацию средневекового образа человечности и отмечает, что люди, «веря в божественное искупление, в то же время принимали, что современный мир и человек под непосредственным гневом божьим. Приписывая своей личности права бесконечной свободы, отнимали все человеческие условия бытия у целых сословий; их самоотвержение было эгоизмом, их молитва была корыстная просьба, их воины были монахи, их архиереи были военачальники; обоготворяемые ими женщины содержались как узники, - воздержанность от наслаждений невинных и преданность буйному разврату, слепая покорность и беспредельное своеволие»¹⁴⁰. Это воистину испытание человечности на безграничную гибкость в самодетерминации варварской жизни общества.

Здесь следует уточнить целый ряд важных обстоятельств. Варварство - особый этап культурного развития, в котором человечество уже освоило реализацию своей первичной формы отношения к миру и активно использует полученные возможности этого отношения в виде культурных способов и

¹³⁹ Герцен А. И. Дилетантизм в науке // Соч. В 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1985. – С. 105.

¹⁴⁰ Там же.

образцов социо-системного существования, в отличие от био-системного, стадного единства, постепенно вытесняемого и теряющего решающее значение в социальной организации жизни. Хотя «варвары со стихийной дикостью убивали тело культуры, но сами, зачав, породили из себя богатейшую и глубочайшую культуру средних веков»¹⁴¹. На парадоксальную противоречивость средневекового варварства особое внимание обращал и Н. Бердяев, полагавший, что, если средневековые ужасы дикости и бесчеловечности миновали безвозвратно, уступив свое место современным ужасам, то *«средневековая красота», «средневековая культурность», «средневековая напряженность духовного томления»* привлекают и манят нас до сих пор¹⁴².

Варварство как пылкое, неуравновешенное, мечтательное состояние человечества выражается и в соответствующем способе их бытия, который состоит в том, что люди в своей жизнедеятельности с необходимостью обречены активно «балансировать» между стихийными силами природы и социально-культурными силами. Иногда под варварством и дикостью метафорически, и не без основания, подразумевают внутренние несуразности и недостатки, проявляющиеся в самой цивилизации. Поэтому можно сказать, что дикость и варварство могут в абстрактном тождестве представляться и как особые «квази-культурные» состояния, связывающие человечество с естественным законосообразным бытием, переливающимся всеми красками жизни в самой природе.

Однако все формы проявления варварства качественно отличаются от дикости, и прежде всего - своей особой внутренней эстетичностью и утонченной сбалансированностью между дикими силами природы и цивилизованными силами культуры по всему спектру форм человеческой жизни. Эта сбалансированность часто вызывает у людей витально-эстетическое восхищение особым способом самоорганизации всего уклада варварской жизни. Это вос-

¹⁴¹ Эрн В. Ф. Борьба за логос // Соч. – М.: «Правда» 1991. – С. 126.

¹⁴² См. Бердяев Н. А. Философия свободы. – М.: «Правда», 1989.

хищение в диком человеке пока еще не проступает, а в цивилизованном человеке его уже хватает с негативной «избыточностью». Смысл варварской жизни ясен и понятен только самому варвару. Поэтому ни дикарь, ни цивилизованный человек не могут достоверно понять того, что делает и думает варвар. Это обстоятельство проясняет вопрос о том, почему варвар для дикаря и для цивилизованного человека часто выглядит одинаково непостижимым.

Это особое варварское влечение человека к своей сокровенной сущности одинаково непостижимо как снизу, так и сверху, - как с мрачных глубин человеческой культуры, так и с ее сияющих вершин. Именно в этом обстоятельстве заключено «донкихотское», рыцарское бытие варварства, столь близкое для натуры современного цивилизованного подростка, пребывающего в кругу своих сверстников и ситуационно раскручиваемого между романтической эстетичностью духа и всеобъемлющей героичностью жизненного уклада.

Тем не менее, исторический взгляд на варварство больше обнаруживает негативные примеры, чем позитивные образцы. Поэтому, характеризуя варварство средневековой эпохи с позиций Нового времени, французский просветитель и гуманист Ж.Кондорсе метафорически сравнивает разные исторические образы человечности и приходит к выводу, что «Европа, зажата между тиранией духовенства и военным деспотизмом, ждет в крови и в слезах того часа, когда воссияет новый свет, который возродит ее для свободы человечности и добродетелей»¹⁴³. Для каждой эпохи характерным является свой основной генотип человеческой натуры и адекватной ему социально-культурной формы бытия человечности. Поэтому варварская человечность всегда находит свое место в нашей жизни, хотя до конца она так и не постижима как для дикаря, так и для цивилизованного человека.

¹⁴³ См.: Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. – М.: Наука, 1986.

Историческое бытие варварства полно драматической противоречивости между брэнностью прошлого, зовущего назад - в природу, и вечностью будущего, влекущего его в создаваемый мир культуры. Сердце варвара испытывает то, что не дано испытать ни дикарю, ни гражданину. Варварская жизнь разорвана между материальной брэнностью тела и духовной вечностью души. Поэтому варвар обреченно ищет свое спасение и сполна находит его в религиозном смирении.

Драматизм варварского бытия обостряется тем, что, с одной стороны, природа показывает достаточно «мудрых» примеров и образцов, достойных, если не прямого подражания, то в любом случае - соответствующего понимания, усвоения и воспроизведения. Но и с другой стороны, обнаруживается не менее достойное основание для выбора пути, пройденного предшествующими поколениями людей, передающими нам свой опыт социального, автономного, обособленного существования в природной среде, за счет ограничения и вытеснения способов своего биологического сосуществования с ней.

Варварство более четко определяется в его сравнении с цивилизацией, которая, как зрелая форма проявления общественной жизни, более выпукло и со всей очевидностью показывает направленность и зрелую содержательность общественной жизни. Такое сравнение показывает, что варварская человечность характеризуется драматичным постижением природы - через разлом ее первородного естества в себе самом. Сначала наивно, через суеверно-языческое мифотворчество, а затем и через религиозно-мистическое одухотворение, варвар разделяет природные силы по качеству и выделяет их иерархию в последовательном количественном ряду. Так варвар постепенно и своеобразно познает строение и общую гармонию всей доступной ему природы, а затем, насколько это может, делает полученные представления предметом всего мирового Универсума.

Историческое предназначение варварства состоит в том, чтобы человечество могло эмпирически освоить все крохотные осколки, мельчайшие де-

тали и гармоничные элементы, составляющие уклад человеческой жизни. Вот почему, пока люди имеют дело с элементами своего общественного существования (а они всегда будут иметь такое дело), варварство является потенциально-необходимой, имманентной формой человечности.

Реализация исторического предназначения варварства подготавливает поворотный пункт человеческой истории, которая уже может переходить к новому направлению в своем культурном развитии - к *«самодостаточной»* науке Нового времени. Здесь человечество открывает свое зрелое цивилизованное движение в многовекторной динамике взаимопереходов между ложью и истиной, фактом и теорией, проблемой и ее решением, экспериментальным испытанием и выверенной методологией. На смену религиозным иллюзиям потустороннего спасения приходит новая надежда и вера в научно-технические возможности, дарующие истинные блага жизни, открываемые наукой.

Однако какие бы перспективы нам ни сулил научно-технический прогресс, полного избавления от дикости и варварства не происходит. Эти ступени существуют не только филогенетически, как мы привыкли полагать, думая о социально-историческом континууме в целом, но могут рассматриваться и в онтогенезе, т.е. в собственной жизни современного общества и отдельного человека. Сложность выявления современных форм дикости и варварства обусловлена тем, что их действительный статус существования как в телесной, так и в душевной жизни постоянно вытесняется на периферию актуальности цивилизованным бытием и цивилизованным сознанием. Лишь в экстремальных ситуациях жизни это вытеснение может терять значение, может ослабевать, и тогда дикость в первую очередь и вполне ожесточенно дает о себе знать.

Проявления варварства могут возникать и внутри цивилизации. Поэтому можно сказать, что варварство - это не только архаичная, канувшая в историю форма общественной жизни, но и необходимая производная, вывод-

мая из глубин цивилизации как особая социальная феноменальность, напоминающая своими родовыми чертами и признаками архаичное варварство.

3.3. Цивилизация как развитие мегаполиса

В последнее время, в связи с процессами глобализации, нарастают и усиливаются поиски возможных путей и перспектив дальнейшего развития как мировой цивилизации в целом, так и ее отдельных сегментов, связанных с религиозной, государственной, национальной, геополитической, финансово-экономической и др. спецификой. Особый интерес при этом вызывают те динамичные перемены, которые происходят во всех сферах общественной жизни народов России, и прежде всего, городской части населения, играющей ведущую роль.

Подобно тому, как традиционное, сельское поселение людей органично соединялось с природой, преобразуя ее отдельные сегменты в пастбище, огород, водопой, домашнее хозяйство, так и современный мегаполис органично вплетается в естественные формы человеческой жизни, замещая их своими структурами, коммуникациями, институтами. Причем, в мегаполисе, как особой конституируемой общности, всё это происходит уже не в прямой зависимости от территориальных категорий (расстояние, размер, интервал, дистанция) и от хронологических форм (темп, ритм).

Любой город в современном мире постепенно превращается в локализованный элемент глобального мирового мегаполиса. Поэтому, базисным основанием цивилизованного развития современного общества является сеть городов, интенсивно связанных между собой (при помощи транспорта, мобильных средств связи, массовой информации и коммуникации) в особый мегаполисный узел, самоорганизованный и саморегулируемый особыми нормативно-дисциплинарными практиками, далеко выходящими за пределы

таких традиционных областей саморегуляции как политика, экономика, мораль, религия, наука, искусство, идеология и других форм трансцендентализации социального бытия. Все эти и другие сферы организации и саморегуляции общества являются способами закрепления унифицированного и универсализированного облика человечности. Народы России, как и другие народы мира, всегда будут нуждаться в дисциплинирующих услугах политического, правового и нравственного разума, который легко уживается с самыми необычными новшествами цивилизации во всех областях культуры. Современные цивилизационные «мегаполисы до сих пор выполняют функцию своеобразного плавильного тигля, растворяющего нации и этносы, формирующего особый тип безродного и бездомного человека, которому кажется, будто он везде чувствует себя как дома»¹⁴⁴.

На особую роль социальной организованности и дисциплинарности обращал пристальное внимание И. Кант, считавший, что «дисциплина не дает человеку под влиянием его животных наклонностей уйти от его назначения, человечности. Она, например, должна удерживать его от того, чтобы он не бросался дико и необдуманно в опасности. Дисциплина, следовательно, есть нечто отрицательное: это - средство уничтожить в человеке его дикость»¹⁴⁵.

Стихийно складывающаяся на протяжении веков замкнутая, дисциплинарная самоорганизация жизни любого народа в условиях, предшествующих глобально-цивилизованному укладу жизни (до XIX века) не могла удовлетворять многим требованиям универсализма, гибкости и открытости основных форм общественной жизни. Поэтому, в глобализованном смысле цивилизация будет пониматься через городскую, мегаполисную организацию общества. Здесь предполагается, что городской полис постепенно вырастает в мегаполис, которому подчиняется сначала ближайшее сельское окружение, а затем и вообще всякая сельская организация жизни. Это связано с тем обстоя-

¹⁴⁴ Марков Б. Человек, государство и Бог в философии Ницше. – СПб.: «Владимир Даль», 2005. – С. 719.

¹⁴⁵ Кант И. О педагогике // Тракаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 446.

тельностью, что любая сельская община существует, соизмеряясь лишь с окружающей ее средой обитания, а мегаполис всегда соизмеряется с целым миром.

В итоге исторической перспективы полис выходит за пределы своей очаговой территории и получает свое выражение во всеобщем способе формирования социальной жизни как мегаполиса. Мегаполисная организация общества существует независимо от территориального положения; она переплетает в себе политические, экономические, правовые, нравственные, конфессиональные, этнические и многие другие особенности, не имеющие в условиях сельской организации жизни ничего похожего на свое столь четкое разделение, переплетение и взаимодействие. Из этого следует, что в ближайшие десятилетия мировое сообщество, особенно там, где переплетаются народы, религии, культуры, начнет все больше нуждаться в особых способах утонченного, сбалансированного, оптимизированного саморегулирования, не имеющего аналогов в прошлом.

П. Бэгби¹⁴⁶, Д. Уилкинсон, О. Шпенглер и др. философы, изучающие социально-историческое бытие общества, понимают и определяют цивилизацию как форму социальной жизни, непременно обусловленную городским укладом и соответствующим нарастанием в разделении форм деятельности. Д. Уилкинсон прямо утверждает, что «цивилизация – это городское общество»¹⁴⁷, имеющее глубокие исторические предпосылки.

В зависимости от способов организации совместной жизни людей общий статус человечности проходит два основных этапа в развитии. Первый связан с сельской общиной, второй – с городским полисом. Здесь община и полис понимаются в предельно широком социально-философском смысле. В отличие от общины, организованной согласно родовой человеческой приро-

¹⁴⁶ См. *Bagby Ph. Culture and History: Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations*. Berkeley & Los Angeles. 1963. – P. 162-163.

¹⁴⁷ *Wilkinson D. Spatio-Temporal Boundaries of African Civilizations Reconsidered//Comparative Civilizations Review*. 1993. № 29. – P. 52-53.

де, полис являет собой организованное начало социальной природы, социума. В сельской общине нет противостояния между индивидом и родом, как это имеет место в полисе. Изгнание из общины особо провинившегося индивида воспринималось в общине как наказание, более страшное, чем убийство. Господство родового начала культивируется и закрепляется в общине всей системой традиций, обрядов и ритуалов, обязательных для каждого человека и всего родового сообщества.

В отличие от сельской общины, складывающейся естественным образом, городской полис представляет собой специально организованную форму совместной, социальной жизни людей, сосуществующих в гражданстве и в государстве. Гражданство как организованная форма совместной жизни людей, акцентирует социальную суверенность и единичность каждого человека, а государство - их социально-иерархическую множественность. Столкновение единичного и общего в полисе является неизбежным, необходимым и даже полезным как для полиса так и для каждого его члена. Это столкновение как один из источников развития дальнейшей истории может иметь не только гармоничное взаимодействие правителя с народом, но и антагонистическое противостояние, борьбу индивида с социумом (диктатора-казнокрада – с народом, заносчивого капиталиста – с рабочими).

Если некая кровно-родственная община продолжает сплоченно существовать в условиях городского полиса, то она всегда обеспечивает имманентное преобладание идиотического образа жизни над политическими формами. Биоэтическая саморегуляция и естественное право старшего и сильного над младшим и слабым формируют своевольный идиотический образ жизни, который препятствует цивилизованному развитию полиса как полноценного социума. Преодоление такого препятствия связано с «попыткой решения проблем, рожденных жизнью полиса: как преодолеть своеволие индивида и установить порядок в обществе»¹⁴⁸. Основой такого порядка становит-

¹⁴⁸ Любченко В.С. Знание в контексте практик. – Ростов-на-Дону: «Пегас», 1998. – С. 49

ся номос (закон), социально-правовое, регламентационное, формализованное установление.

В отличие от сельской общины для городского полиса такое противостояние оформляется под определяющим влиянием политического образа жизни. В полисе безраздельно господствуют политические формы жизни. Столкновение между порядком и хаосом в полисе проходит сквозь каждого человека. В этом столкновении участвуют две стороны социума: политический разум и идиотическое безумие. Последнее снимается и нивелируется в полисе благодаря особым усилиям воспитания в сочетании с образованием (*paideia*) человека. Эти усилия, как семена, упавшие на благодатную почву, не пропадают даром. Они произрастают и закрепляются в культурных нормах и ценностях социальной жизни (*paideuma*), позволяющих полису реализовать свое полноценное существование. Образцовым носителем человечности здесь становится *калокагатос* – человек, воспитанный в духе великодушия, который предоставляет себя, свои силы, свой талант в распоряжение всего полиса. *Калокагатос* формируется как особый культурно-исторический сплав, преемственно сочетающий в себе лучшие человеческие достоинства, по-своему присущие как родовой общине, так и цивилизованному социуму. Это наглядно подтверждается в том, что «Новоевропейские нации сформировались как новые формы солидарности, преодолевающие прежние локальные союзы, общины, роды и кланы. Однако они сохранили то главное, что всегда изумляло историков при анализе древнегреческого полиса,— способность свободных граждан Афин пожертвовать жизнью ради общего блага. В романтическом понятии народа культивируется это важнейшее государственное качество, ибо в условиях конкуренции и даже войны между государствами оно являлось самым главным оружием»¹⁴⁹.

В общих чертах полис представляет собой локальное целостное, самодостаточное, организованное, самоуправляемое образование, состоящее из

¹⁴⁹ Марков Б. Человек, государство и Бог в философии Ницше. – СПб.: «Владимир Даль», 2005. – С. 712.

городского порядка жизни. Хотя город играет ведущую роль в полисе, тем не менее, полис не сводится только к городу, ибо «*полис – город и деревня одновременно*¹⁵⁰». Город является лишь предпосылкой, необходимой основой для возникновения полиса. Сущность полиса состоит в особом сочетании гражданской и государственной жизни людей. Поскольку «*полис – союз свободных граждан*»¹⁵¹, то гражданство по необходимости сублимирует идиотический образ жизни, а государство открывает широкий простор для всемерного воплощения политического образа жизни. Соединяя в себе гражданство и государство, полис не допускает устойчивой обособленности их существования, которая может эпизодически возникать, например, в случае гражданской или межгосударственной войны. Война либо разрушает прежний полис, либо полностью трансформирует его в совершенно другой.

Через механизмы гражданства полис предполагает в качестве реального только городской образ жизни, а село становится придатком города. Поэтому сельский образ жизни нивелируется полисом полностью. Государство же может включать в себя не только городской образ жизни, но в качестве подчиненной и сельскую форму жизни, которая при этом теряет самостоятельное значение, хотя и сохраняет свою самодостаточность. В полисе люди живут сообща, на основе общего разделения труда, порождающего множество разумно организованных, социально-дисциплинарных практик.

В современном обществе происходят интенсивные разрастания и сращивания ближайших городов, ведущие к появлению мегаполисов, в которых происходят качественные сдвиги и изменения, затрагивающие судьбу всего социума. В цивилизованной организации социальной дисциплинарности ди-кость отчуждается как имманентный источник хаоса, но ведущую роль, безусловно, играют такие позитивные «*машины*» мегаполисной социализации, как **правовое государство и гражданское общество** с их тесно переплетающимися институционализированными механизмами. Эти «*машины*» не только

¹⁵⁰ Любченко В.С. Знание в контексте практик. Ростов-на-Дону: «Пегас», 1998. С.30.

¹⁵¹ Там же. – С. 48.

формируют социально-дисциплинированный статус человечности, но и унифицировано выстраивают магистральное направление в развитии единой современной цивилизации для всего человечества.

В жизни современных народов четко просматриваются две преобладающие тенденции динамичного развития – национально-этническая и религиозно-конфессиональная, обладающие разнонаправленными потенциалами социального согласия и солидарности в общественной жизни. Государство решает проблему выбора между этими тенденциями развития общества. В какой тенденции дисциплинарный потенциал социального согласия преобладает с точки зрения наиболее конструктивных перспектив развития человечества? Какие вообще тенденции развития цивилизации и в каких направлениях можно стимулировать государственными механизмами власти? Этот вопрос наглядно можно рассмотреть на примере развития в современном российском обществе столь сложных и важных этноконфессиональных процессов и связанных с ними конфликтов.

Россия исторически соединила в своей судьбе не только многие народы, но и многие религии, развивающиеся не всегда так гладко и не всегда – столь амбициозно, как это хотелось бы с той и с другой стороны. В теоретическом плане здесь можно обозначить две основные позиции. В первой позиции полагается, что этноконфессиональные конфликты генетически связаны с природой самого общества и имеют естественно-историческое происхождение. Во второй позиции утверждается, что этноконфессиональные конфликты возникают не самопроизвольно, т.е. не естественно-историческим путем, а на определенном этапе развития общественно-исторической практики, в результате столкновения политических целей и интересов, пересекающих этническую, конфессиональную, экономическую и другие сферы жизни общества. Обе позиции можно полагать в качестве исходных оснований для анализа данной проблемы.

Происхождение этноконфессиональных процессов во многом обусловлено характером и содержанием взаимодействия этнического и конфессионального начала в жизни общества, которые представляют собой функционально асимметричные способы социального бытия людей. Эти способы на разных этапах развития и в разных регионах могут быть как в гармоническом сочетании, так и в хаотическом разладе между собой, доходящем до открытого конфликта. Если конфессиональность предполагает формально упорядоченный механизм иерархического функционирования со строгой, линейно-дихотомической регламентацией образа жизни, то для этнического начала более существенную роль играют неформальные, традиционно-нормативные механизмы нелинейного, многозначного, обыденного самоуправления.

Этнические и конфессиональные процессы осуществлялись в истории любого народа не обособленно друг от друга, а в существенной взаимной детерминации. Поэтому их можно четко отделить друг от друга лишь теоретически, но в истории они обычно существуют в синкретическом (нерасчлененном) виде, что и вызывает значительные методологические проблемы и трудности в их исследовании.

Общая этноконфессиональная тенденция в развитии общества, взятая в целом, понимается здесь как равнодействующая во взаимодействии множества этнических и конфессиональных процессов, происходящих одновременно и детерминирующих друг друга. В конкретно-исторических формах могут выделяться и разные специфические этноконфессиональные тенденции, которые, соответственно, конституируются и классифицируются по разным основаниям, с выделением тех или иных видов, типов, модификаций и др. особенностей проявления. Любой этноконфессиональный процесс представляется как особый результат осуществления человеческой деятельности, в котором этнический фактор рассматривается в качестве носителя, предполагающего в себе возможность формирования и выбора конкретных конфессиональных ценностей и ориентаций.

Изучение специфики и внутренней природы этноконфессиональных процессов в целом, и конфликтов - в частности, связано с преодолением целого ряда теоретических проблем и сложных методологических противоречий, которые всегда существуют в системных, многофакторных, междисциплинарных исследованиях. В теоретическом аспекте здесь прежде всего можно обозначить два основных и противоположных подхода к пониманию самой этноконфессиональной природы конфликта. Первый подход - теоцентрический, в котором акцентируется ведущая роль религиозной символики в изучении этнического развития. Второй подход - натуралистический, в котором сам этнос в ходе своей истории определяет, выбирает, формирует символический статус своей жизни, проявляемый в той или иной конфессиональной форме. Если в первом подходе божественное начало понимается как источник этнического развития, то во втором подходе речь идет о саморазвитии этноса.

Здесь вполне очевидно, что первый подход с неизбежностью констатирует специфику этноконфессионального соперничества самих конфессий за определяющее влияние на общественную жизнь и государственное устройство страны. Второй же подход утверждает возможность и необходимость свободного саморазвития всех этносов, составляющих данное общество и государство (Россию) в гармоничном взаимодействии с правом каждого человека на свободный конфессиональный выбор.

В связи с такой философской и мировоззренческой актуализацией всего потенциала возможностей субъективного фактора в современном обществе ясно, что в зависимости от того, какой подход принимается за исходный пункт отношения к данной проблеме, будет зависеть (и в теоретическом, и в практическом плане) специфика реализации самого этноконфессионального процесса - будет он иметь конфликтную реализацию или не будет.

В теоретической модели специфику современных этно-конфессиональных процессов можно выразить на основе исследования структурного синтеза и

функционально-динамического взаимодействия между этнической и конфессиональной составляющими общественной системы. При этом необходимо учитывать, что если этногенез (совокупность процессов этнического развития) претерпевает в современных условиях значительные динамические перемены как содержательного, так и формального порядка, то конфессиональное содержание сохраняет более прочную относительную устойчивость. На деле это означает, что теоцентрический подход постулирует блокирование таких тенденций этногенеза, которые не соответствуют идеалам конфессиональной идентичности.

Развитие конфликтного содержания этноконфессиональных процессов в современных условиях существенно зависит от характера и направленности происходящих перемен в духовной культуре и сознании народа. Важную роль здесь играет традиционная, менталитетная специфика этноконфессиональной идентификации. Этноконфессиональная культура как система общепринятых ценностей и символов веры, как согласованная структура смыслов и образцов поведения, содержит определенные представления о себе в целом, о своем месте в мировой культуре.

В таком многонациональном обществе как Россия, с господствующей конфессией, не являющейся общей для всех народов, могут формироваться несовместимые стереотипы социального воспроизводства межэтнической интеграции и дифференциации, которые складываются независимо от форм конфессионального единства. Эти стереотипы могут быть как созидательными, так и разрушительными для ментально-символического содержания конфессионального сообщества.

Кроме того, в условиях глобализации происходит интенсивное разрушение если не всех, то многих исторически сложившихся типов этноконфессиональной идентичности. А ряд исследователей постмодернистской ориентации вообще полагают, что теперь идентификация любого субъекта, в том числе и этноконфессионального, больше не может сохранять традиционную

историческую устойчивость. Она в целом является *«plastic words»*, т.е. настолько изменчивой и податливой, что ее можно менять под любые цели и задачи жизнедеятельности. Отсюда следует, что в таком современном обществе как Россия можно искусственно создавать произвольную иерархию ценностей, в которой будет технологически воспроизводиться *«заказной образ»* даже самой причудливой идентичности, который будет навязываться через средства массовой информации и через систему массового потребления.

В натуралистическом подходе этноконфессиональная субъективность выглядит как особый результат неассоциативного объединения людей, в котором доминируют неформальные связи и отношения, имеющие размытый характер, в них нет жесткой организационной структуры. Такое понимание преподносит природу этноконфессиональных конфликтов достаточно податливой для широкоформатного и гибкого манипулирования в системе современных политических технологий, чего нельзя предположить в отношении к теоцентрическому толкованию этноконфессиональной субъективности.

Говоря в целом об общей социальной природе этноконфессиональных конфликтов можно схематически обозначить и выделить три ключевых момента - волю, проблему и опыт, – между которыми вырисовывается пространство и *«тело»* самого конфликта. Воля (как первый момент) выражается через совокупность желаний, намерений, стремлений, потребностей и интересов, имеющих действенный характер. Проблема (как второй момент) возникает и созревает до конфликтного уровня тогда, когда существующие условия и обстоятельства начинают в чем-то ограничивать самореализацию и адекватную самоидентификацию того или иного этноконфессионального сообщества, - начинают препятствовать или противодействовать ему в процессе жизнедеятельности. Опыт же (как третий момент) включает в себя социально унаследованные ценности, образцы, идеалы, стереотипы, традиции, обычаи, регулирующие и организующие этноконфессиональный уклад жизни людей.

Если воля значительно доминирует над опытом, то проблема не только созревает до уровня конфликта, но и с необходимостью перерастает в кризис, получая иррациональные формы реализации. В обратном случае, когда опыт значительно доминирует над волей, то проблема способна решаться естественным образом, не порождая конфликтного и, тем более, кризисного характера в сфере этноконфессиональных отношений. Таким образом, природа и внутренняя специфика этноконфессиональных конфликтов имеет открытый, системный и противоречивый характер, тесно связанный с конкретными условиями и обстоятельствами жизни людей.

На государственно-политическое и конфессионально-религиозное содержание межцивилизационных конфликтов пристальное внимание обращается в современной философской и социально-политической литературе, особенно после работ Р. Генона и С. Хантингтона¹⁵². При этом важно учитывать то обстоятельство, при котором теоретическая проблематика не конституировала бы осложнения реальных, практических возможностей и перспектив развития мировой цивилизации, а напротив, искала и находила бы точки приложения сил сотрудничества и прогресса.

Нельзя считать, что высокий уровень развития мировой цивилизации уже сам по себе вытесняет из социальной реальности абсолютно все элементы дикости или варварства. Некоторые такие элементы, однажды сформировавшись, могут быть обречены на последующую *«эволюционирующую вечность»*, предохраняющую дальнейший ход развития от возможности приближения к губительному концу. Поэтому, если цивилизация в какой-то момент выбирает ход развития общественных событий, ведущий в пропасть, то дикий вопль отчаяния общечеловеческой души и варварский порыв общечеловеческого тела способны приостановить апокалипсический исход истории, активизировать иррациональный поиск выхода из лабиринта, в котором все

¹⁵² См.: Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991; Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Политические исследования. – М., 1994. – № 1. – С.33-48.

направления сводятся к одному губительному завершению жизни. Потенциал дикости и варварства не исчерпаем не только перед лицом прошлого, но и перед лицом настоящего, в котором господствует цивилизация. Все это требует более пристального внимания к исследованию состояния и проблем того мира, в котором живет современное человечество.

Цивилизованный образ жизни стал господствующим в современном обществе благодаря тем первым плодам и результатам, которые люди получили от механизмов гражданского общества. Однако, как предмет познания, имеющий особую политическую и идеологическую ценность, институт гражданского общества вызывает споры в социальной философии и гуманитарных науках. Цивилизация как историческая реальность существует давно, с античных времен, а гражданское общество как социальный институт только нарождается. Однако без учета гражданского общества нельзя правильно понять и современную цивилизацию как полноценную теоретическую реальность познания. В институте гражданского общества она получает «второе дыхание» своего развития и, как бы только начинает становиться в своем истинном «предназначении». Здесь предпринимаются разные теоретические попытки конструирования предметно-проблемной области, в которой можно было бы более удачно, адекватно и ближе к истине расположить эту историческую реальность.

Размышляя об основах современной цивилизации, теоретик невольно находится в положении барона Мюнхгаузена, извлекающего свои умозрительные суждения из «болота» обыденных представлений. Ведь современный человек в лучшем случае обречен находиться внутри цивилизации, из которой извлечь себя ему вроде бы и некуда. Поэтому обыденные представления зачастую столь тесно переплетаются с научными и философскими идеями, что их не всегда обнаруживает и самая утонченная абстракция. И, все же, цивилизация - это не самодостаточная форма жизни гражданского общества, как это, порою, кажется в представлениях современного массового сознания.

В цивилизованном обществе социальные формы взаимодействия людей складываются на основе культурных образцов. Если натура традиционно строила жизнь общества на основе избирательной *«заботы о себе и о ближнем»*, то культура – это *«молох»*, заботливо перетирающий вокруг себя все социально-историческое сущее. Этот *«молох»*, подобно Левиафану, делает мир удобоваримым для человека. Каждый зов природы цивилизация преобразует и ориентирует в том направлении, которое задается культурными формами общественного бытия и разумными способами человеческого существования.

Здесь нельзя согласиться с Ж. Бодрийяром, полагающим, что «в известном смысле с развитием культуры определение Человеческого неумолимо сужается: каждый «объективный» шаг цивилизации на пути к универсальности соответствует еще более строгой дискриминации, так что можно предвидеть, что эпоха окончательной универсализации Человека совпадет с отлучением от этого понятия всех людей - останется сиять в пустоте один лишь чистый концепт»¹⁵³. Стихийная дикость, болезненное безумие, инфантильное детство, маразматическая старость - все это Ж. Бодрийяр исключает из универсума цивилизованной человечности. Однако все это, хоть и не повсюду, но реально существует в человеческой жизни и не может быть исключено ради того, чтобы созерцать стройную последовательность привязанных друг к другу концептов. Размышление Ж. Бодрийяра, вполне корректное теоретически, может быть справедливо при таком положении, в котором существовала бы только цивилизованная человечность в своем рафинированном, обнаженном виде. В том то и дело, что она может быть дана в своем *чистом виде* только теоретически (и, слава богу). В повседневной жизни общества цивилизованная человечность густо разбавлена дикими и варварскими отношениями, которые, постоянно соизмеряясь с цивилизацией и между собой,

¹⁵³ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: «Добросвет» 2000. – С.231-232.

если не навсегда, то все время избавляют ее от абстрактно-схематического понимания.

Само существование цивилизованного общества без оснований культуры оказывается невозможным. Поэтому функциональное значение цивилизации проявляется на основе того, что идеальные силы человеческой культуры (как синтез трансцендентного и вечного) определяют характер и способ овеществления сил человеческой натуры (как синтеза брэнного и имманентного). В любой цивилизации трансцендентное господствует над имманентным. Это происходит через политику, идеологию, мораль, религию, науку, идеальное содержание которых вечно воспроизводится и транслируется из поколения в поколение. Роль имманентных и брэнных сил человека в условиях цивилизации всегда существенно ограничена и поставлена под жесткий контроль, предопределяющий бытие человека в обществе и бытие общества в человеке. Поэтому можно прямо сказать, что мера и степень цивилизованности общества определяется тем, насколько удалось ограничить условия и возможности, реализующие имманентность человека в социальных формах его бытия. Отнимая у человека полноту прав на витальную имманентность, цивилизация обрекает его на переживания одиночества, которые он вынужден компенсировать нарастающим чувством эгоизма. Такое положение одним из первых обнаружил и основательно проанализировал М. Штирнер, который с первых же строк своей работы ставит проблему: «Чего-чего только я ни должен считать своим делом. Во-первых, дело добра, затем дело Божие, интересы человечества, истину, свободу, гуманность, справедливость, а далее – дело моего народа, моего государя, моей родины; наконец, дело духа и тысячи других дел. Но только мое не должно стать моим делом»¹⁵⁴.

Здесь ясно, что человек в индивидуальных формах бытия не может во все обойтись без своей имманентности и брэнности, катастрофичный обвал которых всегда вызывает яростные рецидивы варварства и дикости. Поэтому

¹⁵⁴ Штирнер М. Единственный и его собственность. – Харьков: «Основа», 1994. – С. 7.

реально существующая цивилизация всегда включает в себя в имплицитном, свернутом виде обе эти формы – и дикость, и варварство, - которые никогда не исчезают полностью и безвозвратно из любого эпизода современной жизни людей. Эти основополагающие формы развития человечности заметно дают о себе знать особенно в экстремальных, критических, кризисных ситуациях, где со всей очевидностью они проявляют свою первозданную наивную, пронатуралистическую сущность. Порою, они спекулятивно подогреваются и используются в средствах массовой информации. В результате, происходит массовое оболванивание и связанное с ним одичание цивилизованного человека, достигающее самых невероятных размеров. Через средства массовой информации дикость и жестокость самым широким фронтом врываются в повседневную жизнь людей. Они легко сметает на своем пути возвышенные и утонченные порывы разумного духа. Цивилизованное сознание все чаще низвергается в самые темные и мрачные закоулки души. Воистину бесчеловечный *«стук машины заглушает вопль души»*.

Цивилизация опирается, прежде всего, на генетические основы, которые исторически ей предшествуют и всегда могут как-то дать о себе знать. В этой связи, теоретически определяя онтологические пределы цивилизованного общества, необходимо, прежде всего, обозначить критерий разграничения между такими фундаментальными формами общества как дикость, варварство и цивилизация. В самом общем виде таким системным критерием может послужить соотношение движущих сил, складывающееся между двумя основами общественного бытия – естественно-исторической и культурно-исторической, без учета которых познание современной цивилизации теряет свой истинный смысл.

Рассматривая цивилизацию в широком историческом контексте - от древнего множества изолированных, оторванных друг от друга цивилизаций до их коммуникационного взаимодействия как единого сообщества в современных условиях, можно обозначить разные подходы и направления в понимании перспектив. Каждая древняя цивилизация выступает не только как

«зародыши», несущий в себе будущий организм, но и как «лоскут», из которого история в дальнейшем сможет «выкроить» и «сшить» общую ткань человечности, ибо подлинная, чистая, адекватная своей сущности цивилизация представляется не иначе как общечеловеческой.

В отличие от дикости, лишь в цивилизованном обществе социальные формы взаимодействия людей складываются на основе культурных образцов. Более того, само существование цивилизованного общества без оснований культуры оказывается невозможным. Тем не менее, реально существующая цивилизация всегда включает в себя в имплицитном, свернутом виде обе минувшие стадии - и дикость, и варварство, - которые никогда не исчезают полностью и безвозвратно из любого эпизода современной жизни людей. Эти архаичные, основополагающие стадии развития человечности заметно дают о себе знать особенно в экстремальных, критических, кризисных ситуациях, где со всей очевидностью они проявляют свою первозданную наивную, про-натуралистическую сущность.

Наряду с каузально-историческими основаниями, в которых природное начало, все же, играет решающую роль, цивилизация имеет и функционально-исторические основы, которые являются внешними для природы, но связаны с социальной спецификой глубин самой человеческой сущности. Таким функционально-историческим основанием цивилизации является становление гражданского общества и связанного с ним правового государства.

Какое же общество можно считать гражданским, а в самом широком смысле и воистину цивилизованным? Прежде всего, это такое общество, которое может свободно выбирать, ставить и достигать реальные цели своего открытого, деятельного и самостоятельного существования, направленного всегда на созидание жизненных благ для каждого и для всех вместе. Жизнедеятельность цивилизованного общества больше направлена на созидание новых благ, а варварское (до-гражданское) общество ставит в центр внимания проблему более полного использования существующих благ и связанно-

го с этим распределения (перераспределения) имеющихся жизненных благ, в пользу тех или иных социальных слоев, групп или персон.

В историческом сознании сложился ретроспективный предрассудок о том, будто бы варварство существует благодаря тому, что оно паразитирует на теле цивилизации, сосуществует с ней. Но на самом деле нельзя забывать о том, что варварство как особая форма исторического бытия все же предшествует цивилизации. Происхождение гражданского общества как функционального основания современной цивилизации осуществляется не только на каузально-исторических основах культурного содержания дикости и варварства; оно имеет и формальное начало своего бытия как бы *«в себе самом»*, - оно есть *«причина самого себя»*.

Только так проявляется полноценное действие каузального закона, имеющего всеобщий и единый механизм своего саморазвития. Это всеобщее свойство, присущее всякому возникающему развитию, в данном случае происхождению гражданского общества как основы для современной цивилизации. Ему присуща внутренняя противоположность между *«порождающим себя»* и *«порожденным собой»*, между порождающей причиной и порожденным следствием. Здесь мы имеем дело с реализацией всеобщего общечеловеческого Я, осознающего себя лишь после того, как оно цивилизовалось идентично и тождественно себе. То явственное Я, которое в качестве общественного самосознания уже есть *«здесь и теперь»*, не совпадает с тем сокровенным, сущностным Я, которое в потенциальности о себе что-то мнит, сакрализирует, фетишизирует, т.е. по-разному проецирует свое конституируемое бытие в символических структурах прошлого, настоящего и будущего, или даже – вечного.

Цивилизованного человека всегда волнует очередность в овеществлении идей. Овеществляя те или иные идеи, сначала в виде осознанных целей, а затем и в виде средств деятельности, человек, желая того или нет, воплощает эти идеи в себе, в своем образе мышления и в том образе жизни, который он

ведет. Цивилизованное общество всегда активно вмешивается в этот процесс, навязывая человеку сложную, иерархичную структуру приоритетов и ценностей. Сейчас это проявляется в том, что человек все больше имеет дело не с самими понятиями и идеями, а с их агрессивно овеществленными формами – звукорядами, видеорядами, психо-семантическими пиарами, нейро-лингвистическими имиджами, презентациями и пр., т.е. с некими полуфабрикатами уже кем-то овеществившихся идей, максимально готовых для принудительного массового потребления. Идея, зафиксированная в форме продублированного звукоряда, видеоряда, семантического контекста предназначена для агрессивного и «зомбирующего» вторжения в духовный мир человека, в обход механизмов его самоконтроля и рационального восприятия, минуя критику и анализ. Овеществившиеся идеи, независимо от того, что они собой выражают, являются источниками разного рода артефактов, а идеализированные вещи всегда являются источниками тех или иных материальных ценностей.

Цивилизация как разумная зрелость общечеловеческой жизни, показывает свое особое историческое предназначение. Оно состоит в том, чтобы приучить человечество к освоению тех возможностей, которые скрываются в движении исторических процессов и закономерностей. Это предназначение предполагает предварительное владение теми элементами человеческого бытия, которые были ранее освоены в варварстве. Оно пока только прокладывает свой путь и теперь, даже помимо своей воли, человечество должно держать этот векторный ориентир деятельности, предопределенный «логосом», «дао», или же объективным законом развития.

Так, зарождающийся в условиях Нового времени техноцентризм уже с XVIII века начинает концептуально предписывать не просто рациональное, а даже сугубо рационализированное видение и понимание цивилизации через критерий силового превосходства средств и способов социально-культурной деятельности людей над внутренней уравновешенностью и гармоничностью стихийных сил природы. В таком понимании, в котором технологизм челове-

ческой деятельности еще не имеет внутреннего движущего начала, средневековые соответствуют варварскому типу человечности. Действительно, в средние века техническая сила ограничивается теми возможностями движения, которые давало применение рычага в мускульных усилиях человеческого тела. В аспекте технологизма варварство лишено своего движущего начала, положенного дальнейшим открытием парового котла. Поэтому, в строгом смысле технологизма, цивилизацию можно считать возникающей сообразно своей сущности лишь с появлением движущего начала в технике, а не с той концентрации рабской и обезличенной, но все же живой мускульной силы, которую при помощи рычага и социально-исторического принуждения людей удалось собрать и направить на созидание памятников культуры в древних, рабовладельческих очагах цивилизации.

Игнорирование или прямой отказ от соблюдения объективной исторической предопределенности «*логоса*» в той или иной сфере современной жизни неминуемо ставит перед нами одну глобальную проблему вслед за другой. Бросая объективному ходу истории ложный вызов, мы превращаем свое будущее в беспощадный *дамоклов меч*, готовый обрушиться на наше настоящее, ибо, обрета сверхчеловеческую мощь, мы сами стали бесчеловечными¹⁵⁵. Поэтому еще долго будут актуальны констатации и коннотации А.Швейцера о том, что совесть должна пробудиться от сознания такого сверхчеловеческого могущества, которое делает человека **бесчеловечным сверхчеловеком**.

Вслед за цивилизацией можно концептуально выделить и онтологически обозначить границы существования сверх-цивилизации. Сверхцивилизация возникает как результат такого положения в человеческом существовании, при котором человеческая натура не имеет былого значения. Это значение «полностью» нивелировано, или ограничено настолько, что не имеет никакого значения. Оно вытеснено и заменено человеческой культу-

¹⁵⁵ См. Швейцер А. Проблема мира в современном мире // Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992.

рой. Это означает, что имманентное и брeнное сливаются в одной точке, теряют свою векторную ориентированность в человеческом бытии, а трансцендентное и вечное предельно актуализированы и удалены друг от друга настолько, насколько это для них вообще возможно.

Именно в сверх-цивилизованном состоянии человечество как творец обнаружит свое слияние со своим же творением и станет пожинать плоды этого творения, которые его, видимо, не только обрадуют, но и, вполне очевидно, в чем-то сильно огорчат.

Глава 4. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС КАК УСЛОВИЕ СТАНОВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ

Одна из вечно неразрешимых проблем в познании человеческого бытия предопределяется феноменальностью «мистического» треугольника, обозначенного вершинами *человеческой природы, истории и культуры*. Через эти вершины треугольника проходит векторное растяжение социальной реальности. Решение проблем рефлексии человеческого бытия в ходе познания социальной реальности успешно реализуется только внутри этого треугольника. За его пределами познание теряет свой рациональный смысл. Но сам этот «мистический» треугольник не стоит на месте, он постоянно расширяется и отвоевывает у мистики свою же мистичность. Новое понимание человеком своего мира, первично мистифицируясь, подвергается последующей демистификации. Тем самым, внутри этого треугольника рождается разум, который постоянно производит размистификацию человеческой мистичности. Теперь этот «мистический» треугольник, стягивающий человеческую природу, историю и культуру, раздвинулся настолько, что никто больше не скажет, что когда-то человеческая природа, история и культура сливались в одной точке. То, что прежде не имело к человеку никакого отношения, вдруг оказывалось символической частью разумного человеческого существования. «Мистическое» свечение мировой природы символически улавливается внутри этого треугольника и в ходе взаимодействия культуры с историей опрокидывается в форму человеческого разума. Но каким образом и почему между человеческой природой, историей и культурой возникают внутренние, согласованные связи и зависимости? Какая сила расщепляет природу человеческого бытия, погружая ее в историю и культуру? Как история, опираясь на природу, становится основой культуры? Чем проще такие вопросы ставятся, тем сложнее их решать.

Источник эволюции человеческого организма, как и любого другого живого организма, теряется в глубинах развития природы. История человечности берет свое начало в зарождении элементов первобытной культуры людей. Поэтому в антропоморфном смысле можно сказать, что культура существует только в пределах исторического бытия. Культура всегда несет в себе исторический отпечаток человеческой жизни, а история всегда открывает в культуре именно то, что необходимо для дальнейшей человеческой жизни. Но при этом также всегда остается тайной то, как и почему соединяются в человеке вечное и бренное, живое и мертвое, порождающее и погибающее, творящее и тварное.

Культурно-исторический путь развития человечества подобен *«ариадновой нити»*: на смену одним событиям и эпохам непрерывно вплетаются другие, которые удерживают общую для всего человечества эстафету прогресса среди нескончаемых лабиринтов бытия. Культурно-исторический путь как феномен сознания пока еще не востребован человечеством сполна и предназначен для того, чтобы человечество, двигаясь вперед, могло бы оглядываться назад и не заплутало в лабиринтах мирового хаоса, не стопталось бы на одном месте и, в ходе движения, не оторвалось бы от того, что составляет истинную суть человечности. Действительно, в аспекте атрибутивного понимания социальной сущности человека, история, опирающаяся на культуру и натуру, преодолевает устоявшиеся пределы человечности и постоянно открывает перед ней новые небывалые возможности. В этом смысле «историчность состоит не в том, что она как обусловленное может быть редуцирована к тому, что уже осталось в прошлом во времени, а в том, что в ней и через нее абсолютное бытие «временится» из своей будущности и тем самым основывает историю, заново раскрывая человечности ее мир»¹⁵⁶. Следовательно, постоянное самообнов-

¹⁵⁶ Апель К.-О. Трансформация философии. Пер. с нем. / Перевод В. Куренной, Б. Скуратов. – М.: «Логос», 2001. – С. 29.

ление и саморазвитие человечности являются неизменными атрибутами ее существования.

4.1. Естественное и созидательное в истории человечности

В своих первичных очертаниях человечность существенно зависит от физических, биологических и других естественных условий человеческой жизни. В более строгом смысле, сама по себе «человечность, по существу, не действительна, она зависит от условий, при нарушении которых прорывается дикость звериного своеволия как устанавливающее свое преимущество существование – как это и происходит в отношениях между отдельными людьми в страшные, обнажающие страсти мгновения, так и между государствами»¹⁵⁷. Поэтому, вполне правомерно выделять феномен естественной человечности. Естественная человечность по своей природе является необходимой для человека, а в ходе воспитания и образования она еще может быть вполне осознаваемой, востребованной и самодостаточной. Но избыток естественной человечности в ее необходимости и самодостаточности так же угнетает человека, как и ее нехватка. В реальности естественная человечность в различных объективных формах своеобразно переплетается и смешивается с бесчеловечностью, поскольку для каждого человека эти границы переплетения и смешивания имеют разные очертания. Избыточная человечность для одного оказывается недостаточной человечностью для другого. Поэтому теоретическая демаркация таких переплетений позволяет распутать многие узлы практических проблем в жизни человека и общества.

Избыточная необходимость естественной человечности влечет за собой процесс обесчеловечивания, а избыточная предостаточность естественной

¹⁵⁷ Ясперс К. Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории: Пер. с нем.. – М.: «Политиздат», 1991. – С. 351.

человечности связана с процессом расчеловечивания. Оба этих процесса оказываются объективно и своевременно востребованными в ходе человеческой жизни. Эта востребованность проявляется в том, что естественная человечность обречена принимать, наряду с действительными, и вполне мнимые очертания, за которыми легко проглядываются нескрываемые формы животного или *«шовинистического атавизма»*¹⁵⁸.

Общественное бытие человека всегда сочетает в себе человечность с бесчеловечностью. Феномен социального отчуждения человечности может быть как негативным, так и позитивным для развития человека. Он связан с тем, что в ходе повседневного воспитания и обучения человек постоянно совершенствует свою человечность, динамично очеловечивается, избавляясь от той меры человечности, которая в новых условиях оказывается недостаточной или избыточной. В первом случае наблюдается процесс обесчеловечивания, а во втором – процесс расчеловечивания. Социальный контекст отчужденных форм человечности достаточно велик, чтобы его можно было так просто обходить, не обращившись к тем или иным социальным реалиям или не озадачиваясь утопическими и проективными фантазиями. Расчеловечивание представляет собой намеренный отказ от ранее сложившихся форм и пределов человечности, утративших свой позитивный смысл. Это происходит для обретения новых, более адекватных форм и более зрелых возможностей в реализации человечности. В отличие от расчеловечивания, процесс обесчеловечивания – это уже не намеренный отказ, а катастрофическая утрата тех существующих возможностей, которые требовали особых усилий для реализации статуса человечности.

В отечественной социально-философской литературе последних лет все большее внимание уделяется разным аспектам соотношения естественного и созидательного факторов, определяющих культурно-историческое развитие человека и общества. Один из таких аспектов, обращающий на себя при-

¹⁵⁸ Каган М. С. К вопросу об изучении взаимоотношения культур России и Грузии // Россия и Грузия: диалог и родство культур: Сб. материалов симпозиума. Вып. 1 / Под ред. В.В.Парцвани. – СПб.: СПбФО, 2003. – С. 138.

стальное внимание, связан с феноменом, который можно назвать как «*двойная спираль истории*». Естественно-исторический процесс здесь понимается как первая спираль, которая скручивается в сложных перипетиях событий и фактов, каузально направленных из объективной достоверности прошлого в круг возможностей настоящего, а созидательно-исторический процесс – как вторая спираль, выстраиваемая телеологическими интенциями и субъективированными тенденциями, исходящими из вероятного будущего в достоверное настоящее.

В сложных структурах двойной спирали истории сущность человека теоретически может постигаться только наряду с сущностью общества. Этому обстоятельству не может помешать даже такое положение, что общество способно несоизмеримо больше чем человек вмещать в себя отпечаток культурно-исторического значения. Наглядно это выражается в том, что в каждую человеческую жизнь социально-историческая эпоха так или иначе воплощает сущность реальных общечеловеческих достижений, с которыми человек может иметь дело и на которые он может опираться в дальнейшем развитии. Суть такой возможности состоит в том, что естественное начало не отделено от созидательного начала. Более того, естественное начало без элементов стихийного созидания в человеческой жизни и в социальной действительности просто невозможно. Точно так же и созидательное начало предполагает признаки естественного самосовершенствования всего происходящего в жизни человека и общества. Поэтому очередной виток прогрессивного восхождения вновь обнаруживается в повторяющейся необходимости, согласно которой «в каждую историческую эпоху перед человечеством встает задача создать себе новую сущность»¹⁵⁹.

Культура как общая экзистенция человека и общества является особой сферой интеграции и взаимодействия естественного материала и творческой деятельности. Поэтому культурно-исторический процесс изначально

¹⁵⁹ Эспиноза С. А. Кто есть человек? Философская антропология // Это человек: Антология / Сост., вступ.ст. П.С.Гуревича. – М.: Высшая школа.1995. – С. 76.

возникал в структуре естественно-исторического процесса, но постепенно, он перемещался и продолжает перемещаться в структуру созидательно-исторического процесса. Поэтому культура, как исторически универсальный способ организации и развития общественной жизнедеятельности людей, все больше характеризуется целенаправленностью, сознательностью, исторически значимым созиданием в разных сферах общественной жизни. Культурно-исторический процесс включает в себя как естественное, так и созидательное начало человечности. Чем же тогда отличаются естественный ход истории и процесс исторического созидания. Если в естественно-историческом процессе превалируют объективные факторы стихийного происхождения, селективно реализующие то или иное достижение эволюционирующей человечности, то в созидательно-историческом процессе решающая роль принадлежит творческой активности субъекта, реализующего сокровенный эвристический потенциал человечности под определяющим конституирующим воздействием разумного и сознательного начала. В этом взаимодействии своеобразно проявляется единство субъекта истории с ее объективным ходом.

Необходимо обозначить четкое разграничение между естественным и созидательным началом человечности. Естественное начало человечности можно логически выразить двояко: во-первых, в виде объективных законов и сил природы, общих для всех форм жизни, которые имманентно определяют натуру человека; а во-вторых, как относительно доступное изменению, культивированию в зависимости от человеческих намерений, желаний, целей и ценностей. Если данную естественную ситуацию человеческой жизни одновременно детерминирует несколько объективных сил и факторов, то человек обнаруживает, что можно делать выбор и следовать действию именно тех факторов, которые приводят к реализации ожидаемых результатов, наиболее адекватных желаниям, целям и интересам. А это уже означает преодоление стихийно-принудительного характера действия объективных факторов и законов, проявляющихся через эти факторы.

Сознательно устанавливаемая людьми приоритетность действия одних факторов, ведет к ограничению возможностей действия для других факторов, к которым, общее благосостояние людей в данных условиях не имеет достаточно очевидного отношения.

Сложность понимания проблем соотношения естественного и созидательного связана с внутренней противоречивостью самого человека, в котором объективное и субъективное пребывают в единстве и борьбе. С одной стороны, события в жизни человека происходят естественно, независимо от его сознания, а с другой - среди событий могут возникать и такие, которые выражают созидательное, творческое участие человека. Соотношение объективного и субъективного в естественном событии или процессе отличается от указанного соотношения в созидательном процессе, ибо созидание выражает такое значение субъекта в истории, в котором субъект сознательно актуализирует и реализует свои сущностные силы в качестве особого средства деятельности. Там, где субъект существует как *«вещь-в-себе»*, события и процессы реализуются стихийно, естественно, помимо субъекта. Если же субъект реализуется *«для-себя»*, он в определенной мере способен через свою идеальность практически владеть своими сущностными силами и свободно реализовывать их в созидательной деятельности.

Тем не менее, в философской литературе история порою понимается как некая демоническая сила, которая витает над человеком и обществом, определяя способ существования социальной реальности. В этом смысле актуальным становится вопрос о возможностях и пределах исторического творчества. Может ли человек делать историю, или же история складывается как обезличенный стихийно-интегрированный результат социальной деятельности всего общества?

Поставленный вопрос в общих чертах сводится к противоречию между субъективной и объективной сторонами в жизни общества, которые существуют лишь в единстве и взаимодействии. Их обособленное выделение

и противопоставление не дает решения проблемы. Исключение, игнорирование или принижение роли объективной стороны в жизни общества служит гносеологическим обоснованием субъективистских, волюнтаристских концепций, а исключение или принижение роли субъективной стороны ведет к оправданию объективистских, фаталистических истолкований истории, предполагающих, якобы, полную предсказуемость будущих событий и состояний общественной системы.

Необходим научный поиск реальных способов сосуществования и взаимодействия объективной и субъективной сторон. Он необходим не только для понимания общества в целом, но и для изучения различных форм общественной жизни на разных уровнях социальной структуры.

С позиций естественно-исторического подхода очевидным выглядит то обстоятельство, что объективная сторона жизни общества проявляется через социальную структуру всего общества, а субъективная - через творческую, созидательную активность человека, руководствующегося в своих действиях общественными потребностями и интересами. Следовательно, субъективное содержание общественной жизни имеет более сложный характер и выступает как бы внешним продолжением для объективных форм жизни общества, в которых зреют творческие потенции и новации дальнейшего общественного развития.

В плане содержательного разграничения между объективной и субъективной сторонами жизни общества следует учитывать сложную взаимосвязь между естественными формами жизни общества, реализующимися стихийно, и созидательными процессами общества, воплощающими творческий, разумный потенциал.

Те формы деятельности, которые для отдельного человека являются сознательными и творческими, для сообщества могут быть стихийными, непредусмотренными в перспективах развития, как это бывает, например, в результате научных открытий ученого. Верным будет и обратное утверждение: форма деятельности, являющаяся для сообщества

сознательной, может складываться для отдельных членов сообщества как стихийная. Ведь «из сознательных свободных поступков отдельных людей необходимо вытекают неожиданные для них, непредвиденные ими последствия, касающиеся всего общества»¹⁶⁰. Даже «если несознаваемые людьми общественные последствия их индивидуальных действий ведут к изменению общественного строя»¹⁶¹, то всё равно в дальнейшем, ретроспективно, будет обнаружено, что по сути дела происходило обновление общественных структур и институтов, регламентирующих отдельные компоненты свободной сознательной деятельности индивида на основе бессознательного использования общественных форм и структур социальной жизни.

Любая форма проявления субъективности в жизни общества прямо или косвенно, стихийно или сознательно, связана с объективностью соответствующего ей фрагмента действительности. Но нельзя сказать наоборот, а именно то, что любая форма проявления объективности связана с признаком субъективности. Следовательно, субъективное начало как атрибутивный признак всегда включено в процессы созидательного общественного развития и не всегда включено в процессы естественно-исторического развития.

Какова же роль созидательной деятельности людей в исторически происходящих событиях общественной жизни? Как определить реальность, возможность и меру воздействия созидательной деятельности на стихийные общественные процессы, а также выявить роль стихийных общественных процессов в формировании целей и задач сознательного преобразования общества? Анализируя структуру естественно-исторического процесса как первичного начала, реализующегося стихийно, нельзя упускать из поля зрения место и роль сознания, а также возникновение в естественном ходе

¹⁶⁰ Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избр. филос. произв.: В 5 т. – М., 1956. Т.1. – С. 595.

¹⁶¹ Там же.

истории созидательного, творческого начала, в котором важную роль играет практика.

Созидательное начало является относительно противоположным естественному началу. Для созидательного начала имманентной силой является не натура, а культура человека. В ходе творческой созидательной деятельности людей интегративно реализуется сознательный фактор культурно-исторического процесса, в котором стихийное начало существует и проявляется в ограниченном виде. Взаимодействие естественного и созидательного процессов можно рассматриваться не только в общем социально-теоретическом плане, но и в анализе конкретных закономерностей в различных сферах общественной жизни.

Культурное развитие как созидательный процесс, протекающий в истории человечества и преобразующий его, проявляется в характере очеловечивания природного материала, ибо «общество есть законченное сущностное единство человека с природой, подлинное воскресение природы, осуществленный натурализм человека, и осуществленный гуманизм природы»¹⁶². С процессом гуманизации природной среды может снижаться её натурализирующее воздействие на людей. Очеловечиванию подвергается не вся природа, а только та ее часть, с которой связано понимание человеком возможностей своего существования в мире. Очеловеченная природа как бы открывает новые возможности для реализации внутреннего гуманистического начала, сформировавшегося однажды в обществе. Да и сам натурализм, получая социально-культивированную форму отношения к природе, в условиях исторического прогресса становится иным – гуманистическим натурализмом. В этом смысле нельзя полностью согласиться с мнением, что «человечность - это такое качество, которого нет в природе, человечность существует по иным законам, нежели законы природ-

¹⁶² *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2 изд. Т. 42. – С. 118.

ного бытия»¹⁶³. Если бы это было верно, то натуралистический гуманизм сегодня не имел бы ни малейшего исторического оправдания, а гуманистический натурализм сразу же утратил бы свой философский смысл.

Решение проблем соотношения естественного и созидательного начал человечности во многом связано и с теми фундаментальными позициями, которые лежат в истоках социально-философского познания. В социально-философском познании сформировались два противоположных течения – натурализм и антинатурализм, которые сначала складывались и функционировали независимо друг от друга, а затем стали взаимодействовать, конкурируя в общем поиске истины. В наше время эти течения дополняют друг друга и все плотнее интегрируются в новое миропонимание.

Согласно традиционному натурализму, «только природа действует на человека..., только природные условия определяют повсюду его историческое развитие»¹⁶⁴. Поэтому природа по отношению к обществу здесь рассматривается как некое целое, взятое в отношении к своей наиболее совершенной части. В пронатуралистической парадигме общество и все его атрибуты рассматриваются как находящиеся внутри природы и являющиеся её совершенными частями. Вместе с тем, натурализм в своей классической форме предполагает не только безусловную зависимость всех общественных явлений от явлений природы, но и сведение сути общественных явлений к законам природы. Ключевая идея натурализма состоит в понимании человека как особого житнетворения природы.

В антинатурализме человек и общество методологически противопоставляются природе и рассматриваются как совершенство, изначально независимое от естественного мира, внешнее и даже чуждое ему. Согласно антинатурализму главную роль в жизни человека и общества играют не законы природы, а стремления, цели и ценности. Наиболее отчетливо антинатуралисти-

¹⁶³ Капышев А., Колчигин С. *Онтология Духа*. – Алматы: «СаГа», 2005. – С. 68.

¹⁶⁴ Энгельс Ф. *Диалектика природы* // Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.* 2 изд. Т.20. – С. 510.

ческие взгляды на общество выражены в идеях В.Виндельбанда и Г.Риккерта, которые первыми стали с позиций антинатурализма аргументировано опровергать реальный статус объективных законов в истории человечества. В антинатурализме творческое созидание человечности ставится в центр внимания и определяется особыми нормативно-значимыми факторами. В то же время, природа и общество рассматриваются здесь в соотношении одного целого с другим целым, хотя, в более ранних доктринах антинатурализма, близких к фидеизму, природа полагалась как некий вульгарный придаток, или примитивное проявление более возвышенного существа.

Любая конкретно-историческая общественная система в своем происхождении имеет естественную закономерную основу, непосредственно связанную с природой в своем функционировании. Несомненно и то, что общественная система в процессе своего развития, выходит далеко за пределы естественных основ и процессов, используя их наряду с другими факторами созидательной деятельности в соответствии с общественными интересами.

Говоря об ограниченности социальных концепций натурализма и антинатурализма, следует отметить, что методологически, обе они основаны на противоположных подходах к обществу. Они одновременно ограничивают друг друга, взаимно предполагают и отрицают друг друга. При рассмотрении их в концептуальном единстве, можно обнаружить явно совместимые и дополняющие друг друга признаки, снимающие тот или иной недостаток. Поэтому можно сказать, что каждая из этих концепций, рассматриваемая вне редуccionизма, может иметь позитивную эвристическую роль в локальной, определенной познавательной ситуации. Так, натуралистический подход, рассматриваемый вне редуccionизма, может составить конкретно-научную основу исследования объективных тенденций и проявлений естественно-исторического процесса, в котором решающая роль отводится необходимым и устойчивым формам (способам) действия естественных инвариантных сил общественного развития. В этой связи ясно, что предпринимаемое в классическом антинатурализме рассмотрение общества в отрыве от его объектив-

ных основ, подмена этих основ объективированными формами и условиями общественной жизни неизбежно ведет к отрицанию законов общества.

Аналогичной основой исследования созидательного развития общества (вне редукционизма) может служить антинатуралистический подход, применяемый, например, в научно-экономической, научно-политической, социально-инженерной, социологической, культурологической и других сферах рационально упорядоченного общественного развития, имеющих характер исторического творчества людей по созданию материальных и духовных ценностей. Антинатуралистический подход может иметь относительно позитивную роль лишь в том случае, если многогранное субъективное богатство форм социальной активности человека не рассматривается в облики волюнтаристских, административных, технократических и других претенциозных сил общества, связанных с ценностно-нормативной деятельностью людей.

В цивилизованных условиях культура, как особый способ социального бытия, значительно превосходя природу человека и преобладая над ней, постоянно испытывает в себе динамическое напряжение истории. Это напряжение истории с одной стороны поддерживает бытие культуры, а с другой – удерживает ее, не дает культуре возможность обрести гордыню над природой человека. Снятие такого напряжения происходит с прорывом культурного бытия людей к новым формам человечности, к обретению новых рубежей, возможностей и пределов человечности. Поэтому исследование человечности предполагает принимать в расчет как тождество, так и различие между культурой и историей. Если их тождество может служить источником для нового беспокойства о дальнейшем развитии человечности, то их различие связано с формированием и закреплением достигнутых рубежей человечности. Без философско-исторического и философско-культурологического понимания представления о культуре и истории будут абстрактными, иллюзорными и призрачными. Чтобы понять всю сложность самого феномена культурно-исторического существования людей необходимо прежде всего разделить в истории культуры естественно-исторический процесс и созидательно-

исторический процесс, которые в своем единстве составляют культурно-исторический процесс. Эти процессы фундаментально взаимосвязаны, находятся в динамическом взаимодействии, в относительно противоположных и самостоятельных отношениях, что вызывает спорные дискуссии в их понимании и изучении. Момент созидания тем или иным образом всегда присутствует и обнаруживается человеком во всех его естественных процессах, а любой созидательный процесс не может происходить в отрыве от естественных условий. Поэтому теоретическое разграничение естественного и созидательного всегда требует учитывать конкретную исследовательскую задачу, в которой эти процессы рассматриваются.

Взаимодействуя между собой тем или иным образом, естественно-исторический и созидательно-исторический процессы составляют не столько тело культуры, сколько основной каркас самой истории, на котором держатся все происходящие в ней события, в том числе и культурные события. Этот каркас истории одной своей составляющей, т.е. самосозидающейся сущностью, как бы открыт всему внеисторическому, вечному миру, а другой составляющей, т.е. натуралистически овеществленной плотью общественной жизни людей, замкнут на своей экзистенциально-феноменальной бренности и обусловлен закономерной необходимостью более полного раскрытия и адекватной реализации сокровенного человеческого начала.

Оба этих процесса (естественный и созидательный) хотя и находятся во внутренней структурно-исторической преемственности и гармоничной согласованности, вместе с тем, имеют несопоставимые функциональные различия и движутся в противоположных направлениях. Естественно-исторический процесс предполагает направленность движения человечности от законов природы к культурным ценностям жизни, а созидательно-исторический процесс направлен от достижений культуры к воплощению их в элементах человеческой природы. Далее, если в естественно-историческом процессе ведущую роль играют стихийные, самопроизвольные факторы и формы культурной жизни общества, имеющие объективный, закономерный,

необходимый характер, то в созидательно-историческом процессе решающим является сознательное начало и связанные с ним субъективные факторы, объективируемые творческими формами деятельности людей. В созидательно-историческом процессе формируется область свободы всей культурной жизнедеятельности общества, в то время как различные степени этой свободы зачастую предопределяются условиями естественно-исторического процесса и его объективными факторами.

Главная проблема, которая встает в ходе изучения культурно-исторического процесса, это определение характера взаимосвязей между естественно-исторической закономерностью и созидательно-исторической целенаправленностью, составляющими целостное ядро культуры. Как отмечает М.Мамардашвили, «это в то же время отношение между сознательностью и стихийностью, между историей как реализацией нравственных идеалов ее деятелей (развивающих себя в качестве личностей) и историей как движением материальных вещей и массовых сил (как впитывающих в себя результаты деятельности индивидов, так и ставящих объективные рамки для их деятельности). Формулировать это отношение – значит формулировать действительную проблему истории, культурно-исторического процесса (в качестве специфически человеческого явления)»¹⁶⁵.

Естественный ход истории и сознательное историческое творчество, как реальные процессы культурной жизни человечества, зачастую могут разделяться лишь в идеально-теоретическом виде, ибо в культуре они существуют в единстве и благодаря тому, что дополняют друг друга. Наиболее эффективные и устойчивые результаты, возникающие в естественно-историческом процессе, могут непосредственно и успешно использоваться в созидательно-исторической практике людей и определять общий дальнейший ход истории, а результаты, достигнутые в практике исторического созидания, если они со-

¹⁶⁵ Мамардашвили М. К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра // Как я понимаю философию. Доклады, статьи, философские заметки / Составление и предисловие Ю. П. Сенокосова. – М.: Прогресс, 1990. – С. 222.

ответствуют объективной необходимости, могут гармонично включаться в естественный ход истории, дополнять его потенциал новыми возможностями реализации закономерных тенденций.

Следовательно, результаты сознательного творчества могут функционировать не только согласно поставленным целям, но и вопреки им. Они вступают в свое естественное закономерное состояние, определяемое в конечном счете объективностью самого общественного бытия. Поэтому существование результатов исторического созидания в дальнейшем (после своего возникновения) зависит уже не только от целеполагания, осуществляемого творческим замыслом, но и от объективной «социо-логики» самого исторического процесса. В этом смысле люди, сами того не ведая, как только реализовали цель, обычно забывают о том, что далее они уже имеют дело не с самой целью, а с ее материализованным результатом, который начинает существовать не в идеальном, проективном виде, как это было в замысле, а совершенно иначе, порою даже и вопреки замыслу. Воплощенная цель включает в себя не только чистый замысел, но и организацию всей целеисполнительной деятельности, совокупность использованных средств, сложившиеся обстоятельства, условия и возможности, в которых эта цель получает свое онтологическое оправдание. Реализованная цель получает статус естественного закономерного бытия и существует в дальнейшем не только как результат исторического созидания, но и как новая, открывающаяся возможность для дальнейшего, естественного становления материального мира.

Сущностные силы, которые субъект открывает в себе и пытается подчинить своему сознанию и воле, делают его свободным, деятельностно открытым, превращают его в созидающий субъект, то есть в «субъект-для-себя». Как открытая созидающая себя система, субъект, по мере развития, обнаруживает перед собой постоянно расширяющийся горизонт предметной деятельности для сознательного исторического творчества. Важным средством этого творчества служат общественные законы, которые субъект не только познает и непосредственно использует, но пытается изменять пропорции их

системного взаимодействия таким образом, чтобы они служили внешним продолжением человеческого самосозидания.

Разумному творчеству субъекта в самой истории общества предшествует стихийно осуществляемое созидание, происходящее в структуре естественно-исторического процесса, в котором субъект не осознает себя как творца, созидателя и не ставит перед собой проблем самоидентификации. Поэтому решающая роль здесь принадлежит не общественным целям, идеалам и их носителю, а тем объективным предпосылкам, которые отражают существующее положение вещей и выступают пока в случайном, ситуативном виде, благодаря стихийным устремлениям, преднамерениям, предначертаниям и другим иррациональным проявлениям общественной жизни. Эти предпосылки отражают ту внутреннюю целесообразность, которая затем проявляется в отдельных созидательных результатах функционирования общественных законов. В иррациональных предпосылках формирования субъективного фактора роль творца приписывается «потустороннему», сверхъестественному творцу бытия, активность которого наделяется признаком всемогущества.

В естественно-историческом созидании «...люди завоевывали себе свободу всякий раз постольку, поскольку это диктовалось им и допускалось не их идеалом человека, а существующими производительными силами. В основе всех происходивших до сих пор завоеваний свободы лежали, однако, ограниченные производительные силы; обусловленное этими производительными силами, недостаточное для всего общества производство делало возможным развитие лишь в том виде, что одни лица удовлетворяли свои потребности за счет других, и поэтому одни меньшинство получали монополию развития, другие же большинство вследствие постоянной борьбы за удовлетворение необходимейших потребностей были временно... лишены возможности какого бы то ни было развития»¹⁶⁶. Таким образом, общество, рассматриваемое в аспекте стихийно созидającego субъекта истории, выступает прежде не «для-

¹⁶⁶ Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 изд. Т.3. – С. 433.

себя», а «в-себе», в своих внутренних противоречиях, разрешаемых лишь естественно-историческим путем. Чтобы сознательно разрешать эти противоречия, субъект должен был прежде открыть в себе себя же самого и идентифицировать в себе эту открытость «для-себя», поставив себе на службу себя же самого, в том числе используя и направляя действие законов своей жизни в нужное русло.

Законы общества, действующие естественно-исторически, реализуются независимо от сознательной деятельности субъекта. Как таковая, сознательная деятельность субъекта получает адекватную форму реализации в структуре созидательно-исторического процесса. В структуре же естественно-исторического процесса эта деятельность субъекта имеет ситуативный и фрагментарный характер; она не вступает в предметное отношение с общественными законами. Поэтому субъективный фактор, рассматриваемый в структуре естественно-исторического процесса, не может быть включенным в механизм действия общественных законов и функционирует там вне своих взаимосвязей с этим механизмом, которые он имеет в структуре созидательно-исторического процесса.

Методологическая суть включения субъективного фактора в механизм действия законов общества оправдана тем теоретически важным обстоятельством, что общественные законы не утрачивают свой объективный характер, когда они реализуются в соответствии с целями и задачами сознательного исторического созидания субъекта. Субъект начинает играть важную и решающую роль в истории особенно тогда, когда он обнаружит, через действие и системное взаимодействие общественных законов, возможность проявления своих сущностных сил.

Субъективное в созидательно-историческом процессе является «сквозным», универсальным, и в объективное оно входит, принимая объективированную форму. Поэтому законы общества не теряют свою объективность, даже если происходит включение субъективного фактора в механизм дей-

ствия общественных законов, или же включение законов общества в естественную и инструментальную структуру сознательной деятельности субъекта. Законы общества при этом меняют формы реализации, в частности естественную форму реализации на созидательную.

Общественные законы и условия, в которых они реализуются, дают субъекту возможность реально объективировать ценностное содержание общественных идей и идеалов. Это происходит именно настолько, насколько идеи и идеалы формируются, соотносясь с объективными возможностями, условиями их реализации и общественными потребностями.

Таким образом, созидательный потенциал истории, проявляемый в естественно-историческом процессе как односторонняя и прямая связь объективного с субъективным, имеет место прежде всего в стихийно-вероятностной форме, понимаемой в качестве разума самой природы. Больше того, он существенно усиливается под влиянием сознательной деятельности, суть которой состоит в том, что она открывает и запускает механизм обратных связей и взаимосвязей объективного с субъективным. Эти обратные взаимосвязи позволяют субъекту непосредственно направлять и корректировать действие общественных законов в русле решения практических задач сознательного исторического творчества.

Но субъект делает это непосредственно лишь тогда, когда он сознательно выступает как *«вещь-в-себе»*, и обретает, тем самым, сознательное тождество с объектом. Когда субъект выступает как *«вещь-для-себя»*, как существо способное к самосозиданию, то свои практические задачи он решает через механизм использования общественных законов, в котором сами законы пребывают лишь идеально, в форме знания об их содержании, структуре, функционировании и т.д.

Человеческая деятельность всегда сопровождается процессами обмена веществом, энергией и информацией. Эти процессы обмена можно разделить на две большие группы - отчуждение и усвоение, благодаря которым челове-

чество не только создает в себе и вокруг себя особую «вторую природу» - культуру, но и конституирует свою сущность. В результате, человечество шаг за шагом не только выделяется из своей натуры как «первой природы», но вместе с тем обнаруживает черты противостояния с культурой как со «второй природой» - по целому ряду параметров бытия не хуже и не лучше того, как и в отношении к «первой природе», глубоко сокрытой от сознания современного человека и воспринимаемой в качестве необходимо-должного через призму «второй природы».

В связи с этим встает вопрос о тех гранях, которые отделяют историю и культуру. Метафорически выражаясь, можно отметить, что, если взгляд истории на культуру полон иронии, порою доходящей до сарказма, то культура, обращаясь к истории, всегда переполняется сожалением к невосполнимой утрате части самой себя. Этот мировоззренческий вопрос может быть решен за пределами чистого мировоззрения, а именно – в области методологии. Каким образом естественное движение вещей в мире может пониматься в качестве культурно-исторического творчества и созидания? Имеет ли история начало, или же такое начало создается и концептуально передвигается в мировоззрении по мере развития знаний о культурно-историческом мире? Методология, способная оперировать такими вопросами без оглядки на мировоззрение, пока не существует.

Известно, что первые элементы культуры, стихийно возникающие в недрах естественного человеческого бытия, сразу получают исторический характер. Поэтому здесь можно прямо сказать, что без культуры как таковой история теряет свой истинный смысл и, следовательно, не существует. История, в этом смысле, функционирует для культуры как способ социального хранения, наследования и преемственного применения всех человеческих достижений. Из этих достижений выстраивается мост, по которому человечество переходит от своей бренности и немощности к вечности и могуществу. Экзистенциальность истории характеризуется постепенным, поэтапным и разносторонним перемещением человеческого бытия из естественно-

исторического процесса в созидательно-исторический процесс. С этого отправного пункта, собственно, и берет свое начало движение истории. Частично, человеческое существование здесь переходит из эволюционной в историческую форму. Там, где эволюция человеческой природы достигла состояния циклической бесконечности, закодированной в общих пределах всей природы как таковой, теперь наблюдается переход к спиральной бесконечности, характерной для созидательно-исторического формирования потенциала культуры.

Современный культурно-исторический процесс не имеет в чистом виде те частные и относительно самостоятельные процессы, из которых он складывается как структурно целостный и системный феномен. Иначе говоря, в истории современной культуры нет того архаично чистого и по многим параметрам циклического естественно-исторического процесса, как никогда не будет и чистого созидательно-исторического процесса. Обе эти формы культурно-исторического бытия теперь возможны только в сосуществовании и взаимодополнении. Они настолько интенсивно трансформировали друг друга, что в обособленном виде существовать не могут. Наглядно это проявляется, например, в том, что в условиях цивилизации культура все больше получает естественно-исторический характер, а созидательные процессы могут выходить из под контроля и становиться стихийно-непредсказуемыми. Мы можем разделять естественно-исторический и созидательно-исторический процессы, руководствуясь лишь теоретическими соображениями, обеспечивающими понимание динамики внутренних механизмов истории без учета внешних факторов и связанных с ними последствий.

Одна и та же естественно-историческая реальность способна воплотить различные созидательно-исторические проекции нового способа организации общественной жизни. Какая из этих проекций окажется более человеческой - это далеко не всегда предрешает возможность ее реализации. Но сама ее человечность предполагает наиболее удачное (оптимальное, устойчивое, эффективное, гармоничное) сочетание нравственной, экономической, полити-

ческой, правовой, обыденной, духовной и других системно связанных сфер общественной жизни.

4.2. От закономерности человека к человекомерности законов

В современной структуре социально-гуманитарных знаний, обремененных неудержимо нарастающей универсализацией, глобализацией, информатизацией, проблематика исследований все больше и быстрее перемещается (а точнее говоря – переворачивается) от рассмотрения предсказуемых закономерностей человека к парадоксальной человекомерности самих законов, исподволь оправдывающих *«антропный принцип»*. Поэтому, для понимания человекомерности вообще необходимо дать ясный ответ на вопрос, поставленный ещё Лукачем Д.: «Насколько этот мир действительно является миром человека, который он в состоянии принять как свой собственный, с его человечностью»¹⁶⁷?

Исследование проблем человечности в социально-историческом развитии обусловлено необходимостью поиска практических возможностей рационального решения всех проблем современного общества. Ведь, как известно, – «сколько ни загрязняй окружающую среду, сколько ни сооружай новых чернобылей, сколько триллионов людей ни нагромождай на планете, сколько ракет ни наставь друг на друга в гонке вооружений, сколько наркотиков ни заглотаи, сколько детей ни растли, сколько женщин ни изнасилуй, сколько зверств ни твори, сколько человечность ни обесчеловечивай»¹⁶⁸, - история расставляет все по своим местам. Мерки человечности в одних направлениях могут растягиваться, а в других - сужаться до такого значения, которым

¹⁶⁷ См.: Научные школы Волгоградского государственного университета. Социальная философия / Отв. ред. С. Э. Крапивенский. – Волгоград: Изд-во Волгоградского государственного университета, 2000. – С. 6.

¹⁶⁸ Бестужев-Лада И.В. Альтернативная цивилизация. – М.: Владос, 1998. – С. 341.

оправдано их растяжение. Но это не означает, что произвольное стягивание и растягивание этих мерок остается бесследным для человека, для семьи, для нации, для государства. Подвижная мера человечности является одновременно, и трансцендентной силой, и имманентной слабостью человека. Если эта сила обращается в урон, утрату, ущерб, унижение, то для человека она обрывается в безысходную слабость. Рано или поздно приходит расплата в виде социальных болезней, угрызений массовой совести, коррозии исторической памяти. Перед лицом истории последующие поколения не просто отвечают за грехи предыдущих, но, чтобы выжить, должны сполна исправлять их ошибки.

Исходя из идеи единства человека и общества с природой, можно предположить, что полученные результаты своей общественной деятельности человек постоянно оформляет в наиболее человекомерные предметы и образы, помогающие ему занять более достойное место в быстро меняющемся мире. Тем самым создаются предпосылки для перехода всего социума от предопределенных закономерностей человеческой жизни к парадоксальной человекомерности самих законов.

Влияние законов природы на жизнь человека и общества сильно отличается от той роли, которую играют социальные законы в отношении природы. Это отличие обусловлено тем, что природа как бы привносит в человеческую жизнь только естественные связи. Воздействие общества и его законов на природу имеет не только естественный, но и созидательный, творческий характер, заключающийся в том, что общество не ограничивается сугубо биологической активностью людей и таит в себе социально активное, практическое, преобразующее начало. Последнее функционально покрывает собой весь диапазон возможностей, структурно ограниченных и определяемых биологической активностью природы. Общество (и каузально, и функционально) существенно зависит от природы в той ее части, с которой оно связано своим сосуществованием, и в которой оно всемерно пытается использовать природный материал в качестве непосредственно данного материала,

предназначенного для возведения «предметного тела» человеческой цивилизации. Вместе с тем, и природа существенно зависит от общества в той части, с которой связана вся ее дальнейшая эволюция, особенно там, где имеет место практическая реализация разумных человеческих потребностей, целей, интересов. Возрастание на сущностном уровне этой асимметрии между природой и обществом привело современный цивилизованный мир к такой неопределенности, от которой он, может быть, «навсегда лишился гарантий стабильных, непреходящих законов»¹⁶⁹. Законы получают четко выраженный человекомерный характер действия, соотносимый с существованием человека в мире.

И.Кант первым разработал теорию законотворческой активности человеческого сознания, совершив «*коперниканский переворот*» в философии. В установлениях И.Канта «Человеческое Я оказалось источником природных законов. Поскольку природа кажется независимой от человека, Кант вынужден был допустить существование нескольких уровней Я. В глубинах нашей души, считал Кант, укоренены трансцендентальные способности, которые бессознательно формируют мир явлений»¹⁷⁰. Однако человеческая бессознательность личного плана в своих глубинах часто коррелирует с социальной разумностью всего общества. Поэтому развитие общества на основах рациональности и справедливости является одной из высших осознанных целей человеческого прогресса.

Со всей очевидностью человекомерным можно считать всё то, что различными способами осуществляет человеческое бытие в качестве «*истинного логоса*», способствует его утверждению и преумножению, «ведет к развитию и распространению человечности»¹⁷¹. Понятие «человекомерность» может рассматриваться по аналогии с понятием закономерности, выражающим

¹⁶⁹ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М., 1986. – С. 386.

¹⁷⁰ Васильев В. В. «История философии» Фредерика Коплстона // Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. д. ф. н. В. В. Васильева. – М.: Республика, 2004. – С. 13.

¹⁷¹ Капышев А., Колчигин С. Философия Грядущего (Истинный Путь Человека). – Алматы: ТОО «Комплекс», 1999. – С. 10

единство количественного и качественного определения существенных признаков, присущих закону. Человечность также может быть охарактеризована упорядоченным набором норм, признаков, факторов, значений, проявляющих единство качественного и количественного существования человека в мире. Эти факторы и значения могут в определенных пределах и в зависимости от определенных условий, либо меняться, либо сохранять свою устойчивость, инвариантность. В связи с этим, непреложным императивом человекомерности является положение о том, что универсальная и возвышенная цель всегда требует самых фундаментальных средств, необходимых для ее достижения.

Поиск таких средств ведется в разных философских учениях, продвигающихся разными путями. Приоритетным здесь представляется исследование направлений, проявляющих интерес к инвариантным основам закономерного и человекомерного развития общества. Поскольку существенный уровень общественной жизни человека выражен в законах общества, то философское и общенаучное осмысление этих законов, способов их реализации и возможностей их практического использования является магистральным направлением для формирования человекомерности, адекватной инвариантным структурам самих законов, отсекающей в них стихийного, хаотичного и трансвариативного содержания.

Закономерность человеческого бытия складывается на основе как законов природы, так и законов общества, между которыми устанавливается не только определенная асимметричность, но и некоторое напряжение. Их сочетанием формируются различные структуры человекомерности, открывающие перед человеком непосредственный доступ к использованию как законов природы, так и законов общества.

Категория «общественный закон» в аспекте различных проявлений социальной и человекомерной реальности получает разное значение и семантическое наполнение, что вызывающее многочисленные дебаты. Некоторые философы, признавая только законы природы, ставят под сомнение реальность

законов общества и актуальность их исследования. Другие пытаются вообще снять проблему законообразия мира как субъективистскую. Утверждается также, необходимость вывести её из сферы философского познания и погрузить в объятия философской веры, идеологии, мировоззрения, удовлетворяющих своеобразные запросы различных субъектов: партий, классов, наций, групп и индивидов, нуждающихся в общем порядке или ориентире совместной деятельности.

В связи с этим проблема соизмерения человечности с законами мира может вполне обоснованно рассматриваться в аспекте перехода от естественно-исторической закономерности самого человека к созидательной человекомерности законов его существования.

В естественно-историческом и созидательно-историческом процессах человечность реализуется неодинаково. В естественно-историческом процессе человек как родовое существо существенно зависит от закономерных форм своего существования и существования всего сущего. Материальная культура играет здесь первичную и ведущую роль, а духовная культура здесь является производной, вторичной и развивается вслед за развитием материальной культуры. Именно этому аспекту уделяли все свое внимание представители материалистического понимания. В то же время, исследование созидательно-исторического процесса показывает, что человек может сообразовывать свое существование с разумными целями и рациональными способами существования, которые ставят под контроль отношения между людьми, приносят в мир человекомерность бытия, конституируются в человекомерных законах. Именно этим объясняется то, что созидательно-исторического процесс раскрывает особую каузальную и функциональную приоритетность духовной культуры, элементы которой в дальнейшем материализуются в том, что происходит гуманизация, культивированное очеловечивание, гармонизация человеческой природы и связанных с ней законов.

Созидательная сущность культурного развития, протекающего в истории, преобразует не только человеческую природу, но проявляется и в том, что очеловечивает, гуманизирует всю природу, ибо «общество есть законченное сущностное единство человека с природой, подлинное воскресение природы, осуществленный натурализм человека и осуществленный гуманизм природы»¹⁷². Гуманизация природы может не только ослаблять ее натуралистический потенциал, но и усиливать ценностный статус. Очеловеченная природа открывает новые возможности для реализации как внутреннего гуманистического начала, исходящего из сущности общества, так и натуралистического начала. Полнота природы здесь становится совершенно иной – гуманистически избирательной, т.е. предопределяемой человечностью.

С процессом гуманизации природы законы получают человекомерный характер. Это означает что законы ввергаются в такое состояние, в котором они могут действовать строго определенным, квази-технологичным, предсказуемым образом. При таком человекомерном существовании законов может происходить более совершенная, целенаправленная форсированная гуманизация человеческой природы. В таком случае возникает не та исходная, стихийно-гармонизированная натурализация жизни, а гуманистическая натурализация, творчески сконструированная и ориентированная на одухотворяющие, ценности «самодостаточного» человеческого бытия. Для гуманистической натурализации свойственна своя автоморфическая, «метафизическая» гармония, в которой брэнное и преходящее теряют реальное значение. На смену механически повторяющимся циклам брэнного движения природы в дурной бесконечности, здесь приходят вечные ценности и регулятивы, знаменующие собой синтетическую духовную проекцию уникально восходящего, исторически прогрессирующего и материализующегося самодвижения основ человечности.

¹⁷² *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* 2 изд. Т. 42. – С. 118.

Отношение каузальной противоположности между экзистенциями естественно-исторического и созидательно-исторического процессов можно рассмотреть на примере развития образования (просвещения) как одного из существенных механизмов одухотворения человечества. Этот механизм изначально возникал в основах созидательно-исторического процесса, ибо образование изначально является интра-культурной, разумной потребностью. Но в дальнейшем, когда механизм образования (особенно через его результаты) стал получать естественные формы реализации в виде исторической необходимости, то появилась и экзистенция для объективного закона непрерывности роста образовательного уровня людей. Этот закон человечности стал действовать в недрах культуры своим естественным образом и функционально включился как в рациональное содержание, так и в цивилизованную форму естественно-исторического процесса.

При рассмотрении соотношения стихийного и сознательного в культурно-исторической реальности человечества необходимо учитывать три основных масштабных уровня, определяющие специфику развития общества. Первый - элементарный уровень, где функционируют отдельные элементы, моменты, аспекты общественного развития. Этот уровень наиболее доступен для освоения его в формах человекомерности законов. Второй - универсальный уровень, охватывающий все общественное многообразие в его системном единстве. Третий - фундаментальный уровень, включающий в себя социально-инвариантные основы существования общества как такового. Здесь речь уже идет о тех самых основах, на которых разворачивается не только действительность, но и сама сокровенная возможность общественно-исторической жизни. Через единство этих масштабных уровней социального бытия раскрывается сложность и системная структурированность всего культурно-исторического мира.

Исторический процесс всегда характеризуется внутренней противоречивостью. Основными противоположными сторонами его, как уже отмечалось, являются естественный ход истории и сознательное историческое творчество

людей. Эти стороны не изолированы друг от друга, напротив, они постоянно сосуществуют, образуя своим взаимопроникновением каждое общественное событие, каждый общественный процесс и все общество в целом.

Между естественным ходом движения вещей и творческим созиданием складываются как прямые, так и обратные связи, которые в разных отношениях могут зеркально обращаться друг в друга. Причем, это может происходить настолько интенсивно, что даже критерий их разграничения релятивизируется, теряет устойчивость, оказывается основанным на таких нелинейных превращениях.

Поэтому культура является особой формой интеграции и сферой взаимодействия естественно-исторического и созидательно-исторического процессов. Культурно-исторический процесс возникает в структуре естественно-исторического процесса, но, постепенно, на разных этапах и разными своими сторонами он перемещается в структуру созидательно-исторического процесса. Поэтому культура, как исторически наиболее универсальный способ организации и развития общественной жизнедеятельности, все больше характеризуется творческим началом, целенаправленностью, сознательностью, исторически значимым созиданием в разных сферах общественной жизни.

Естественно-исторический процесс, в рамках которого происходило возникновение и становление первичных основ человечности, характеризуется качественным обогащением антропоморфного направления в эволюции всего биологического бытия природы под воздействием социальных факторов. Проблемы, возникающие при рассмотрении начала человечности, обусловлены объективным противоречием, суть которого состоит в том, что человек даже на архаичном этапе своего развития не является прямым следствием функционирования только биологической формы бытия, хотя и с учетом того, что социальная форма бытия не могла бы возникнуть и развиваться вне условий детерминации уникального комплекса биологических форм приро-

ды. Это объективное противоречие в познании человечности методологически не разрешимо, если все процессы рассматриваются как метафизически ставшие, то есть в рамках сложившегося, функционально сформировавшегося состояния человеческого бытия.

Метафизическая острота проблемы здесь заключается в вопросе о том, возникает ли человеческое бытие и связанный с ним атрибут человечности из нечеловеческого бытия, или же, если рассуждать более строго, - возникает ли человеческое бытие из человеческого небытия? Существует ли человекомерность как таковая до возникновения человека? Ясно, что в своей первозданной форме, данной нам от рождения, человеческое бытие является антропобиоморфным. Но, затем, в процессе своего деятельного существования, человек обретает созидательное и культурно-историческое бытие, качественно отличающееся от признаков антропобиоморфизма.

Постигаемая человекомерность бытия определяется не только человеческой природой; - её определяют и самодостаточные результаты совместной человеческой деятельности. В отличие от животного и растительного мира, исчерпаемого способами существования животных и растений, потенциал человекомерности бытия оказывается неисчерпаемым для самого человека и в этой открытости состоит основное преимущество человека.

Когда, например, между социальным положением людей, вещей и происходящих с ними событий раскрывались очевидные для здравого смысла упорядоченные связи и отношения, то в обществе получали реализацию по преимуществу рациональные формы постижения мира, своеобразно фиксируемые на стихийно-эмпирическом уровне. Жизненно важные социальные связи и отношения, выражающие столкновение различных нормативных порядков и связанных с ними форм проявления человечности, часто являлись непостижимыми. Эта непостижимость с необходимостью компенсировалась художественным, мифотворческим, мистифицированным заполнением пробелов рационального познания. Данное обстоятельство вело к проникновению

и последующему усилению роли иррациональных форм в понимании упорядоченных, закономерных, последовательных и преемственных процессов истории. Оно же, вслед за этим, вело и к различным искажениям в развитии исторического сознания, получающего неадекватные своей внутренней рефлексивной природе внешние выражения.

С утверждением научно-теоретического миропонимания в общественной жизнедеятельности, рационализм и эмпиризм начинают играть более заметную и влиятельную роль в познании. Это повлекло за собой осознание не только тождества, но и существенных, качественных различий между обществом и природой путем противопоставления их как особых, относительно самостоятельных реальностей, резко отличающихся друг от друга.

В этой связи следует отметить, что современное общественное сознание, столкнувшись (через неожиданные последствия научно-технической революции) с экологическими проблемами, возвращается к этой исторически фундаментальной идее единства человека и общества с природой. Но теперь, в отличие от архаичного этапа, оно не ставит в один смысловой ряд и не отождествляет общественные процессы с процессами природы. Наоборот, предпринимаются попытки концептуального использования знаний о природе в качестве теоретически смоделированных средств познания человеческого бытия, а также использования этих знаний для понимания тенденций и перспектив дальнейшего развития человеческой природы. Наука всегда настойчиво требует от ученого самого беспристрастного изучения предметов. Но в отместку за это, ученый с такой же настойчивостью всегда вынужден самым пристрастным образом трансформировать полученные результаты своих исследований в наиболее человекомерные, человекообразные и человекотворные формы, помогающие осознать интегративное место человека в мире.

Рассматривая возможности, истоки и потенциальный ресурс человекомерности законов общества, можно обнаружить удивительный парадокс, который состоит в том, что существование общества не сводится к существованию человека, но на уровне закономерной сущности между человеком и обществом нет никакого промежутка, который позволил бы усомниться в том, что без одного из них возможно другое. Следовательно, идеал человечности может и должен быть воплощен на системном, закономерном уровне всего общества, продвигаясь через процессы и трудности культурно-исторического созидания.

Проблему человекомерности общества и всего закономерного универсума в целом на уровне «бытия вообще» можно считать сквозной в истории философии (от Протагора до Хабермаса). Зверство и гуманность продолжают поляризоваться, унифицируя жизнь отдельного человека в сообществе и жизнь всего сообщества в каждом человеке. Общая суть этой проблематики связана с неизменным парадоксальным обстоятельством, которое лежит в основе разбросанности и соборности человеческого бытия в социальной реальности. Духовное тождество человека с обществом постоянно актуализирует феномен соборности, а телесная сингулярность человеческого «материала» существует не иначе как в виде разбросанности и распыленности.

Знаковым событием систематического изучения этой проблемы в современной отечественной философской литературе стало издание коллективной монографии Института философии РАН в 2002 году «Синергетика человекомерной реальности»¹⁷³. Многосторонняя интерпретация феномена человекомерности на обширном материале современной науки позволила осознать возможности и границы деятельного присутствия человека в самых разных формах реальности. Возросшие возможности для более широкой разбросанности человеческого «материала» привели к наращиванию новых усилий в области культурно-исторической соборности всего социума. Т. А. Полозо-

¹⁷³ См.: Синергетика человекомерной реальности // Философия науки. М., 2002. Вып. 8. 428 с.

ва¹⁷⁴ прямо утверждает, что человекомерность теперь выражает не только истоки и возможности в развитии социума, а непосредственно выступает стержневой направленностью развития культуры XXI века. Актуальность проблемы человекомерности теперь обусловлена не только успехами научного прогресса познания генетического потенциала в развитии социума, но и статусными полномочиями всего корпуса культурно-исторического развития современной цивилизации.

В ходе анализа соотношения и способов взаимодействия естественно-исторического и созидательно-исторического процессов обнаруживается, что с каждой ступенью общественного развития они все теснее и разностороннее переплетаются друг с другом. Эта их взаимообусловленность находит свое выражение в том, что исторические «обстоятельства в такой же мере... творят людей, в какой люди творят обстоятельства»¹⁷⁵. Реальный механизм созидательно-исторического формирования идеальных общественных новаций заключен в процессе духовного производства, в котором конституируются перспективы становления человечности. Здесь проектируются, моделируются такие формы и способы существования закономерных общественных отношений, которые отвечают гуманистическим ценностям, принципам и идеалам. Если эти конституируемые формы общественных отношений и связанных с ними явлений вступают в соответствие с практическими задачами целеполагающей деятельности, то возникают новые, рационально-исторические возможности реализации человеческого бытия, в том числе и в структурах естественно-исторического процесса, с использованием его законов и механизмов.

Формирование общественного сознания, рассматриваемое в качестве естественного, необходимого и внутреннего закона жизни общества, безусловно, связано и с другими законами общественного развития, но это во-

¹⁷⁴ Полозова Т. А. Человекомерность как стержневая направленность развития культуры XXI в. // Гуманитарные исследования: журнал фундаментальных и прикладных исследований. Астрахань, 2006. № 4 (20). С. 22-27.

¹⁷⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 изд. Т.3. – С. 37.

все не исключает возможностей для функционирования сознания в форме творчески активного фактора, а значит и в виде его относительной самостоятельности, автономности. Тем самым, здесь не исключается наличие не только естественных, но и других внутренних источников, возможностей и резервов развития общественного сознания. Творческая автономность общественного сознания обусловлена процессом духовного производства, т.е. такой идеальностью, в которой закладываются и преобразуются соответствующие видения вещей и событий. Это происходит благодаря тому, что «идеальность есть характеристика вещей, но не их естественной природной определенности, а той определенности, которой они обязаны труду, преобразующей, формообразующей деятельности общественного человека»¹⁷⁶. Тем не менее, нельзя при этом полностью исключить здесь присутствие стихийного фактора, который привносится не через структуру сознания, а через другие компоненты и результаты человеческой деятельности.

Идеально смоделированное общественное явление, которое «совершенно не существует в общественном бытии, но представления о чем практически руководят общественной активностью и определяют ее, - может играть важную роль как момент этого бытия»¹⁷⁷. Этот момент может логически актуализировать раскрытие законов и использование их в целях дальнейшего развития общества, особенно когда практическая реализация общественных ценностей и идеалов, обусловленных этими законами, становится делом поколения людей, видящего плоды своего труда. Люди начинают реально осознавать в себе роль творца исторической действительности.

Но если господствующие в общественном сознании ценности и идеалы далеки от возможностей реализации законов в явлениях общественного бытия, то в сознании возникает и нарастает конфликт между желанным и реальным, между должным и сущим. В связи с этим уместно вспомнить, что «философия Нового времени предстает как драматическое выражение одного

¹⁷⁶ Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Искусство и коммунистический идеал. – М., 1984. – С. 74.

¹⁷⁷ Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены: Пер. с нем. – М., 1991. – С. 290.

и того же конфликта: между углубляющимся сознанием того, что истинно познать можно лишь то, что создано познающим субъектом, с одной стороны, и принципиальной неспособностью создать это воистину, т.е. не в отвлеченной сфере философского мышления, но в самой социально-исторической реальности..., с другой стороны»¹⁷⁸.

Осознать истинное положение дел в социальной реальности на ее сущностном, закономерном уровне можно лишь в той ее части, которая была практически создана и использована людьми. Но со временем может обнаружиться, что нечто ранее созданное, не в полной мере соответствует замыслам, которые, в свою очередь, лишь частично выражены в целях, или может обнаружиться, что использованные средства не в полной мере соответствуют поставленным целям, а цели, в свою очередь, лишь частично выражают существующие потребности и интересы. Как известно, «структура нашей социальной среды в некотором смысле – продукт человеческой деятельности, наши институты и традиции не есть дело Бога или природы, а представляют собой результаты человеческих действий и решений и изменяются под их влиянием. Однако это не значит, что все они сознательно спроектированы и их можно объяснить на основе человеческих потребностей, ожиданий или мотивов. Наоборот, даже те институты, которые возникают как результат сознательных и преднамеренных человеческих действий, оказываются, как правило, непрямыми, непреднамеренными и часто нежелательными побочными следствиями таких действий»¹⁷⁹.

Как бы этот конфликт между теперь созданным и ранее задуманным ни маскировался в процессе исторического созидания, рано или поздно наступит критический момент, за которым в сознании возобладают пессимистические и фаталистические настроения, что, по сути, может низводить понимание назначения человеческой жизни с вершин исторической миссии до

¹⁷⁸ Давыдов Ю.Н. Диалектика как социо-логика тождественного субъект-объекта // Марксистско-ленинская диалектика. В 8 кн. Кн.4. – М., 1988. – С. 303.

¹⁷⁹ Понтер К. Открытое общество и его враги. – М., 1992. – С. 111.

уровня утилитарного средства, подчиненного действию слепых, стихийных сил, в которых и через которые, якобы, никак нельзя обнаружить и сознательно использовать тот или иной общественный закон в той или иной сфере жизни общества.

Политическая, экономическая, правовая и другие формы социально конституированного, комплиментарного вмешательства общества в человеческую жизнь не гарантирует сохранение или самосохранение человекомерных пропорций и правил для специфического и общего, совместного существования людей в обществе. В политике, в экономике, в праве и в других социоморфных закономерностях человек изначально не является носителем или обладателем целостного, самодостаточного бытия. Монопольный статус целостности существования здесь принадлежит лишь социуму, корректирующему границы и правила существования для всех величин и значений человекомерности бытия. Свою самодостаточность человек здесь может «отвоевывать» у социума лишь в том, что касается законов его жизни, комплиментарно низведенных им на плаху исторического созидания.

Содержанием дальнейшего естественно-исторического процесса, в свете деструктивности отдельных результатов созидательно-исторического процесса, становится перевод общественного сознания из кризисной фазы в плоскость переоценки ценностей. Наступающая нормализация и конструктивное функционирование созидательно-исторического процесса как проявление осознанной внутренней необходимости, связано с поиском исторических перспектив такого порядка, в котором ожидаемые новации более полно гармонизировались бы с преемственностью общественного развития и на этой основе образовывали бы новую социальную систему как свидетельство существования общей закономерности в сложной социально-исторической реальности.

Источником глубоких, качественных новаций в развитии общества может быть не только духовная активность и целеустремленность к реализации об-

щественных идеалов, не только общественное сознание, инициирующее созидательно-исторический процесс, но и социально-исторические законы естественной организации различных форм общественной жизни. Так, при закономерном возникновении в процессе производства естественных форм ужесточения эксплуатации, в обществе столь же закономерно возникают и адекватные противодействующие силы, с функционированием которых связан поиск выхода из негативного состояния экономической, нравственной и других сторон, вовлеченных в конфликт. Тем самым восстанавливается нарушенное «равновесие» в социальной системе. Ориентиром выхода из «неуравновешенного» состояния здесь служит естественно складывающаяся нормализация нарушенных общественных отношений. Но это уже достигается с позитивным изменением во всей социальной системе.

В связи с этим обращает на себя внимание специфика восстановления естественного хода в действии законов через достижение соответствующей гармонии между явлениями, среди которых немаловажную роль играет сочетание естественного и очеловеченного в жизнедеятельности общества. Касаясь этого вопроса, Г. Бранд, например, с позиций феноменологии, анализирует связь между естественным или, как он называет, «преданным бытием» и рукотворным или «произведенным бытием».¹⁸⁰ Г. Бранд исходит из того, что, начиная с Аристотеля, более значительное внимание обычно уделялось «произведенному бытию», в то время как «предданное бытие» трактовалось по аналогии с произведенным. В основе этого предпочтения, безусловно, лежат такие антропологические факторы человеческого бытия, как каузальность мышления, обусловленная закономерными логическими связями, активная практическая деятельность и технологический подход. Поэтому именно феноменология должна внести ясность в понимание бытия как сущего, особенно в понимание того, что собой представляет нечто существующее, а не того, как существующее сотворено или сделано. Тем самым,

¹⁸⁰ См.: Brand G. Die Lebenswelt. Eine Philosophie des Konkreten Apriori. – Berlin, 1971. – S. 211-227.

феноменология, выступающая с позиций метафизического метода, должна внести свой вклад скорее в понимание существующего мира, а не того, что этим миром управляет, не тех законов мира, которые этот мир определяют.

Вместе с тем, Г. Бранд утверждает, что феноменология не игнорирует определяющую роль человеческой деятельности в появлении «произведенного бытия», а акцентирует изначальность «предданного бытия». Поэтому бытие, а значит и законы этого бытия, прежде всего должны быть познаны не такими, какими они становятся при вмешательстве человека, а должны непосредственно постигаться как таковые. В этом смысле феноменология, как философия «конкретного априори», трактует бытие не как рукотворное, а как априорно данное конкретное бытие. Такая философия не ставит вопроса «Что может быть дано?», напротив, она обязана спрашивать «Что дано?». Для ответа на этот основной вопрос феноменологии необходимо освободиться от антропоцентристских традиций в философском постижении законов и, как призывает Г. Бранд, вернуться к первоначальной ситуации философствования, в которой возникает удивление, открывающее понимание того, что было ранее непонятным, постижение того, что было ранее непостижимым.

В априорно данной части жизненного мира Г. Бранд видит исторически наиболее глубинную основу человеческого существования и деятельности, в которых удивление и вопрошание связаны с изначальной идентификацией и разграничением предметов познания как идеальных мыслительных образований. Именно здесь он видит предпосылки формирования опыта или такие «первоначальные события», за которыми в глубинах прошлого человеческого существования уже ничто человеческое не существует. Призывая к анализу *«жизненного мира»* и к созданию новой науки о последних основах бытия, Г. Бранд пытается приблизиться и к пониманию основ всего мироздания, что в итоге ведет и к формированию новых возможностей и условий для отыскания глубинных и вместе с тем универсальных законов этого бытия. Если применить терминологию Г. Бранда, то можно отметить, что

«предданное бытие» выражает исторически первичную стихийность общества, а «произведенное бытие» возникает в процессе и в результате сознательной и созидательной деятельности людей по производству материальных и духовных благ.

Что же представляет собой процесс созидания, взятый в своем чистом виде? В истории русского языка слово «созидание» представляет собой более полную и возвышенную форму человеческой жизнедеятельности. Но теперь на этой разнице могут возникать терминологические игры и заигрывания между научными, философскими и художественными подходами. Как отмечает Э.Кассирер, «мы не можем определить человека с помощью какого бы то ни было внутреннего принципа, который устанавливал бы метафизическую сущность человека; не можем мы и определять его, обращаясь к его врожденным способностям или инстинктам, удостоверяемым эмпирическим наблюдением. Самая главная характеристика человека, его отличительный признак — это не метафизическая или физическая природа, а его деятельность. Именно труд, система видов деятельности определяет область “человечности”. Язык, миф, религия, искусство, наука, история суть составные части, различные секторы этого круга»¹⁸¹, слагаемые человеческого самосозидания.

С позиций антропологии процесс созидания можно представить шире, чем это принято понимать в идеях и концепциях творческого практицизма. Процесс созидания выходит за рамки своего творческого замысла и целеполагания, он включает в себя не только широкий арсенал практических возможностей человеческой деятельности, но и социальные возможности и другие способы существования человеческого бытия, без которого практическое преобразование исторической реальности становится либо рутинной традиционно-циклических повторений прошлого, либо слепым шараханьем смелого линейного любопытства путем новых проб и ошибок.

¹⁸¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Избранное. Опыт о человеке. — М.: Гардарики, 1998. — С. 519-520.

На первом этапе созидание представляется как процесс возникновения бытия из небытия. Если в материальном мире такое возникновение является невозможным, то в духовном мире это происходит в обычном порядке вещей. Здесь подразумевается такая форма духовного бытия, которая проявляется в виде возникающего идеального замысла. Замысел постепенно – через логическую, семантическую, семиотическую, лингвистическую, коммуникативную и другие формы – получает отчуждаемые от субъекта и его сознания проективные очертания самодостаточного духовного бытия. Это духовное бытие фиксируется и аккумулируется в проективно-овеществленном виде. На этой относительной независимости от авторства завершается первый этап созидания, в котором из замысла окончательно созревает объективно оформившийся самодостаточный проект.

На втором этапе созидание характеризуется тем, что проективное творение уже сосуществует наряду со своим творцом, становится с ним в один ряд самополагания и больше никогда не ограничивается авторской тоталитарностью первотолчка.

Однако, не всякий замысел включает в себе потенциал человеческого бытия, и не всякий замысел становится сущностью человеческого созидания. Реализация замысла может сопровождаться утратой такого сущностного значения, которое в данном замысле изначально предполагается авторским проектом. В результате этой утраты созидание получает открытый, вероятностный, альтернативный характер. Данное обстоятельство открывает далеко идущие последствия, согласно которым не всякое созидание может преодолеть барьеры реализуемого человеческого бытия. Поэтому в созидании не всегда дело доходит до второго этапа. Ограничения, полагаемые субъективным содержанием самого замысла, значительно отличаются от ограничений, существующих в объективном бытии созидания.

Если первый этап созидания характеризуется своей структурной сложностью, то второй этап показывает функциональную многозначность созидания. По крайней мере здесь можно выделить три возможных исхода. Первый

реализуется в соответствии с творческим замыслом (позитивное созидание). Второй - вопреки замыслу (негативное созидание). Третий - независимо от замысла (индифферентное созидание). Какой момент окажется превалирующим - это будет зависеть от содержания, формы проявления и условий реализации конкретного созидательного процесса.

В общую структуру созидательного процесса с необходимостью входят не только конструкты, идеи и модели, воплощенные в общественно-историческую практику, но и такие идеи, развитие которых не продвинулось дальше спроектированной модели или творческого замысла и зафиксировалось, например, в такой более общей форме как творческий потенциал общественного развития.

Практическая реализация творческого замысла связана с поиском возможностей соединения сознательной деятельности людей с так называемой надсознательной сферой общественной жизни, т.е. такой сферой, которая обусловлена внутренней социо-логикой общественного развития. В свою очередь формирование конкретного творческого замысла во многом зависит от сложившегося в обществе общего творческого потенциала, выражающего осознанные субъективные возможности общественного развития и меру их соответствия логике общественного прогресса.

Возникновение творческого замысла, влияющего на направленность общественного развития, всегда происходит в индивидуальном сознании конкретного человека. *«Безмозглое»* общественное сознание становится хранителем и проводником творческого замысла. Поэтому самостоятельная, зрелая личность постоянно держит в центре внимания вопрос об осуществлении своего активного социально-творческого начала и постижения сокровенных, глубинных пластов человечности, которые определяют все формы жизни людей. Человек, выпадающий из индивидуально-исторических форм организации творческой деятельности в современном цивилизованном обществе, получает обезличенное социально-историческое бытие, выражаемое катего-

риями «масса», «толпа», «нация», «класс», «этнос», «народ», «население» и т.д., в которых человечность может получать не только позитивное содержание, но порою и уродливые, искаженные, абстрактно-гуманистические черты - такие, например, как диктатура пролетариата, национализм, этноцентризм и др. Эти черты, как правило, возникают, нарастают и достигают максимально-го значения в результате меняющейся тенденции в процессе самоидентификации различных социальных групп и форм общности, определяющих свое исключительно уникальное значение и место в общечеловеческой реальности. Они могут воплощаться в социально-исторические силы, которые в обществе реализуются через статистические законы и закономерности. Перед такими силами и связанными с ними социально-статистическими закономерностями индивидуально-личностный статус человеческого творчества - особенно, творческого замысла - оказывается маловероятным, одиноким и немогущим. Но воплощенный результат этого творчества оборачивается своей духовной вечностью, и оказывается всегда безмерно всеобщим и всемогущественным перед последующим ходом истории.

Таким образом, можно отметить, что направленность общественного развития является одним из фундаментальных атрибутов общества. Эта направленность характеризуется тенденциями углубления и расширения необратимых общественных преобразований. История свидетельствует, что в итоге решающая роль принадлежит не просто количественному возрастанию активной массы людей, но главным образом – ее качественному совершенствованию (профессионализация, интеллектуализация и т.д.), сопровождающемуся усилением творческого потенциала и других возможностей субъективной активности народных масс, выходом их деятельности в такие сферы жизненного пространства, которые лежат вне естественно сложившейся, стихийной формы организации общественной жизни.

В связи с этим ясно, что человечность может менять свои очертания, границы, статусные значения и формы проявления в зависимости от того, в каком процессе она конституируется, актуализируется и функционирует. Со-

гласно установлениям и стереотипам жизни, определяемым естественно-историческим процессом, человечность состоит в том, чтобы всегда соответствовать своему времени, своей эпохе, т.е. жить сегодняшним днем, не забегая вперед, в абстрактные перспективы и пустопорожние мечтания. Творчество же, понимаемое как созидательно-исторический процесс, воспроизводит противоположный идеал человечности, который позволил бы преодолеть не только свое время, свою эпоху, но преодолел бы время вообще, погрузившись в вечность, т.е. преодолел бы точку зрения, заменив ее на ничем не ограниченный кругозор вездесущего присутствия во всем и всегда. В связи с этим ясно, что установление человечности, порождаемое и определяемое в ходе естественно-исторического процесса, оборачивается вопиющей бесчеловечностью, если оно оказывается в креативно-инновационных структурах созидательно-исторического процесса. Примерно, об этом же размышляет и К. Ясперс, когда утверждает, что его точка зрения «против того, чтобы мерой мышления была эпоха, — мерой мышления должен быть человек; или так: против классификации людей согласно историческим или иным категориям, которая незаметно разрывает взаимосвязи между ними, — она за открытость таких связей в просветляющей коммуникации»¹⁸². К. Ясперс здесь тонко подмечает ту разницу в измерении возможностей свободы, которые может иметь человечность в ее самых далеко идущих последствиях.

Значительную роль в созидании человечности играют биологические, психологические и социальные механизмы человеческой воли, через которые осуществляется как творческое созидание новых, небывалых в истории форм человечности, так и ее культурно-историческое дублирование, осуществляемое механизмами культовых обрядов и традиций.

Существенную роль здесь может играть разумная воля исторических личностей, представляющая собой политический и социально-психологический механизм по практической организации и координации целенаправленных

¹⁸² Ясперс К. Ницше и христианство / Карл Ясперс. — М.: Медиум, 1994. — С. 111.

человеческих действий, меняющих общественный строй, существующую общественную действительность и соответствующие ей законы для усиления их прогрессивной, созидательной направленности.

Воля представляет собой социально-психологический механизм реализации потребностей и связанных с ними целей созидания. Этот механизм в естественно-историческом процессе имеет совершенно иной характер, чем в процессе исторического созидания, ибо в естественном ходе истории она изначально не может быть разумной и свободной. Поэтому она реализуется здесь в ограниченной форме, проявляется не иначе как через прямое и неполное воспроизведение исторической необходимости. В этом процессе над людьми всегда довлеет масса случайностей, которые существуют, потому что здесь люди непосредственно связаны со своей общественной жизнедеятельностью в единое синкретическое, нерасчлененное целое. В такой ситуации субъект истории находит себя в естественной, слепой, от рождения данной «свободе» воли.

Здесь субъект истории ограниченно и неосознанно владеет функциями и пределами развертывания своих исторических возможностей. На самом деле такая свобода воли является произволом и в лучшем случае - той промежуточной формой развития, через которую (как сказал бы Гегель) общественный дух приходит затем к истинной, внутренней свободе. В истории субъект произвола представляет собой носителя неразумной свободы. Такая «свобода» представляет собой естественную общественную необходимость, которая в определенных условиях может превращаться в иррациональную силу, функционирующую в единстве с непосредственным, обыденным общественным сознанием. Такая иллюзия свободы искажает понимание субъектом своего реального места в ходе исторических событий.

В исторической практике воля становится действительно свободной лишь тогда, когда она разумно направляется к желанной и вполне достижимой цели. В конечном счете та или иная форма социальной действительности ра-

зумна лишь тогда и до тех пор, пока она исторически жизнеспособна и может плодотворно служить во благо людей. В разумности практических действий воля получает более адекватное своему реальному содержанию выражение, которое обусловлено главным образом не естественно-историческим процессом, где она проявляется в своем первородном виде как произвол, как слепая объективная сила, а именно созидательно-историческим процессом. Таким образом, лишь направляясь разумом, рационализируясь, воля обретает действительную свободу, становится сознательной творческой силой, становится субъективной субстанцией, «включенной» в процесс детерминации общественного бытия и служит решению задач по сознательному использованию законов общества в целях более полного человеческого самовыражения в направлении общественного прогресса.

Но нельзя упускать из поля зрения то обстоятельство, что воля, рассматриваемая как атрибут свободного, созидającego субъекта, не может в истории быть абсолютной, сверхъестественной, безграничной и всемогущественной, она не может парить над историческим процессом в каком-то абстрактном, вневременном и внепространственном виде. Воля получает конкретную, практическую и свободную форму лишь в субъекте и в рамках исторически достигнутого им уровня развития. Вот почему понимание, восприятие и оценка пределов и возможностей свободы воли одним поколением людей отличается от понимания, восприятия и оценки этих пределов в других поколениях и в других общественных условиях. Это означает, например, что одна и та же степень свободы воли, реализуемая предшествующим поколением, может в разных практических приложениях восприниматься и расцениваться последующими поколениями в широком диапазоне от иллюзорной и ложной свободы воли (вплоть до прямого произвола) до подлинной, действительной, истинной свободы воли, воплощенной в творческом созидании.

Таким образом, человекомерность законов бытия открывается и постигается человеком только благодаря социально-личностному выходу за пределы одномерной линейности индивида, предписанной ему законами природы, -

через обретение человеком многомерности мира. Универсальная многомерность становится новым цивилизационным критерием, формирующим магистральное направление дальнейшего развития человеческого совершенства.

Понимание тенденций и перспектив развития человечности тесно связано с тем положением, которое сейчас складывается в философии и гуманитарных науках. В пользу сокрытия философской *«нищеты»* антропологии, выступают особые метасемантические императивы, подогревающие *«апокалипсическое»* сознание цивилизации. Это сознание теперь вполне способно опрокинуть все человечество с вершин райского благодущия в адскую геенну отчаяния. Сейчас *«апокалипсическое»* сознание цивилизации имеет пышный букет метафор *«смерти бога»* (Ф. Ницше), *«смерти автора»* (Р. Барт), *«смерти труда»* (П. Томсон, Р. Дарендорф), *«смерти человека»* (М. Фуко), *«конца истории»* (Ф. Фукуяма).

Сначала пытались похоронить бога, постигая возможность его небытия. Но религия продолжает жить. Сейчас философы изучают *«смерть человека»*, постигая формы его инобытия и небытия. Но общество продолжает развиваться. Дело дошло и до того, что пытаются похоронить и философию, заглядывая в ее *«перспективное»* небытие - в эту преисподнюю любого философствования. Никакое решение исследовательской задачи не может быть больше того, что даст исследование в целом. Предельная возможность бытия не зависит от предельных возможностей нашего мышления.

Все эти *«концы»*, *«пределы»* и *«смерти»* надо постулировать не из понятийно-семантических моделей, образов и предположений, а из движения самой *«оригинальной»* реальности. Забегая вперед и говоря о перспективах цивилизации, С. Хантингтон не исключает того, что рано или поздно будет исчерпан внутренний источник развития цивилизации, чем и оправдывается идея *«смерти цивилизации»*. Об этом уже прямо намекают идеи и размышления С. Хантингтона о межцивилизационных войнах. Наступающий *«апокалипсический век»*, готовит осознанное приближение к проблеме глобального

выживания, к полной очевидности той черты, которая отделяет нас от реальной угрозы гибели всего человечества. В традиционном смысле понимания всей предшествующей земной жизни, действительно приближается нечто завершающее – «теперь мы ощущаем влияние всех прошлых событий по-новому, ибо прошлое возвращается к нам с новой силой. Мы оказались в ситуации, которую можно назвать скачком времени»¹⁸³. Возникновение такой «*метаисторической*» ситуации может означать переход человеческого бытия от разлома в природе (эпоха сверх-дикости) к разлому в истории (эпоха сверх-цивилизации). В такой бифуркационной точке можно гипотетически обозначить начало «мега-эры», открывающей второе «*осевое время*», опрокидывающее и перемалывающее историю в таком же порядке, как история своим движением опрокинула движение природы. Говоря иначе, второе «*осевое время*» может означать, что история человечества как бы перешагнет через тень своего прошлого, а будущее получит как бы «*ретроальтернативный*» характер. Уже в наши дни можно наблюдать, как «вся наша история догоняет нас, и именно это различие, как ни парадоксально, подчеркивает наш разрыв с прошлым»¹⁸⁴.

В этом смысле идеи антропоцентризма уже уступают место идеям антропокосмизма. Земля как «колыбель» человечества постепенно будет становиться заурядной локальной планетой, ограничивающей новые возможности человеческого существования, а само человечество в целом станет космической категорией. Такое положение человечества может означать предел традиционного существования цивилизации, после которого начнется «*космализация*» жизни. Эти идеи космоморфизма уже давно, широко и разнопланово обыгрываются в фантастической и футурологической литературе.

Дистанция, нарастающая между средством и целью жизни, между сущим и желанно-должным, ослабляет и разъедает имманентное бытие человека,

¹⁸³ Тоффлер Э. Шок будущего: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2002. – С. 28.

¹⁸⁴ Там же. – С. 29.

делает его более ущербным, закомплексованным своими недостатками. Поэтому воспитание в человеке трансцендентных идеалов совершенства позволяет перенести человечность туда, где у нее открываются широкие и неограниченные возможности развития.

Заключение

Познание проблем, содержания и смысла человечности является бесконечным как в своей многогранности, так и в каждом ее отдельном штрихе, элементе, признаке, которые выстраиваются в тот или иной конкретно-исторический образ. Этот образ вызывает разные мнения и истолкования. Человек учится быть человеческим всегда в каждом своем поступке, в каждом переживании и сопереживании. Подводя итоги пережитому, а то и вовсе уходя из жизни, каждый вправе спросить себя о том, достаточно ли человеческой и достойной была прожитая им жизнь. Размышляя о том, как много может быть состояний, ориентиров и приоритетов в понимании каждым человеком своей человечности, Ж. Батай откровенно и прямо ставит перед собой вопросы: «Должен ли я презирать это состояние, в которое я погрузился, ничуть о нем не думая? Но почему? По какому праву я мог ставить тот или иной экстаз выше иных возможностей — чуть-чуть отличных, менее причудливых, но более человеческих и, как мне казалось, столь же глубоких?»¹⁸⁵. К какому внутреннему голосу человек должен прислушаться в ответе на эти вопросы, - к голосу разума или чувства, - к голосу любви или ненависти, - к голосу совести или алчности? В разных своих ответах на этот вопрос человек начинает понимать ту простую истину, что он даже не ангел, хотя, порою, мнил себя богом, - что он не зверь, хотя, порою, вел себя хуже зверя. Таким образом, искания человечности - это, своего рода, кара, постигшая всех людей и каждого в отдельности, принуждающая к испытанию своих грез и мечтаний на их прочность и достоверность, - подобно Сизифу, обреченному вершить для страждущей души изнуряющий подвиг над собой.

¹⁸⁵Батай Ж. Внутренний опыт. — СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. — С. 210.

Порою человек сам путается в том, что в нем действительное и своеобразное человечности, а что мнимое и иллюзорное. Вера в себя, в свой человеческий облик может не только облегчить нашу суетную жизнь в современной галопирующей эпохе, но порою может сыграть и злую шутку. Если эта вера нравственная, то она провозглашает человечность в качестве самодостаточной цели и высшей ценности бытия. Безднравственная вера влечет человека к самоотчуждению и примирению с пониманием себя в качестве средства, а не цели. Эстетическая вера в красоту человечности провозглашает человека в качестве эталона мировой красоты, гармонии и совершенства. Эта вера поднимает человека из самых трущобных глубин судьбы, придает ему силу и смысл жизни. Вместе с тем, искаженный облик этой веры может делать человека, живущего в роскоши дворцов, самым несчастным и горестным.

Человеческая сущность обречена быть историчной. Это означает, что она никогда не выражается во всей своей полноте в форме актуального бытия, - она всегда пребывает в непрерывном самостановлении, - она стремится обрести не только свое действительное бытие, но и стать *«мерой всех вещей»*, - не сама по себе, а благодаря человеческой деятельности, соприкасающейся с этими вещами. Поэтому, понять человечность вне исторического процесса нельзя. Но, наряду с этим, нельзя и сводить человечность только к историческому процессу. Момент вечности каким-то загадочным образом вкрапляется в человеческую ткань жизни и не оставляет другого альтернативного выбора тому, кто вплотную соприкоснулся с этим моментом в своей жизни.

Подводя итоги, можно отметить следующие основные положения и выводы:

1. Человечность – это особая определенность социального бытия, которая сингулярно выражает общее достояние, присущее каждому человеку и всему человечеству. Человечность, наряду с тем абсолютном, который ей имманентно и метафизически присущ, всегда зависит от условий человеческой жизни и не может быть реализована как абсолютная действительность самого бы-

тия. Это проявляется в том, что человечность обречена принимать, наряду с действительными, и вполне мнимые очертания, за которыми легко проглядываются нескрываемые формы животного атавизма, реализующего бесчеловечность как индифферентное отношение ко всякому иному, в том числе и к человеческому, а также античеловечность как преднамеренно отчужденное отношение к иным формам человеческой сингулярности. Идентификация отношений к иному позволяет породить человечность как заботу о себе подобном, инициирующую воплощение своего социального окружения, своей социальной близости в подлинно человекомерных отношениях.

2. Истоки человечности состоят в особой череде переходов, которую своим существованием в обществе реализует каждый человек. Это такая череда переходов от человека к человеку, в которой соединяются в одно единое целое материальная, душевная и духовная формы жизни человека и общества. Человечность не может быть предметно локализованной ни в теле, ни в душе, ни в духе, взятых порознь друг от друга. С поисками истоков человечности всегда связан и постигаемый смысл жизни.

3. С каждым переходом общественного прогресса от одного звена к другому предметное поле и мера человечности усложняется, поглощая нечеловеческое, трансформируя, преобразуя и культивируя его в новую ступень и в новые формы человечности, качественно отличающиеся от предыдущих. В то же время человечность имеет атрибутивные границы и пределы, определяемые культурно-исторической мерой соотношения бренности и вечности человеческого бытия. В метафорическом смысле жизнь человека соединяет в себе обе крайности – бренность воды (Фалес) и вечность огня (Гераклит). Сама по себе вечность для человека оказывается трансцендентным атрибутом разграничения человечности и бесчеловечности, представляющим собой абстрактно-духовное начало, а бренность характеризует имманентный атрибут такого разграничения, взятый в качестве чистого животного начала. Снятие абстрактной духовности и животной тварности человека достигается единством бренного и вечного.

4. В ходе сопоставления **истины бытия** и **бытия истины** раскрываются инвариантные, онтологические основания человечности и рефлексивная сущность ее происхождения. Поэтому для философского понимания человека и общества очень важно учитывать разграничение между **истиной бытия** и **бытием истины**, которые, хотя и могут быть в тождестве, но по своей сути выражают разные формы социальной экзистенции человека. Точно так же следует учитывать разграничение между ложными формами проявления социального бытия и социально востребованными формами, фиксирующими в сознании бытие лжи, клеветы, навета и обмана. Это различие обусловлено тем, что наряду с истиной в социальном бытии присутствует и ложь, а наряду с социальным бытием человек порою реализуется в различных фантастических, утопических, проективных структурах социального небытия. В этом смысле отношение между бытием и небытием во многом напоминает отношение между истиной и ложью. Здесь истина бытия определяет имманентную границу человечности, что дает широкий простор для развития онтологизма, а бытие истины ориентирует на раскрытие трансцендентной границы человечности, ее доступность и выразительность для различных форм отображения и способов самоопределения, стимулирующих развитие гносеологизма.

5. История и культура расщепляют натуру человека, лишают его той естественной целостности, которая дана ему от природы. Поэтому человек оказывается вынужденным проблематизировать свое бытие тем, чтобы постоянно стягивать расходящиеся векторные силы и замыкать разорванный круг своей целостности, устремляя брренное тело к воплощению образов имманентной экзистенции духа, а вечный дух — к трансцендентности всего социального мира.

6. Говоря о многомерности человека и выделяя в сопоставлении такие способы его бытия как человеческое, нечеловеческое и античеловеческое, следует иметь в виду, что бесчеловечность человека может быть обусловлена стихийными бедствиями и катаклизмами как природного, так и социального

порядка, в то время как античеловечность (как квинтэссенция преднамеренных преступлений против человечества) может быть обусловлена только социальными катаклизмами и гуманитарными катастрофами в обществе.

7. Культурно-исторический путь развития человечества подобен «*ариадновой нити*»: на смену одним событиям и эпохам непрерывно вплетаются другие, которые удерживают общую для всего человечества эстафету прогресса. Как феномен сознания культурно-исторический путь пока еще не востребован человечеством сполна и предназначен для того, чтобы человечество, двигаясь вперед, могло бы оглядываться назад и не заплутало в лабиринтах мирового пространства и времени, не стопталось бы на одном месте, и в ходе движения не оторвалось бы от того, что составляет истинную суть человечности.

8. Говоря о тех гранях, которые отделяют историю и культуру, метафорически можно обозначить, что, если взгляд истории на культуру полон иронии, порою доходящей до сарказма, то культура, обращаясь к истории, всегда переполняется сожалением к невозполнимой утрате части самой себя. Этот мировоззренческий вопрос может быть решен за пределами чистого мировоззрения, а именно - в области методологии. Каким образом естественное движение вещей в мире может пониматься в качестве культурно-исторического творчества и созидания? Имеет ли история начало, или же такое начало создается и концептуально передвигается в мировоззрении по мере развития знаний о культурно-историческом мире? Методология, способная оперировать такими вопросами без оглядки на мировоззрение, пока не существует.

9. В отношении к миру понятие «человекомерность» может возникать по аналогии с понятием закономерности, выражающим единство количественного и качественного определения существенных признаков, присущих закону. Человечность также может быть охарактеризована упорядоченным набором норм, признаков, факторов, значений, проявляющих единство качественного и количественного существования человека в мире. Эти факторы и

значения могут в определенных пределах и в зависимости от определенных условий, либо меняться, либо сохранять свою устойчивость, инвариантность. В связи с этим, непреложным императивом человекомерности является положение о том, что универсальная и возвышенная цель всегда требует самых фундаментальных средств, необходимых для ее достижения. Поиск таких средств ведется в разных философских учениях, продвигающихся разными путями. Приоритетным здесь представляется исследование направлений, проявляющих интерес к инвариантным основам закономерного и человекомерного развития общества.

Список литературы

1. *Абдулатипов Р. Г.* Философ и правитель. Диалог о правлении. - СПб.: Издательство «ПИТЕР». 2004.
2. *Агамбен Д.* Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. - М.: Европа, 2012.
3. *Адорно Т. В.* Проблемы философии морали. – М.: Республика, 2000.
4. *Альберти Л. Б.* Книги о семье. – М.: Языки славянской культуры, 2008.
5. *Антонович М. А.* Единство физического и нравственного космоса // Цель жизни - жизнь. – М., 1984.
6. *Апель К.-О.* Трансформация философии. – М.: Логос, 2001.
7. *Апресян Р. Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. - М., 1995.
8. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. – М.: ЦентрКом, 1996.
9. *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. – СПб.: Алетейя, 2000.
10. *Арендт Х.* Скрытая традиция. – М.: Текст, 2008.
11. *Аристотель.* Метафизика // Соч. в четырех томах. Т. 1. Ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976.
12. *Аристотель.* Евдемова этика. – М., 2005.
13. *Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти. – М.: Прогресс-Академия, 1992.
14. *Ассман Я.* Понятия человечности и человечества от Лессинга до Томаса Манна // Новое литературное обозрение. – М., 2011. № 107. С. 115-121.
15. *Барг М. А.* Категории и методы исторической науки. – М.: Наука, 1984.
16. *Барт К.* Церковная догматика. Т. 2. – М., 2011.
17. *Барт Р.* Избранные работы. – М.: Прогресс, 1989.
18. *Барт Р.* S/Z. – М.: Эдиториал УРСС, 2001.
19. *Барулин В. С.* Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии. – М.: Онега, 1994.

20. *Барулин В. С.* Российский человек в XX веке. Потери и обретение себя. – СПб.: «Алетейя», 2000.
21. *Барулин В. С.* Основы социально-философской антропологии. – М.: «Академкнига», 2002.
22. *Батай Ж.* Внутренний опыт. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997.
23. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. – М.: Логос, 2002.
24. *Бахтин М.* Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979.
25. *Бердяев Н. А.* О назначении человека. – М.: Республика, 1993.
26. *Бердяев Н. А.* Истина и откровение. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996.
27. *Бердяев Н.* Ортодоксия и человечность // Самопознание (опыт философской автобиографии). – М.: Междунар. отношения, 1990.
28. *Бердяев Н. А.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Русская мысль. Кн. III - IV. – СПб., 1918.
29. *Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995.
30. *Бердяев Н. А.* Человек. Микрокосм и макрокосм // Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
31. *Бердяев Н. А.* Философия свободы. – М.: Правда, 1989.
32. *Бердяев Н. А.* Смысл истории. – М.: Мысль, 1990.
33. *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994.
34. *Бердяев Н. А.* Диалектика божественного и человеческого. – М.: АСТ, Харьков: Фолио, 2003.
35. *Бестужев-Лада И. В.* Альтернативная цивилизация. – М.: Владос, 1998.
36. *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. 2-е изд. – М.: Наука, 1986.
37. *Боас Ф.* Ум первобытного человека. – М. – Л.: Гос. изд., 1926.
38. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000.
39. *Бодрийяр Ж.* Система вещей. – М.: Рудомино, 2001.
40. *Бодрийяр Ж.* Соблазн. – М.: Ad Marginem, 2000.

41. *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства или конец социального. – Екатеринбург, 2000.
42. *Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А.* Человечность человека: Основы современного гуманизма: Уч. пос. для вузов. – М.: РГО, 2005.
43. *Борхес Х. Л.* История вечности // Соч. В 3 т. – М.: Полярис, 1994, Т. 1.
44. *Бранский В. П.* Теоретические основания социальной синергетики // Вопросы философии. 2000. - №4. – С. 112-127.
45. *Бубер М.* Проблема человека // Бубер М. Я и Ты. – М., 1993. С. 73-158.
46. *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии: опыт исследования. – М.: Юрист, 1996
47. *Васильев В. В.* «История философии» Фредерика Коплстона // Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. – М.: Республика, 2004.
48. *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. – М.; – Киев: REFL-book, 1994.
49. *Волков В. Н.* Онтология личности. – Иваново: Ивановский государственный университет, 2001.
50. В поисках утраченной человечности. Сб. ст. – М.: Vista, 2000.
51. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988.
52. *Гартман Н.* Этика. – СПб.: Наука, 2002.
53. *Гартман Н.* Познание в свете онтологии // Западная философия: Итоги тысячелетия. – Екатеринбург, 1997.
54. *Гафуров М. А.* Человечность как социокультурное явление: Автореф. дис. канд. филос. наук. – Уфа, 2010.
55. *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории. – СПб.: Наука, 2005.
56. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая. СПб.: Наука, 1993.
57. *Гельвеций К. А.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1973.
58. *Гельвеций К. А.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1973.
59. *Генон Р.* Кризис современного мира. – М., 1991.

60. *Гете И. В.* Фауст // Избранные философские произведения. – М., 1964.
61. *Гете И. В.* Фауст. Трагедия // Собр. соч. В 10-ти томах. Т.2. – М., 1976.
62. *Герцен А. И.* Дилетантизм в науке // Соч. В 2-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1985.
63. *Гвишивили Г. В.* Феномен гуманизма. – М.: РГО, 2001.
64. *Гоббс Т.* Основ философии // Соч. в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1989.
65. *Гоббс Т.* Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Соч. в 2-х т. Т.2. – М.: Мысль, 1991.
66. *Гоббс Т.* Избр. произв. Т.1. – М.: Мысль, 1991.
67. *Гобозов И. А.* Введение в философию истории. – М.: Гуманитарное знание, 1993.
68. *Гречко П. К.* Концептуальные модели истории. – М.: Изд. корпорация «Логос», 1995.
69. *Григорьян Б. Т.* Философская антропология: критический очерк. – М.: Мысль, 1982.
70. *Губман Б. Л.* Смысл истории. Очерки современных западных концепций. – М.: Наука, 1991.
71. *Гуревич А. Я.* "Территория историка" // Одиссей. Человек в истории. – М.: Coda, 1996. С. 81-109.
72. *Гуревич П. С.* Философия человека. – М., 1999.
73. *Гусейнов А. А.* Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2009.
74. *Гусейнов А. А.* Античная этика. М.: Гардарики, 2003.
75. *Гусейнов А. А.* Философия. Мораль. Политика (сб. ст. за 1997–2001 г.г.). М.: Академкнига, 2002.
76. *Гусейнов А. А.* Мораль: между индивидом и обществом (к вопросу о месте морали в современном обществе) // Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / Под ред. Р.Г. Апресяна. – М.: Альфа-М, 2009. С. 36–49.
77. *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. – М., 1986, №3.

78. *Давыдов Ю. Н.* Диалектика как социо-логика тождественного субъект-объекта // Марксистско-ленинская диалектика. В 8 кн. Кн. 4. – М., 1988.
79. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / - М.: Институт экспериментальной социологии, - Спб.: Алетейя, 1998.
80. *Жукоцкий В. Д.* Основы современного гуманизма: российский контекст. – М.: РГО, 2006.
81. *Зиммель Г.* Избранное. Том 1. Философия культуры - М.: Юрист, 1996.
82. *Зиновьев А. А.* Я мечтаю о новом человеке. – М.: Алгоритм, 2007.
83. *Зиновьев А. А.* Гомо советикус. - М., 2000.
84. *Ильенков Э. В.* Диалектика идеального // Искусство и коммунистический идеал. – М., 1984.
85. *Ильин В. В.* Философия истории. М.: Изд-во Московского университета, 2003.
86. *Каган М. С.* Се человек. Жизнь, смерть и бессмертие в «волшебном зеркале» изобразительного искусства. – СПб.: Логос, 2003.
87. *Каган М. С.* Философия культуры. – СПб.: Петрополис, 1996.
88. *Каган М. С.* К вопросу об изучении взаимоотношения культур России и Грузии // Россия и Грузия: диалог и родство культур: Сб. материалов симпозиума. Вып. 1 / Под ред. В. В. Парцвании. - СПб.: СПбФО, 2003.
89. *Каган М. С.* Се человек. Жизнь, смерть и бессмертие в волшебном зеркале изобразительного искусства. – СПб.: Логос, 2003.
90. *Кайзерлинг Г.* Путевой дневник философа. СПб.: Владимир Даль, 2010.
91. *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // Трактаты и письма. – М., 1980.
92. *Кант И.* О педагогике // Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980.
93. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. I. – М., Мысль, 1965.
94. *Капышев А., Колчигин С.* Онтология Духа. – Алматы: СаГа, 2005.
95. *Капышев А., Колчигин С.* Философия Грядущего (Истинный Путь Человека). – Алматы: ТОО Комплекс, 1999.

96. *Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. – Л., 1984.
97. *Кассирер Э.* Философия символических форм. В 2 т. Т. 2. Мифологическое мышление. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001.
98. *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998.
99. *Келле В. Ж., Ковальзон М. Я.* Теория и история. – М.: Политиздат, 1981.
100. *Кемеров В. Е.* Введение в социальную философию. – М.: Академический проект, 2001.
101. *Клакхон К.* Зеркало для человека. Введение в антропологию. – С.-Пб.: Евразия, 1998.
102. *Каган М. С.* Человеческая деятельность: опыт системного анализа. – М.: Политиздат, 1974.
103. *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М., 1990.
104. *Карпунин В. А.* Воля к бытию: онтологический импульс. – СПб.: Алетейя, 2004.
105. *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля. – М.: Логос, Прогресс-Традиция, 1998.
106. *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. – М. Наука, 1980.
107. *Кондорсе Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума // Философия истории: Антология. – М., 1995.
108. *Кувакин В.А.* Личная метафизика надежды и удивления. – М.: Гнозис, 1993.
109. *Кувакин В. А.* Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). – СПб.: «Алетейя», М.: «Логос», 1998;
110. *Кудишина А.* Гуманизм феномен современной культуры. – М.: Академический проект, 2005.
111. *Кузанский Н.* Охота за мудростью // Соч. в 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1980.
112. *Кузанский Н.* О видении бога // Соч. в 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1980.

113. *Кузнецова Т. В.* Проблема народности в духовном наследии народников // *Философия и общество. Научно-теоретический журнал.* № 1 (38). - М., 2005.
114. *Кукарцева М. А.* Современная философия истории США. – Иваново: ИвГУ, 1998.
115. *Кули Ч. Х.* Человеческая природа и социальный порядок. – М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 2000.
116. *Кутырев В. А.* Разум против человека. - М.: ЧеРо, 1999.
117. *Кутырев В. А.* Апология человеческого бытия // *Вопросы философии.* 2002. - № 9. С. 68 - 80.
118. *Куртц П.* Запретный плод. – М.: РГО, 2002.
119. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. – М.: Республика, 1993.
120. *Кьеркегор С.* Наслаждение и долг. – Киев, 1994.
121. *Лазарев Ф. В., Литтл Б. А.* Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь, 2000.
122. *Ламетри Ж. О.* Опыт о свободе высказывания мнений // *Соч. /* *Общ. ред., предисл. и примеч. В.М. Богуславского.* – 2 изд. - М.: Мысль, 1983.
123. *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – СПб.: Университетская книга, 2000.
124. *Левинас Э.* Гуманизм другого человека. 1961-1968 // *Избранное: Трудная свобода.* – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004.
125. *Лейбниц Г. В.* Против варварства в физике, за реальную философию и против попыток возобновления схоластических качеств и химерических интеллигенций // *Соч. в четырех т.: Т.1 /* *Ред. и сост. В. В. Соколов.* – М.: Мысль, 1982.
126. *Лекторский В. А.* Идеалы и гуманизм // *Вопросы философии.* – 1994. - № 6. - С. 22-28.
127. *Лекторский В. А.* Эпистемология классическая и неклассическая. - М., 2001.

128. *Лехциер В. Л.* Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. – Самара: Самарский университет, 2007.
129. *Лиотар Ж.-Ф.* Заметка о смыслах «пост» // Иностранная литература. - М., 1994. № 1.
130. *Локк Дж.* Опыты о законе природы // Соч. в 3-х т. Т.3. – М.: Мысль, 1988.
131. *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. – М.: Республика, 1991.
132. *Лосев А.* Из бесед и воспоминаний // Студенческий меридиан. – М., 1988, N 8-12 (9).
133. *Лосский И. О.* Условия абсолютного добра. - М., 1991.
134. *Лосский И. О.* Чувственная интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995.
135. *Лосский И. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Терра - Кн. клуб: Республика, 1999.
136. *Лотман Ю. М.* Семиосфера. – СПб.: Искусство, 2001.
137. *Лукач Д.* К онтологии общественного бытия. Прологомены. – М., 1991.
138. *Любченко В. С.* Знание в контексте практик. – Ростов-на-Дону: Пегас, 1998.
139. *Любутин К. Н., Кондратов П. Н.* Историческая феноменология бесчеловечности. - Екатеринбург: УрО РАН, 2010.
140. *Лютер М.* 95 тезисов. – СПб.: «Роза мира», 2002.
141. *Мак-Люэн М.* Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. – Киев: Ника-Центр, 2003.
142. *Мамардашвили М. К.* Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра // Как я понимаю философию. Доклады, статьи, философские заметки. – М.: Прогресс, 1990.
143. *Мамардашвили М.* Необходимость себя. – М.: Лабиринт, 1996.
144. *Мамардашвили М., Пятигорский А.* Сознание и символ // Эстетические исследования: методы и критерии. / Отв.ред. К.М.Долгов. – М., 1996.

145. *Манетти Дж.* О достоинстве и превосходстве человека // Образ человека в зеркале гуманизма: мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV-XVII вв.). – М., 1999. С. 65-74.
146. *Маритен Ж.* Знание и мудрость. – М.: Научный мир, 1999.
147. *Маритен Ж.* Философ в мире. – М., 1994.
148. *Марков Б. В.* Человек, государство и Бог в философии Ницше. – СПб.: Владимир Даль, 2005.
149. *Марков Б. В.* Проблема человека в эпоху масс-медиа // Перспективы человека в глобализирующемся мире: Сб. ст. / Под ред. В. В. Парцвании. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003.
150. *Марков Б. В.* Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. – СПб.: Алетейя, 1999.
151. *Марков Б. В.* Знаки и люди: антропология межличностной коммуникации. – СПб.: Наука, 2011.
152. *Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 8. – М., 1957.
153. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. М., 1961.
154. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Соч. 2-е изд. Т. 3. – М., 1961.
155. *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Соч. 2 изд. Т. 2. – М.: Госполитиздат, 1955.
156. *Маркузе Г.* Одномерный человек. – М.: REFL-book, 1994.
157. *Марсель Г.* Быть или иметь. – Новочеркасск: Сагуна, 1994.
158. *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы. – М.: Смысл, 1999.
159. *Мид М.* Культура и мир детства. Избр. произв. – М.: Наука, 1988.
160. *Молевич Е. Ф.* Гендерные сдвиги в современных брачно-семейных отношениях // Гендерные исследования и гендерное образование в высшей

- школе / Материалы междунар. научн. конфер. / Отв. ред. О. А. Хасбулатова / Сб. в 2 ч. Ч. 2. – Иваново, 2002.
161. *Московичи С.* Машина, творящая богов. – М.: «Центр психологии и психотерапии». Издательство «КСП+», 1998.
 162. *Мосс М.* Социальные функции священного. – СПб.: Евразия +, 2000.
 163. *Мотрошилова Н. В.* Варварство как обратная сторона цивилизации // *Философия. Наука. Цивилизация.* – М., 1999.
 164. *Мотрошилова Н. В.* И снова о варварстве как обратной стороне цивилизации – применительно к России // *Человек. Наука. Цивилизация* – М., 2004.
 165. *Мотрошилова Н. В.* Варварство как обратная сторона цивилизации // *Вестник Российского философского общества.* – М., 2005. № 4 (36).
 166. *Моисеев Н. Н.* Человек и ноосфера. – М., 1990.
 167. *Мосс М.* Социальные функции священного. – СПб.: Евразия +, 2000.
 168. *Мунье Э.* Персоналистская и общностная революция // *Манифест персонализма* / Вступит. ст. И. С. Вдовиной. – М.: Республика, 1999.
 169. *Мунье Э.* Что такое персонализм – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994.
 170. *Мэй Р.* Любовь и воля. – М.: Рефл-бук – К.: Ваклер, 1997.
 171. *Мюллер М. Вундт В.* История религии: От слова к вере. Миф и религия. – М.: ЭКСМО, 2002.
 172. *Назаретян А. П.* Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории. – М.: ПЕР СЭ, 2001.
 173. *Нанси Ж. Л.* О событии // *Философия Мартина Хайдеггера и современность.* – М.: Наука, 1991.
 174. Научные школы Волгоградского государственного университета. Социальная философия / Отв. редактор С. Э. Крапивенский. – Волгоград: Изд-во Волгоградского государственного университета, 2000.
 175. *Ницше Ф.* Злая мудрость. Афоризмы и изречения // *Сочинения.* Т. 1. – М., 1990.

176. *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // Несвоевременные размышления / Соч.: В 2 т. – М., 1990.
177. *Ницше Ф.* Об истине и лжи во вненравственном смысле // О пользе и вреде истории для жизни. – Минск, 2003.
178. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. – Мн.: ООО Попури, 1997. С. 132
179. *Ницше Ф.* Воля к власти. – М., 1999.
180. *Онтология и антропология гуманизма. Материалы Межвузовского симпозиума «Онтология и антропология гуманизма». Владимир, 16 17 мая 2006 г. – Владимир: ВГПУ, 2006.*
181. *Олпорт Г.* Становление личности: Избр. тр. – М.: Смысл, 2002.
182. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. – М.: Весь Мир, 1997.
183. *От матриархата к человечности. Сб. ст. – Новосибирск, 2000.*
184. *Парсонс Г.* Человек в современном мире. – М.: «Прогресс», 1985.
185. *Парцвания-Чараия В. В.* Генеалогия отчуждения: от человека абстрактного к человеку конкретному. – СПб.: Университетская книга, 2002.
186. *Паскаль Б.* Мысли // Антология мировой философии. В 4 т. Т.2. – М., Мысль, 1970.
187. *Пермяков Ю. Е.* Метафизика дороги // *Mixtura verborum'* 2007: Сила простых вещей: Сб. ст. / Под общ. ред. С.А.Лишаева. – Самара: Самар. гуманитар. акад., 2007.
188. *Перов Ю. В.* Историчность и историческая реальность. – СПб., 2000.
189. *Печчеи А.* Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1980.
190. *Печчеи А.* Сто страниц для будущего // Будущее в настоящем: Сб.; Под общ. ред. Э. Араб-Оглы. – М.: Прогресс, 1984.
191. *Пигров К. С.* Социальная философия. – Самара, 1996.
192. *Платон.* Государство. Книга 3 // Собр. соч. в 4 т. – М., 1990.
193. *Плеханов Г. В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избр. филос. произв.: В 5 т. Т.1. – М., 1956.
194. *Полозова Т. А.* Человекомерность как стержневая направленность развития культуры XXI века // Гуманитарные исследования: журнал фунда-

- ментальных и прикладных исследований. – Астрахань, 2006. № 4 (20). С. 22-27.
195. *Поляков В. Л.* В поисках человечности. – СПб., 1993;
 196. *Поппер К. Р.* Открытое общество и его враги. В 2 т. Т.1: Чары Платона. Под ред. В.Н.Садовского. – М.: Феникс, 1992.
 197. *Протагор* // Антология мировой философии. В 4 т. Т. I. Ч. I. – М., 1969.
 198. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998.
 199. *Рикёр П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. - М.: Искусство, 1996.
 200. *Родионова Н. В.* Модели Homo oeconomicus // Человек. - 2004.
 201. *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Т.1.:Около церковных стен. - М.: Республика, 1995.
 202. *Розанов В.* Опавшие листья. Короб первый. - М.: АСТ, 2003.
 203. *Рормозер Г.* Кризис либерализма. – М.: ИФ РАН, 1996.
 204. *Рубинштейн С. Л.* Человек и мир. - М.: Паука, 1997.
 205. *Руссо Ж.-Ж.* Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. Рассуждения о науках и искусствах. М.: АСТ, 2004.
 206. *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре: Трактаты. – М., 2000.
 207. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. – М.: Наука, 1969.
 208. *Рыбин В. А.* Гуманизм как этическая категория. – М.: Логос, 2004.
 209. Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.
 210. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм - это гуманизм // Сумерки богов. – М., 1989.
 211. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000.
 212. *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода. – М.: Прогресс, 1993.
 213. *Свасьян К.* О конце истории философии // Вестник Российского философского общества. № 4 (36). – М., 2005.

214. *Сергеев К. А., Светлов Р. В.* Представление о культуре в античности, средневековье, возрождении // *Философия культуры. Становление и развитие* / Под ред. М. С. Кагана, Ю. В. Перова и др. – СПб, 1998.
215. *Сержантов В. Ф.* Человек, его природа и смысл бытия. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1990.
216. *Сёмушкин А. В.* Античная калокагатия как общечеловеческий идеал совершенства // *Вестник РУДН. Сер. Философия.* М., 2007. № 3. С. 52 - 59.
217. *Синергетика человекомерной реальности* // *Философия науки.* – М., 2002. Вып. 8. 428 с.
218. *Соколов А. М.* Национальная традиция как фактор глобализации // *Власть.* 2009. № 5. С. 37-41.
219. *Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания // *Соч. в 2 т. 2-е изд. Т. 2* / *Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; Примеч. С. Л. Кравца и др.* – М.: Мысль, 1990.
220. *Соловьев В. С.* Жизненная драма Платона // *Соч. В 2 т. Т.2.* – М., 1988.
221. *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Художественная литература, 1994.
222. *Соловьёв В. С.* Три разговора. - М.: ЗАХАРОВ, 2000.
223. *Сорокин П. А.* Кризис нашего времени // *Человек. Цивилизация. Общество.* – М., 1992.
224. *Сохранит ли человечество человечность?: Доклад Независимой комиссии по международным гуманитарным вопросам.* – М.: Международные отношения, 1989.
225. *Станиславский К. С.* Моя жизнь в искусстве // *Собр. соч. В 8 т. Т.1.* – М., 1954.
226. *Стёпин В. С.* Философская антропология и философия науки. – М.: Высшая школа, 1992.
227. *Стёпин В. С.* Научная рациональность в гуманистическом измерении. О человеческом в человеке. – М., 1991.

228. *Табаков В. И.* Человечность и её осуществление в истории. - Н. Новгород, 1995.
229. *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура: – М.: Политиздат, 1989.
230. *Тэйлор Э. Б.* Введение к изучению человека и цивилизации. (Антропология). – Пб.: Мысль, 1924.
231. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. - М.: Наука, 1987.
232. *Тиллих П.* Теология культуры: Избранное. – М., 1995.
233. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. Сборник. - М.: Прогресс, 1991.
234. *Тоффлер Э.* Шок будущего. – М.: АСТ, 2002.
235. *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. – М.: Юрист, 1994.
236. *Тугаринов В. П.* Законы объективного мира, их познание и использование. – Л.: ЛГУ, 1954.
237. *Тульчинский Г. Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. – СПб., 2002.
238. *Уайтхед А. П.* Избранные работы по философии. – М., 1990.
239. *Фейербах Л.* Сущность христианства // Избранные философские произведения. Т. II. – М.: Политиздат, 1955.
240. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983.
241. *Флоренский П.* Имена. - М.: АСТ, Харьков: Фолио, 2003.
242. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. - М.: АСТ, 2003.
243. *Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV века. - М.: Паломник, 1992.
244. *Франк С. Л.* По ту сторону «правого» и «левого». Статьи по социальной философии // Новый мир. - М.: Известия, 1990.
245. *Франк С. Л.* Духовные основы общества. - М.: Республика, 1992.
246. *Франк С. Л.* Человек и Бог // Человек. №1. – М., 1992.
247. *Франк С. Л.* Непостижимое. – М., 1990.
248. *Франк С. Л.* Сочинения. – М., 1990.
249. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1999.

250. *Франкл В.* Воля к смыслу. – М.: Апрель-Пресс, Изд-во «ЭКСМО-Пресс», 2000.
251. *Фролов И. Т.* Новый гуманизм // Гуманизм на рубеже тысячелетий: идея, судьба, перспектива. – М.: «Гнозис», 1997.
252. *Фролов И. Т.* Человек, наука, гуманизм. Ежегодник Философского общества СССР. 1989-1990. – М.: «Наука», 1990.
253. *Фролов И. Т.* Наука ценности - гуманизм // Вопросы философии. 1983, №1.
254. *Фромм Э.* Иметь или быть? – М.: «Прогресс», 1986.
255. *Фромм Э.* Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1994.
256. *Фромм Э.* Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом // Фромм Э. Душа человека: – М.: Республика, 1994.
257. *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для себя. – Минск, 1998.
258. *Фромм Э.* Психоанализ и этика. – М.: «Изд-во ЛТД», 1998.
259. *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. – М.: «Изд-во АСТ-ЛТД», 1998.
260. *Фуко М.* Ницше, генеалогия, история // Альманах «Ступени», № 1 (11), 2000. – СПб.
261. *Фуко М.* Археология знания. – СПб.: Гуманитарная академия, 2004.
262. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. – М.: АСТ: Ермак, 2005.
263. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.
264. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Бытие и время: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.
265. *Хаксли Дж.* Ключ к будущему гуманизм. - Диалоги. – М.: «Изд-во политической литературы», 1979.
266. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // Политические исследования. № 1. – М., 1994.

267. *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. – М.: Айрис-Пресс, 2004.
268. *Хомяков Д. А.* Православие, Самодержавие, Народность. - Монреаль, 1983.
269. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. – М. – СПб., 1997.
270. *Хоружий С. С.* О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000.
271. *Хюбнер К.* Истина мифа. – М.: Республика, 1996.
272. *Цанер Р. М.* О подходе к философской антропологии // Это человек. Антология. М., 1995.
273. *Цанн-кай-си Ф.* «Кризис новоевропейского гуманизма» и поиски ценностных ориентиров. Философская антропология и гуманизм. – Владимир: ВГПУ, 2004.
274. *Цанн-кай-си Ф. В.* Философско-антропологический анализ онтологических оснований гуманизма // Гуманизм. Онтологическая и антропологическая аналитика. – Владимир: ВГПУ, 2006. – С. 7 - 22.
275. *Честертон Г. К.* Вечный человек. – М., 1991.
276. *Шадриков В. Д.* Происхождение человечности. Учеб. пособие для студ. - М.: Логос, 2001.
277. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. – М., 1992.
278. *Швейцер А.* Упадок и возрождение культуры: Избранное. – М., 1993.
279. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии – М.: Прогресс, 1988.
280. *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.
281. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. – М.: АСТ, 2000.
282. *Шестов Л.* Кьеркегор и экзистенциальная философия. – М.: Прогресс-Гнозис, 1992.
283. *Шпенглер О.* Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. – М.: Мысль, 1993.
284. *Штирнер М.* Единственный и его собственность. – Харьков: Основа, 1994.

285. *Элиаде М.* Избр. соч. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999.
286. *Элиаде М.* Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994.
287. *Элиас Н.* Придворное общество – М., 2002.
288. *Эллюль Ж.* Другая революция // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986.
289. *Эмерсон Р.* Нравственная философия. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001.
290. *Энгельс Ф.* Положение Англии. Томас Карлейль. “Прошлое и настоящее”// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 изд. – М., 1961. Т. 1.
291. *Энгельс Ф.* Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 изд. – М., 1961. Т.20.
292. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – М., 1961, Т. 21.
293. *Эрн В.Ф.* Борьба за логос // Соч. – М.: Правда, 1991.
294. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991.
295. *Ясперс К.* Ницше и христианство / Карл Ясперс. – М.: Моск. филос. фонд; Медиум, 1994.
296. *Bagby Ph.* Culture and History: Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations. - Berkeley & Los Angeles. 1963.
297. *Boas F.* Some Problems of Methodology in the Social Sciences // The New Social Science. Ed.: White Leonard B. University of Chicago, 1930.
298. *Brand G.* Die Lebenswelt. Eine Philosophie des Konkreten Apriori. – Berlin, 1971.
299. *Eysenck H. J., Eysenck M. W.* Personaliti and individual differences: A natural science approach. – N.Y.; L, 1985. – XVIII.
300. *Ferry L.* L'homme-Dieu ou le sens de la vie. – P.: Grasset, 1996.
301. *Hume D.* An Enquiry Concerning Human Understanding. – L., 1988.
302. *Kojeve A.* Introduction a la lecture de Hegel. – Paris, Gallimard, 1947.
303. *Renouvier S.* Le personnalisme. – Paris, 1903.

304. *Schweitzer A.* The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede. – London, 1936.
305. *Wilkinson D.* Spatio-Temporal Boundaries of African Civilizations Reconsidered // Comparative Civilizations Review. 1993. № 29.