

МИНИСТЕРСТВО ОБЩЕГО И ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО
ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Н.В. Омельченко

**ПЕРВЫЕ ПРИНЦИПЫ
ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

Волгоград 1997



ББК 87.216
О 57

Время анализа первых принципов—
время философии

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. С.Э. Крапивенский;
канд. филос. наук, доц. П.И. Диденко;
канд. филос. наук, доц. В.А. Едренкин

Печатается по решению библиотечно-издательского совета
университета

Омельченко Н.В.

О 57 Первые принципы философской антропологии. —
Волгоград: Издательство Волгоградского государственного
университета, 1997. — 196 с.

ISBN 5-85534-080-5

Настоящая монография посвящена анализу тех первых принципов, на которых может быть построена философская антропология, наиболее адекватно представляющая сущность человека.

Я 0301020000—005
49(03)—097 Без объявл.

ББК 87.216

ISBN 5-85534-080-5



© Н.В. Омельченко, 1997
© Издательство Волгоградского
государственного университета, 1997

ВВЕДЕНИЕ

Сегодня философская антропология вызывает повышенный интерес. Специалисты обоснованно говорят о ренессансе проблемы человека. В последнее время появляются статьи и монографии, учебные программы и пособия, читаются полные курсы и спецкурсы в вузах, создаются кафедры, специализированные Ученые советы по защите диссертаций по новому научному направлению. Одним словом, идет интенсивный процесс конституирования философской антропологии как самостоятельной дисциплины, изучающей человека со своей точки зрения и своими методами. Данная работа находится в русле этих современных тенденций.

Каждый из нас в своих мыслительных и поведенческих актах исходит из определенных, явно или неявно принимаемых предпосылок. Это в полной мере относится к любой сфере духовной деятельности. Настоящая монография посвящена анализу тех первых принципов, на которых может быть построена философская антропология, наиболее адекватно представляющая сущность человека. Таким образом, исследование осуществляется на границе метафизики и философии человека.

Тема человека, можно сказать без преувеличения, является центральной для философии. Как писал Ф.М.Достоевский, “человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время...” Однако что делает человека тайной? Таинственнее ли он, чем, к примеру, нейтрино или тростник? Доступен ли он научному познанию?

Кроме того, значимость вопроса о человеческой природе обуславливается другими важнейшими факторами. Как правило, в зависимости именно от трактовки человека создаются те или иные теории исторического процесса, политические и экономические доктрины. К примеру, русский религиозный философ И.А.Ильин предлагает обоснование частной собственности, исходя из духовного понимания человека

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.
Veröffentlichungen – such von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.
FROMM Online

(см. Ильин 1993, 271-287). З.Фрейд, по-своему толкуя природу человека, дает собственную концепцию культуры (см. Фрейд 1991).

Понимание сущности человека предопределяет выбор социального идеала, перспективы общественного развития. Так, согласно М.Хайдеггеру, "Ницше поставил основной вопрос современной эпохи, вопрошая о Сверхчеловеке. Он разглядел приход времен, когда человек готовится распространить свое господство на всей земле, и он спрашивал себя, достоин ли человек такой миссии, и не должна ли сама его сущность быть преобразована. На этот вопрос Ницше ответил: Человек должен преодолеть себя, стать Сверхчеловеком" (Хайдеггер 1991, 149).

У Бердяева же религиозное восприятие человека также рефлексируется в соответствующем идеале и смысле истории. Одним словом, подобные многочисленные примеры свидетельствуют об исключительной важности проблемы человека. Пожалуй, со времен Протагора люди склонны видеть в человеческой природе высшую инстанцию, в которой разрешаются все противоречия из области права, морали, политики, экономики, истории.

Таким образом, философская антропология объективно оканчивается методологией различных наук. Ей предстоит определять многие наши концепции, мораль и социально-политическую практику.

Основоложником философской антропологии в двадцатом веке является Макс Шелер. В 1928 году он предложил оригинальный опыт философской антропологии. Однако этот опыт, несмотря на все его огромное значение для современной философии человека, был достаточно кратким и, так сказать, одноразовым. Экзистенциализм, усовершенствованный психоанализ Э.Фромма и В.Франкла, другие направления и концепции не дали убедительного философского понимания человека. В советской философии была проблема человека, но не было философской антропологии.

Сегодня процесс становления философской антропологии как самостоятельной дисциплины далек от какого-либо видимого, хотя бы предварительного оформления. Те работы, которые стали появляться в отечественной философии, совершенно не касаются вопроса о первых принципах философской антропологии. Авторы принимают некоторые положения за аксиомы и на их основе строят свои объяснения. Мы же

предлагаем обратить внимание на анализ именно исходных постулатов, т.е. тех положений, которые детерминируют последующие философско-антропологические размышления и выводы.

Основные идеи, положения и принципы настоящего исследования были ранее представлены в статьях, научных отчетах, сообщениях и докладах на различных, в том числе международных конференциях, на XIX Всемирном философском конгрессе в Москве (1993), на конференциях Общества антропологии сознания в США (1994, 1995), на конгрессе Международного общества Эриха Фромма (Германия, 1996), а также на лекциях и семинарах в студенческой аудитории (см. Литературу).

Монография состоит из четырех глав. Основное содержание первой главы составляет критический разбор различных философско-антропологических концепций. Анализ начинается с теоретического опыта М.Шелера, идеи которого составляют золотой фонд современной философии. Мы во многих вопросах разделяем его позицию. На наш взгляд, метафизические опыты Макса Шелера могут служить источником философского вдохновения.

В третьем параграфе выясняется предмет и функции философской антропологии. Ее предназначение определяется как сопрояснение и со-творение сущности (логоса) человеческого бытия.

Во второй главе рассматриваются методологические ориентиры исследования, взаимоотношения метафизики и философской антропологии. Среди постулатов первой философии, обеспечивающей адекватное постижение сущности человека, выделяются идея *natura sapiens*, идея становящегося Космоса. Сущность природного бытия выражается понятием логоса и понимается как совокупность устойчивых универсальных отношений.

Второй параграф посвящен обоснованию светской теологии как философской дисциплины, изучающей религию. На наш взгляд, эта дисциплина обладает высоким эвристическим потенциалом и может выполнять роль своеобразного верификатора различных теорий и эпистемологий.

Третья глава является в определенном смысле ключевой. Здесь формулируются и дискутируются важнейшие положения, в том числе: человек есть *homo creans*; человек становится тем, кем



ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ ДИСЦИПЛИНА

1.1. МАКС ШЕЛЕР: НОВЫЙ ОПЫТ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

“Положение человека в Космосе” — так называлось сочинение Макса Шелера (1874-1928), опубликованное в 1928 году. Оно представляет собой краткое резюме философско-антропологических воззрений, которые автор в течение многих лет излагал в своих лекциях.

В этой небольшой работе предпринимается попытка “дать новый опыт философской антропологии” (Шелер 1988, 32). Сущность человека исследуется на самой широкой основе.

а) Проблематичность человека

Прежде всего констатируется три несовместимых типа представлений о человеке в европейской культуре. Первый круг идей связан с иудейско-христианской традицией. Второе направление — это философское понимание, возникающее в эпоху античности. Третий образ человека предлагает современное естествознание.

Принимая эту общую классификацию, можно указать еще на восточный круг представлений, например, буддизм. Если допустить, что в начале века восточная мудрость была редкостью для образованного европейца, то сегодня в Старом свете происходит активная ассимиляция альтернативного опыта. Тем не менее следует согласиться с Шелером, что все известные интерпретации не дают целостной концепции: у нас нет единой идеи человека. По-прежнему актуальна оценка философа: “еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время” (Шелер 1988, 32).

В этой связи имеет смысл отметить и то негативное понятие человека, которое выражается известной формулой “человек — ошибка природы”. М.Шелер рассказывал о нем в статье “Человек и история” (см. Шелер 1994, 86-93).

Отрицательная версия настаивает на неизбежном декадансе

он становится. Анализ первых аксиом философии абсурда Камю приводит к любопытным заключениям. Согласно одному из них, наше категорическое требование абсолюта, которым мы часто грешим, ответственно за состояние абсурда.

По всей видимости, предложенное определение души вызовет немало вопросов. Мы полагаем, что душа (сущность, логос) человека заключается в совокупности (внутренних и внешних) устойчивых и всеобщих отношений человека с миром. Наш анализ свидетельствует о том, что душа человека бесконечна и, следовательно, включает в себя бессмертное начало.

Четвертая глава в большей степени, чем предыдущие разделы, связывает понятие гуманизма с философской антропологией. В этой связи рассматривается концепция сверхчеловека Ницше и утверждается императив, запрещающий выставлять окончательные оценки человеку. Каких бы то ни было окончательных приговоров быть не должно, они ошибочны с точки зрения метафизики уважения к человеку. Мы стремились показать, что принцип гуманизма помимо прочих достоинств обладает и эвристической ценностью.

Исследование во втором параграфе феномена отчуждения обусловлено проблемой свободы, поскольку степень свободы человека обратно пропорциональна степени его отчуждения. Анализ марксовской концепции отчуждения приводит к несколько неожиданным выводам.

В заключении представлены основные результаты наших поисков.

В своей работе мы апеллировали прежде всего к философской рефлексии, поскольку убеждены, что философия *может* давать положительное знание, причем весьма ценное, благодаря его универсальности. Мы верим в будущее метафизики, в частности потому, что время анализа первых принципов той или иной науки есть время философии. А это время, как правило, — настоящее.

человека в ходе его 10.000-летней истории и причину этого декаданса видит в самой сущности и происхождении данного существа. На вопрос “Что такое человек?” подобная антропология отвечает: человек — это дезертир жизни, жизни вообще, ее основных ценностей, законов, ее священного космического смысла. По определению Теодора Лессинга (1872-1933), «человек — это вид хищных обезьян, постепенно заработавший на своем так называемом “духе” манию величия» (цит. по: Шелер 1994, 86). В действительности же человек есть тупик и болезнь жизни.

Homo sapiens мыслит, создает науку, государство, искусство, орудия, язык и еще многое другое только из-за своей биологической слабости и бессилия, из-за фатальной невозможности к биологическому прогрессу. Все его творения происходят из неспособности создать привычными средствами жизни и на основе ее эволюционных законов живое существо, которое превосходило бы человека.

Эта теория, которую М.Шелер называет странной, пессимистичной, ложной, оказывается, однако, “логически строго последовательной”, если, по объяснению автора, разделять дух (соответственно, разум) и жизнь как два метафизических начала, но при этом отождествлять дух с техническим интеллектом [“интеллектом, лишенным мудрости” (см. Шелер 1994, 104)], а ценности жизни делать высшими ценностями. В таком случае, считает Шелер, дух и жизнь — не два последних взаимодополняющих принципа бытия; здесь они становятся двумя антагонистическими враждебными силами. Дух (и сознание) являет себя как некий метафизический паразит, который внедряется в человека, чтобы подорвать его. Дух тогда — это демон, сам черт, сила, разрушающая жизнь и душу. Таким образом, дух предстает как принцип, который попросту уничтожает жизнь, т.е. самую высшую из ценностей (см. Шелер 1994, 89).

В соответствии с этим взглядом человеческая история есть лишь необходимый процесс вымирания заведомо обреченного на смерть вида, уже рожденного обреченным. Фазы развития этой болезни жизни, которая зовется человеком, в структурном отношении те же самые, какие проходят все стареющие и умирающие существа: прогрессирующее преодоление жизненной силы посредством автономизации механизмов, которые

сам организм высвобождает из себя по мере старения. Об этом свидетельствует созданная человеком цивилизация, которая становится все более автономной, отчужденной, все более неуправляемой. Разумеется, различные культуры прийти к своей смерти могут в разное время, утверждает отрицательная концепция человека (см. Шелер 1994, 89-90).

Оригинальная теория Макса Шелера возвышается над всеми названными парадигмами. Он стремится доказать *особое метафизическое положение* человека (см. Шелер 1988, 32). Его не устраивает простое определение человека как высоко развитого животного. Каким бы паразитическим ни был биологический прогресс, существо по имени “человек” не только остается подчиненным понятию животного, но и составляет малую область животного царства. К тому же человек есть “морфологически окончательно *фиксированное* существо”. Но если прогрессивная биологическая эволюция земного человека представляется совершенно невероятной, то еще менее вероятным кажется его биологический декаданс, считает антрополог (см. Шелер 1994, 102-103).

В противоположность этому “естественному” пониманию он выделяет “сущностное понятие” человека. Философ развивает собственный подход, согласно которому сущность человека качественно отличается от всех известных психических форм, и благодаря этому человек занимает особое положение в мире.

б) Дух человека

На уровне *homo sapiens* появляется совершенно новый принцип, который противоположен “всей жизни вообще” и который обеспечивает становление человека. Греки такой принцип именовали логосом, разумом; Шелер предпочитает слово “дух”. Этот термин обозначает, во-первых, разум, т.е. “мышление в идеях” и “созерцание первофеноменов или сущностных содержаний”; во-вторых, сферу чувств, эмоций, воли, например, доброту, любовь, раскаяние и т.д. Деятельный центр, т.е. наше Я, “в котором дух является внутри конечных сфер бытия” (см. Шелер 1988, 53), называется личностью. Личность в человеке есть “*индивидуальное уникальное самососредоточение божественного духа*” (Шелер 1994, 34).

По Шелеру, первым признаком духа является его “экзистенциальная независимость” от органического, от жизни и всего, что относится к жизни. Духовное существо свободно, оно больше не привязано к влечениям и внешнему миру. Вся объективную реальность (в том числе физиологическое и психологическое состояние собственного существа) дух способен возвысить до уровня “предметов” и постигать “чтойность” этих предметов.

Все, что животное может постигнуть и заметить из своего окружающего мира, заключено в границах структуры данного мира. Биологическая единица взаимодействует с внешней средой, и ее познание находится в рамках этого взаимодействия. Она не может осуществить своеобразное дистанцирование и субстантивирование объективной реальности.

Человек же в отличие от животного выходит за пределы своей непосредственной практики. Он, так сказать, преодолевает ее, возвышается над ней. Его познание включает в себя бесконечность или момент бесконечности. Поэтому можно считать, что человек способен дистанцироваться от окружающего мира, уходить в бесконечность. Кроме того, личность может субстантивировать мир, в том числе бесконечность. Тем самым человек прикасается к бесконечности, он принадлежит ей.

Феноменологически особый статус человека легко идентифицируется высокой метафизикой. В самом деле, какой еще живой организм способен вопрошать: “Где же нахожусь я сам? Каково мое место?”. По мнению Шелера, человек больше не может сказать: “Я часть мира, замкнут в нем”, ибо актуальное бытие его духа и личности превосходит формы существования реального мира в пространстве и времени.

Философ полагает, что таким вопросом человек всматривается как бы в *ничто*, т.е. в отсутствие своего конкретного, точно определенного местоположения. Этот взгляд открывает человеку как бы возможность “абсолютного ничто”, что влечет его к дальнейшему удивлению: почему вообще есть мир и каким образом вообще есмь Я? В тот самый миг, когда человек осознает вообще внешний мир и себя самого, он должен открыть поразительный для воображения факт, что “вообще мир есть, а *не*, напротив, *не* есть” и что человек “сам есть, а *не*, напротив, *не* есть” (см. Шелер 1988, 90-91).

Позже Мартин Хайдеггер так формулировал основной вопрос метафизики: “...Почему вообще есть сущее, а не, наоборот, Ничто?” (Хайдеггер 1993, 27). Воистину подобное вопрошание составляет “благочестие мысли”, оно выделяет человека среди земных тварей и придает ему несравненное величие в этом подлунном мире и во всей Вселенной.

Вторая характеристика человеческого духа, по Шелеру, заключается в самосознании, которого нет у животного. Животное слышит и видит, не зная, что оно слышит и видит. Самоосознание свойственно лишь человеку.

Философ перечисляет четыре сущностных ступени, на которых все сущее является нам в своем внутреннем и самостоятельном бытии (см. Шелер 1988, 56). На первой ступени находятся неорганические образования, которые вообще не имеют внутреннего и самостоятельного бытия. На второй расположены растения, которые уже обладают внутренним бытием вообще, т.е. одушевленностью. Третий уровень принадлежит животным, у которых наблюдается ощущение, сознание и обратное сообщение о состояниях их организма. В результате животное дано себе уже *второй* раз (по сравнению с растениями).

Высший уровень занимает человек, который дан себе еще “и *третьей* раз в самосознании и способности опредмечивать все свои психические состояния”. Таким образом, личность человека следует мыслить как “центр, возвышающийся *над* противоположностью организма и окружающего мира” (см. Шелер 1988, 57). Человек определяется как “*существо, превосходящее само себя и мир*” (Шелер 1988, 60).

По Шелеру, центр духа (личность) характеризуется тем, что он сам не может быть частью опредмеченного мира, поскольку не имеет никакого определенного “где” и “когда”; “он может находиться *только в высшем основании самого бытия*” (Шелер 1988, 60), т.е. в Боге. Другими словами, дух можно сравнить с лучом света, исходящим из некоего источника. Этот свет касается, пронизывает, наполняет человека, но не рождается в нем. С кончиной, аннигиляцией нашего материального тела луч далекого источника по-прежнему остается парить в бескрайних дальях бытия. С этой точки зрения отдельный человеческий индивид представляет собой локализованное пространство, в кото-

ром реализуется уникальная концентрация “луча света”, благодаря чему личность оказывается способной не только улавливать (отражать) вибрации бытия, но и принимать участие в их творении.

Итак, третье важное определение духа, на которое указывает М. Шелер, заключается в следующем: дух есть единственное бытие, которое не может само стать предметом; дух есть “чистая и беспримесная актуальность, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов” (Шелер 1988, 61).

Поскольку центр духа (личность) не является ни предметным, ни вещественным бытием, человек может лишь самососредоточиться, но не может объективировать это бытие, полагает философ. Другие личности также не могут быть предметами. Достигнуть участия в них мы можем, лишь осуществляя вслед за ними и вместе с ними их духовные акты, “идентифицируя” себя с эмоциями, чувствами, мышлением какой-нибудь личности и, следовательно, с нею самой.

Таким образом, личность понимается Шелером в качестве своеобразной непроницаемой монады. Центр духа — это реальность, не доступная непосредственному восприятию какого-либо субъекта. В самом деле, как можно почувствовать боль, гнев или радость другого, пусть даже самого близкого человека, если мы сами никогда не были во власти этих ощущений, если нам по *собственному* субъективному опыту не знакомы подобные переживания? Как можно восхититься заходом или восходом солнца, о котором вам только что рассказали? Как насладиться свежестью горного воздуха или красотой морского пейзажа, о которых вы много слышали, но не имеете личных впечатлений?

Наконец, как можно “попасть”, к примеру, в мышление Платона, если мы *сами* не рассуждаем в терминах его метафизики, если нам не доступны волнения и логика его духа или вибрации Космоса, уловленные доктриной античного философа? Да и где оно, это мышление Платона: в книгах, во внешних сферах или в студенческой аудитории, слушающей лекцию о его учении? Коротко говоря, мы не можем чувствовать чувствами другого лица, мы не можем мыслить мыслями другой персоны. Мы можем только со-участвовать в этих ментальных процессах посредством *собственного* переживания и

размышления, осуществляя, как говорит Шелер, вслед за личностями и вместе с ними их духовные акты, т.е. идентифицируя себя с другими.

Отсюда вытекает весьма примечательный вывод. Если мы хотим попасть в мышление Аристотеля, Декарта, Канта или Шри Ауробиндо, у нас имеется только один путь: во-первых, приобретать *собственный* опыт духа, мысли и чувств; во-вторых, развивать *свой* разум до уровня этих личностей. Мы “попадаем” во внутренний мир какой-либо личности, только обретая собственное внутреннее бытие, жизнь своего духа. Более того, развитием личного духа достигается не только эта, скажем, прагматическая цель (например, адекватное постижение дискурсов Платона). В результате внутренней духовной эволюции происходит становление собственно человека как особенного существа, отличного от животных.

Шелер продолжает идею персонального со-участия в духовных актах других индивидов до универсальных масштабов. По его мнению, личность принимает участие и в актах мирового духа. Он отмечает, что прежняя философия идей, господствовавшая со времени Августина, допускала “*ideae ante res*”, т.е. идеи прежде вещей, “предвидение” и план творения мира еще *до* действительного бытия мира. “Но идеи существуют не *до* вещей, не *в* них и не *после* них, но *вместе* с ними и производятся лишь *в* акте постоянной реализации мира (*creatio continua*), в вечном духе”. Поэтому и наше со-участие в этих актах, считает философ, поскольку мы мыслим “идеи”, не есть простое отыскание или открытие уже независимо от нас сущего и бывшего, но “истинное *со-порождение* идей” и ценностей, исходящих из Бога, “*из первоисточка самих вещей*” (см. Шелер 1988, 61).

С этой точки зрения человек причастен Богу, богоподобен не только потому, что имеет дух, проистекающий из Него, но также и потому, что он принимает участие в творческих актах Бога; человек является со-участником божественных деяний в этом мире. Позиция Шелера может иметь светскую интерпретацию и заключает в себе значительный эвристический потенциал.

в) Акт идеации

Для пояснения своеобразия духа М.Шелер указывает на акт идеации. Идеация означает “постижение *сущностных* форм построения мира на *одном* примере соответствующей сущностной сферы, независимо от *числа совершаемых нами наблюдений* и от индуктивных заключений” (Шелер 1988, 62). Так, Декарт на кусточке воска пытался понять *essentia* (сущность) тела.

Акт идеации полностью отличается от всякого технического интеллекта. Когда у нас болит рука, то интеллект решает конкретные вопросы: как возникла эта боль и как ее снять? Но ту же самую боль можно рассматривать и как пример того сущностного обстоятельства, что мир этот вообще запятнан болью, злом и страданием. Тогда вопросы будут поставлены иначе: что есть *боль вообще*, боль как таковая, т.е. в чем заключается сущность боли? Каким должно быть основание вещей, обуславливающее феномен боли?

М.Бубер, анализируя данное рассуждение, говорит, что сущность боли познается не путем отстранения от нее, но лишь в фактическом ее раскрытии. Дух должен погрузиться в самую гущу действительной боли, тогда и сама боль как бы позволяет ему познать себя. “Постижение совершается не в акте снятия реальности, но через проникновение в конкретную действительность, т.е. через проникновение такого рода, когда сущность постигается в самой глубине реального” (Бубер 1993, 143). Такое проникновение Бубер называет “духовным”.

Кроме того, критик не согласен с самой формулировкой вопроса у Шелера: “Что же, собственно, есть *сама* боль, помимо той, которую я испытываю теперь и здесь?”. Согласно Буберу, никакого “помимо” вообще нет. Моя конкретная боль откроет мне и сущность боли как таковой. Когда дух касается боли, та “как бы поверяет ему себя на некоем демоническом языке” (см. Бубер 1993, 143). Именно близкое соприкосновение с болью дает знание ее сущности, которое впоследствии дух переводит на язык идей.

Для Бубера первичным является раскрытие бытия в приобщении к нему, из этого раскрытия происходит “всякое философское понятие”. Он полагает, что в сущность боли проникает только тот, кто на последней глубине собственной боли, и без всякого “помимо”, приобщится в своем духе мировой боли. Но

совершить это можно, если личность действительно узнает всю глубину боли других существ, что предполагает уже не “соболезнование”, а великую любовь (см. Бубер 1993, 144).

Замечания Бубера интересны, однако в целом его критика не достигает цели. Трудно спорить с тем, что именно погружение в предмет исследования, глубокая сосредоточенность на нем способствует раскрытию его сущности. До сих пор также по достоинству не оценена и мысль о значении “великой любви” для познания. Кстати говоря, эта идея встречается у разных авторов. Мы согласны с тем, что любовь действительно чудодейственным образом многократно умножает силы нашего разума. Именно любовь (а не ненависть или холодное безразличие) помогает увидеть истину о человеке.

Что касается претензий иерусалимского философа к Максиму Шелеру, то они, на наш взгляд, несостоятельны. По Шелеру, идеация обеспечивает познание сущности, но этот вид познания не может обойтись без абстракции, без отвлечения от всего многообразия конкретного явления, например, той же боли. Погружение в собственную боль, приобщение через великую любовь к боли других людей и всего мира не отрицает, но с необходимостью предполагает абстракцию, то есть, по словам Бубера, отстранение от реальности.

Сущность присутствует в конкретной действительности, пронизывает, касается ее, но всецело принадлежит тому миру, который по традиции именуется идеальным. Поэтому можно полагать, что сущность постигается как “в самой глубине реального”, так и в сфере объективно идеального. Идеальное не сводимо к реальному (миру вещей), а абстрактное не растворяется в конкретном. Вот почему возникает сомнение, что “всякое философское понятие” происходит из раскрытия реального бытия путем приобщения к нему. Философские категории, как правило, фиксируют универсальные свойства и связи, поэтому требуется вознесение мышления над миром конкретного, над совокупностью отдельных предметов и явлений в царство всеобщего, в область устойчивых отношений между единичными образованиями, т.е. в ареал идеального, к Логосу.

Таким образом, “помимо здесь и теперь” все же имеет место в порядке бытия. Более того, попадание в это “помимо” составляет, по Шелеру, (и совершенно справедливо) экстраординарную

особенность человека. Благодаря этой метафизической способности человек приобщается к бесконечности, благодаря ей он становится человеком. Знания, полученные на основе идеации, имеют силу за пределами нашего чувственного опыта и по традиции называются “a priori”. По любопытному замечанию Шелера, “...тот, кто отрицает у человека способность к априорному суждению, сам того не ведая, низводит его до уровня животного” (Шелер 1994, 30).

По Шелеру, знания о сущности выполняют две функции. Во-первых, они дают позитивным наукам высшие аксиомы, указывающие им направление исследования. Во-вторых, они образуют для метафизики, по меткому слову Гегеля, “окна в абсолютное”. При этом конечная цель философии определяется как “познание абсолютно сущего бытия”. По мнению Шелера, ни одна подлинная сущность, находимая разумом в мире, не может быть сведена к конечным эмпирическим причинам. Действительная сущность может быть приписана “лишь одному сверхъединичному духу как атрибут сверхъединичного сущего *Ens a se*” (Шелер 1988, 63). Иначе говоря, мир сущностей принадлежит Богу.

Идеация связана с “феноменологической редукцией” (Гуссерль), т.е. с отвлечением от мира вещей, чтобы достигнуть их *essentia*. Животное целиком находится в конкретной действительности, где всегда имеется, во-первых, определенное положение в пространстве и времени (“здесь” и “теперь”), а во-вторых, случайное так-бытие (*So-sein*), представленное каким-нибудь своим аспектом в чувственном восприятии. Человек же способен бросить мощное “нет” этому виду действительности. Это знал Будда, который говорил: прекрасно созерцать всякую вещь, но страшно *быть* ею. Это знал Платон, связывавший созерцание идей с отвращением души от чувственного содержания вещей (см. Шелер 1988, 63).

Сказать “нет” конкретной действительности — значит дереализовать, “идеировать” ее, т.е. снять, аннигилировать этот мир, целостное впечатление реальности. Этот акт может совершить только дух. Таким образом, человек предстает как “аскет жизни”, как вечный протестант против всякой только действительности. Человек, пишет Шелер, — это вечный “Фавст”, никогда не успокаивающийся на окружающей действитель-

ности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и окружающего мира, в том числе и наличную действительность собственного Я (см. Шелер 1988, 65).

Если говорить об эвристических достоинствах идеации, то они могут все же оказаться весьма сомнительными, поскольку дереализация объективной конкретности легко переходит в обычную фантазию, в безудержный субъективизм. В итоге данная мыслительная операция теряет свою познавательную ценность. Тем не менее наш дух снова и снова прибегает к помощи идеации, словно интуитивно чувствует в ней какую-то потаенную, магическую силу.

Вспомним, к примеру, Сиддхартху из одноименной повести Германа Гессе. В конце своей жизни этот ищущий истинного пути сделался перевозчиком и обнаружил особые свойства у обыкновенной реки. Та могла говорить, петь и смеяться. Более того, реке была присуща мудрость мира. Однажды Сиддхартха узнал от реки ту тайну, что время не существует. Дело в том, что река одновременно пребывает в разных местах: у своего источника и в устье, у водопада и у перевоза, у порогов, в море, в горах — везде в одно и то же время, и для нее существует лишь настоящее — ни тени прошедшего, ни тени будущего.

Когда Сиддхартха понял это, то оглянувшись на свою жизнь и увидел, что и жизнь похожа на реку, что мальчика отделяют от мужа и старика только тени, а не реальные вещи. Точно так же и прежние воплощения Сиддхартхи не были прошедшими, а его смерть и возвращение к Брахме не представляют будущего. И далее следует предельно общее заключение: “Ничего не было, ничего не будет: все есть, все имеет реальность и настоящее” (Гессе 1990, 74). У Шелера данное откровение описывается в терминах идеации.

По всей видимости, Гераклит также идеировал мир, когда в реке увидел модель Космоса. Если на входящего в одну и ту же реку текут все новые и новые воды, если в одну и ту же реку нельзя войти дважды, то экстраполяция данного наблюдения на универсум осуществляется без больших затруднений: “все вещи движутся словно потоки”, ничто никогда не “есть”, но всегда возникает, становится.

С тех пор утекло много воды, и сегодня едва ли перспективно мыслить лишь примером Гераклита. Для плодотворной идеа-

ции имеет смысл понимать человека как образ Вселенной, как микрокосм. Всмотревшись в него, мы сможем уловить сущность Космоса. В человеке светится сущностный лик природы. Человек — наиболее полная манифестация Космоса. Выражаясь религиозным языком, можно сказать вместе с Шелером: “...*Бытие человека как микрокосма есть также первый доступ к Богу*” (Шелер 1994, 12). Другими словами, бытие человека как микрокосма есть также первый доступ к Космосу.

Постулат “человек — образ Вселенной” мы рассматриваем в качестве рабочей гипотезы. На наш взгляд, она более продуктивна для интерпретации мироздания, чем представление о реке. Река — более простой, неадекватный символ Космоса. Понимая человека как микрокосм, у нас появляется шанс уловить многомерную сущность бытия. Например, исходя из этой идеи, можно полагать разумность природы, т.е. бесконечное множество разумных цивилизаций. Конечно, идея множественности миров может иметь и другие обоснования.

Кстати говоря, сам автор этих строк пришел к выводу о разумности Космоса благодаря иным логическим операциям (о чем речь впереди), а не в результате напряженного созерцания человека. Трактовка человека как микрокосма также явилась для нас заключением из определенных рассуждений, а не первой аксиомой. Вместе с тем мы не видим препятствий для того, чтобы принцип человека-микрокосма взять в качестве исходного и использовать его в методике идеации. Эвристичность такого подхода может оказаться высокой.

В дальнейшем изложении у нас еще будет возможность для обсуждения концепции Шелера. А теперь обратимся к анализу проблемы человека в отечественной философии.

1.2. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

1.2.1. Марксистская традиция.

“Перспективы человека” И.Т.Фролова

Проблема человека активно и всесторонне рассматривалась в советской науке и философии, о чем свидетельствуют многочисленные и разнообразные публикации (см. Литературу). Для описания некоторых представлений по этой теме мы обратились

к монографии И.Т.Фролова “Перспективы человека” (М., 1983).

Настоящее сочинение можно считать классическим для советской философии. Во-первых, автор демонстрирует, как правило, стандартный марксизм, и в этом смысле его работа, так сказать, репрезентативна. Он говорит от имени марксистской традиции, стремится следовать ей в своих вопросах и ответах.

Во-вторых, книга по характеру и объему использованного в ней научного материала, по перечню и постановке проблем, по изобилию источников и обзоров различных точек зрения и концепций представляет собой некоторый рубеж в исследовании темы. Автор как бы подводит черту под многими ранее проведенными исследованиями и предлагает идти дальше.

Основной замысел книги — “комплексная постановка проблемы человека и его будущего, ее непредвзятое обсуждение, имеющее целью стимулирование новых поисков и новых решений...” (Фролов 1983, 6). Свою задачу автор видел в том, чтобы не только научно поставить проблему, касающуюся перспектив человека, но и как бы открыть перед читателем двери научных лабораторий и аудиторий, сделать его свидетелем горячих дискуссий философов, социологов, антропологов, экологов, демографов, биологов (прежде всего генетиков), психологов, представителей педагогической науки, деятелей литературы и искусства.

И.Т.Фролов поставил немало вопросов, актуальность которых постоянно возрастает. Он один из первых среди советских ученых заговорил о положении человека в третьем тысячелетии. Он начал дискуссии тогда, когда у некоторых теоретиков само словосочетание “перспективы человека” вызывало недоумение.

Согласно Фролову, второе издание “Перспектив человека” позволило больше акцентировать внимание на философско-антропологическом анализе проблемы (см. Фролов 1983, 3). Между тем в его философском сочинении мало... философии, метафизического размышления. Этот же недостаток сохранился и в его более позднем труде “О человеке и гуманизме” (1989), где представлен новый и интересный эмпирический материал, основные же идеи остались без изменения.

В советской философии была проблема человека, но не было философской антропологии. Эта дисциплина и по сей день находится в процессе становления.

а) Постановка проблем

Отмечая важнейшее значение темы человека для всей истории философии, И.Т.Фролов рассматривает человека и его будущее как глобальную проблему современности. По его мнению, “сегодня перед человеком все более остро встает вопрос о том, чтобы сохранить себя как вид...” (Фролов 1983, 13).

По Фролову, проблема человека является комплексной, а перед философией стоит триединая задача. Во-первых, философия способствует постановке новых проблем на “стыке” разных наук и сфер человеческой культуры. В этом заключается ее интегративная, синтетическая функция в науке и обществе. Во-вторых, философия выполняет критическую, т.е. исследовательскую, методологическую функцию. В-третьих, все большее значение приобретает ценностно-регулятивная, аксиологическая функция философии, состоящая в соотнесении целей и путей познания и действия с гуманистическими идеалами (см. Фролов 1983, 19).

В этой связи заметим, что философия может выполнять методологическую функцию, если она сама дает какое-нибудь знание, предлагает интересные идеи и обоснованные выводы. Доверие науки может заслужить только та философия, в которой имеется живая мысль. Философия может заниматься одним вопрошанием, но эти вопросы рождаются именно философией, а не просто фиксируются на “стыке” наук. Более того, мы утверждаем, что философия способна давать положительное знание, т.е. выполнять, так сказать, функцию отвечающего.

Согласно Фролову, научная философия исследует прежде всего “*сущность человека, общие закономерности его становления и развития, его цели и идеалы, а также пути к ним*”. Коротко говоря, предметом философской науки о человеке является “*диалектика развития человека*” (Фролов 1983, 19, 20).

Автор также считает возможным создание *единой* науки о человеке, одной из важнейших задач которой станет анализ перспектив человека. При этом идея единой науки о человеке противопоставляется современной западной философской антропологии, которая, по мнению Фролова, стремится “рассматривать проблему человека как исключительно (или главным образом) дело философии” (Фролов 1983, 44). В свою очередь мы также хотели бы подчеркнуть важность и необходи-

мость общей антропологии, занимающейся всесторонним исследованием человека (см. Фролов, Гуревич 1994).

И.Т.Фролов справедливо связывает будущее человека с глобальными проблемами современности. Они делятся на три группы: а) интерсоциальные проблемы, относящиеся к взаимодействиям между общественно-экономическими системами, государствами и т.д. (проблемы мира и разоружения, мирового развития, преодоления отсталости отдельных стран и регионов и пр.); б) антропосоциальные глобальные проблемы, связанные с отношениями между человеком и обществом (проблемы научно-технического прогресса, образования и культуры, здравоохранения, роста народонаселения и др.); в) природно-социальные проблемы, существующие во взаимодействии общества с природой: проблемы ресурсов, энергетики, продовольствия, окружающей среды (см. Фролов 1983, 97-98).

Тема перспектив человека приобретает также глобальное значение. Более того, она оказывается своеобразным центром, средоточием всей совокупности указанных противоречий. От того, как она решается, “во многом зависит общий подход и стратегия решения глобальных проблем...” (Фролов 1983, 98). С последним замечанием трудно не согласиться.

б) Понятие человека

И.Т.Фролов правомерно начинает свой анализ с извечного вопроса “Что есть человек?”. По его мнению, различная философская интерпретация проблемы на разных этапах истории мысли способствовала научной постановке вопроса о сущности человека. Однако ответить на него удалось только К.Марксу.

В марксистской концепции человека ключевым является тезис: “...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений” (Маркс 1974а, 265). Это определение рассматривается как открытие, установление социальной сущности человека. Тесно связанное с доказательством диалектико-материалистического понимания истории, оно означало подлинную революцию в общественных науках, прежде всего в философии. Тем самым ученые получили объективную методологию исследования человека и его развития (см. Фролов 1983, 27).



По Марксу, сущность личности составляет “...не ее абстрактная физическая природа, а ее *социальное качество*” (Маркс 1955, 242), и поэтому “...вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы” (Маркс 1955а, 162). Между тем “мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху” (Маркс 1960, 623).

Марксистская теория связывает определение человеческой сущности с трудом. Труд понимается как целесообразная деятельность, направленная на “освоение элементов природы”; он составляет естественное условие человеческого существования, “условие обмена веществ между человеком и природой, независимое от каких бы то ни было социальных форм” (Маркс 1959, 23). Труд является не только средством к жизни, но и формой самоутверждения человека; человек в труде “действительно утверждает себя как *родовое существо*” (Маркс 1974, 94). При этом, отмечает Фролов, труд выступает прежде всего как *общественное* отношение к природе. Следовательно, его общественный характер необходимо включается в истолкование сущности человека (см. Фролов 1983, 28).

Сознание и мышление человека возникают как общественный продукт и оказываются вторичными по отношению к социальному бытию. На этой основе формируются специфические человеческие материальные и духовные потребности.

Такова с позиций марксизма социальная сущность человека, заключает И.Т.Фролов. Он полагает, что эта доктрина дает ответы и на другие вопросы, в частности на вопрос о соотношении социального и биологического в человеке.

Автор различает сущность человека как личности и существование его как индивида, представителя рода человеческого. Согласно приводимой дефиниции, “человек — субъект общественно-исторического процесса, развития материальной и духовной культуры на Земле, биосоциальное существо, генетически связанное с другими формами жизни, но выделившееся из них благодаря способности производить орудия труда, обладающее *членораздельной речью и сознанием*” (Фролов 1983, 32).

Сразу же заметим, что объявление человека субъектом общественно-исторического процесса, возможно, и звучит весьма привлекательно, однако оно некорректно, поскольку пре-

увеличивает и, следовательно, искажает реальное положение человека в мире. Непосредственно индивид может являться субъектом своей собственной жизни, отдельная социальная группа — субъектом жизнедеятельности своей корпорации, нация — субъектом своей национальной истории, человеческое сообщество в целом — субъектом всемирного исторического процесса.

При этом следует иметь в виду, что все перечисленные субъекты даже при самых благоприятных условиях не всегда творят свою судьбу, не в полной мере являются хозяевами своей жизни, поскольку живут и действуют в мире со множеством других субъектов и объектов. Каждый субъект лишь *принимает участие* в строительстве своей жизни. Конечно же, степень этого участия может быть различной, в том числе просто великой.

И.Т.Фролов убежден, что социальная сущность человека, понимаемая как совокупность всех общественных отношений, не противопоставляется его существованию как природно-биологического индивида. Социальные детерминанты оказывают значительное влияние на природно-биологические факторы, являющиеся необходимыми условиями существования человека.

Далее поясняется, что представление о человеке как биосоциальном существе фиксирует лишь особенности его существования, тот факт, что он принадлежит одновременно как миру природно-биологическому, так и миру социальному. Вместе с тем эта внешне определяемая наличность человеческого бытия не может быть распространена на его внутренние характеристики, поскольку это приводит к ложным представлениям о “биосоциальной сущности” человека. “В действительности же сущность человека является социальной, но существование его определяется не только этим” (Фролов 1983, 33).

Таким образом, человек рассматривается как единство социальной сущности и природно-биологического существования. Это предполагает, “во-первых, строгое различение понятий *индивида* и *личности* и, во-вторых, учет их диалектической взаимосвязи...” (Фролов 1983, 207). Автор исходит из того, что, с одной стороны, индивид есть природно-биологическая часть рода человеческого,

соотносимая с ним по генотипическим и фенотипическим признакам, онтогенетическому и филогенетическому развитию, а личность — результат социального развития индивида в процессе онтогенеза, часть общественного целого.

С другой стороны, учитывая преобразовательное значение общественных факторов, трудно ограничивать человеческий индивид чисто природно-биологическими (генотипическими и пр.) характеристиками, а личность человека, ее развитие и деятельность в обществе представлять в виде чистого “сгустка социума”, отделяя ее полностью от влияния этих характеристик, которые “по крайней мере определяют индивидуальность личности” (Фролов 1983, 208).

По Фролову, диалектика социального и биологического в человеке состоит в *опосредствовании и преобразовании* биологического социальным (см. Фролов 1983, 36-37), поскольку “человеческие предметы не являются природными предметами в том виде, как эти последние непосредственно даны в природе...” (Маркс 1974, 164). К примеру, трансформация биологических потребностей имеет столь глубокий характер, что она дала возможность Марксу сказать: “Голод есть голод, однако голод, который утоляется вареным мясом, поедаемым с помощью ножа и вилки, это иной голод, чем тот, при котором проглатывают сырое мясо с помощью рук, ногтей и зубов” (Маркс 1968, 28).

Основанием опосредствования и преобразования природно-биологических свойств в социальные качества служит прежде всего трудовая, производственная деятельность, которая “создает *био-социальные* формы существования и развития человека” (Фролов 1983, 37).

Для интерпретации индивидуального и исторического развития человека автор ориентируется на следующую логику Маркса: “Человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек. Каждое из его *человеческих* отношений к миру — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, мышление, созерцание, ощущение, желание, деятельность, любовь... являются в своем предметном отношении, или в своем отношении к предмету, присвоением последнего”. Другими словами, речь здесь идет о присвоении “человеческой действительности” (Маркс 1974, 120).

В последующем комментарии И.Т.Фролова отмечается,

что в ходе присвоения человеческой действительности человек “выделяется” (Ф.М.Достоевский), “учится быть человеком” (А.Н.Леонтьев), и это достигается в процессе обучения, воспитания и коммуникации людей, приобщения их к социокультурному опыту человечества. Коротко говоря, человек есть результат работы “всей предшествующей всемирной истории” (Маркс 1974, 122).

Марксистская концепция человека, в том числе в изложении И.Т.Фролова, не является безупречной. Прежде всего должна быть уточнена известная дефиниция сущности человека из “Тезисов о Фейербахе” (1845).

Годом раньше в конспекте книги Джемса Милля “Основы политической экономии” Маркс записал: “Так как *человеческая* сущность является *истинной общественной* связью людей, то люди в процессе деятельного осуществления своей *сущности творят*, производят *человеческую общественную* связь, общественную сущность, которая не есть некая абстрактно-всеобщая сила, противостоящая отдельному индивиду, а является сущностью каждого отдельного индивида, его собственной деятельностью, его собственной жизнью...” (Маркс 1974б, 23). Таким образом, общественная связь понимается как деятельно осуществляющаяся человеческая сущность, а сущность человека — как совокупность всех общественных отношений.

Несомненно, К.Маркс правильно уловил ту философскую идею, согласно которой *сущность* заключается в *отношениях*, т.е. сущность любого предмета находится в его отношениях с окружающим миром. Отношение не обладает вещественными характеристиками, оно не видимо, не слышимо, не осязаемо; оно — интеллигибельно и кажется совершенно не доступным нашим чувствам. Правда, современная наука позволяет говорить о том, что на уровне чувств также происходит своеобразная и, на первый взгляд, просто поразительная идентификация некоторых отношений и, следовательно, частичной сущности предметов. Такой подход приводит к мысли, что сущность постигается не только разумом.

Что касается наших замечаний по дефиниции Маркса, то они сводятся к следующему. Во-первых, всякая сущность, в том числе сущность человека не может состоять из *всех* отношений, поскольку среди них встречаются случайные, единич-

ные, которые, разумеется, не могут быть отнесены к “сущности”. Следовательно, сущность человека включает в себя только всеобщие и необходимые общественные отношения. С этой точки зрения одна из теоретических задач заключается в том, чтобы установить, какие социальные отношения должны быть универсальными и необходимыми для нормального человеческого существования, когда аутентично обнаруживает себя человеческая сущность.

Во-вторых, нужно уточнить, как следует интерпретировать “совокупность общественных отношений”. Если под сущностью конкретного индивида понимать все его внешние (социальные) связи с другими людьми, с обществом и природой в целом, то данный индивид оказывается изначально совершенно пустым внутри себя, так сказать, полым атомом. С момента своего рождения он ничего собой не представляет, поэтому он объявляется неким проектом, *tabula rasa*. Одни теоретики полагают, что эта чистая доска заполняется письменами (сущностным содержанием) благодаря заботе различных инженеров человеческих душ. Другие считают, что “проект” сам себя делает, формирует в процессе своей жизнедеятельности собственную сущность. Стоит ли говорить, сколь популярны подобные взгляды, но мало кто видит за ними в том числе и марксистский стиль рассуждений.

Коротко говоря, если социальные отношения трактовать как внешние для конкретного индивида, то первоначально данный субъект будет представлять для нас пустое место. Разумеется, его ценность будет равна нулю, в лучшем случае мы можем его ценить лишь в качестве потенции, возможности.

Если же общественные отношения толковать очень широко и в них включить всю предшествующую историю человечества, тогда человек оказывается представителем всего человеческого рода с соответствующими достоинствами и недостатками. Данный подход выглядит более предпочтительным, однако его нельзя признать всеобъемлющим.

Социальная детерминация, огромное значение которой для человеческого бытия очевидно, не может отменить относительную и вместе с тем устойчивую автономию естественных законов, которым подчиняется наш организм, тело. Например, прямохождение человека, его адаптацию к жизни на

Земле, устройство органов чувств трудно объяснить одним социальным функционированием индивидов.

Так, С.И.Вавилов не сомневался, что человеческий “глаз развился вследствие существования Солнца, в известном смысле для Солнца и под действием Солнца...” (Вавилов 1981, 113). Он доказал, что “глаз нельзя понять, не зная Солнца. Наоборот, по свойствам Солнца можно в общих чертах теоретически наметить особенности глаза, какими они должны быть, не зная их наперед” (Вавилов 1981, 120). Отсюда вытекает, что “солнечная” сущность глаза не является результатом “всех общественных отношений” и “всей предшествующей всемирной истории”, что “солнечность” глаза (природно-биологическое свойство, по Фролову) есть прежде всего *сущностная*, а не только *экзистенциальная* характеристика человека. Этот физический, космологический аргумент свидетельствует, в частности, о несостоятельности позиции И.Т.Фролова, который природно-биологические параметры человека относит главным образом к сфере существования, хотя и с “диалектическими” оговорками.

Мы полагаем, что внутренние механические, физико-химические и многие другие, в том числе еще не известные науке природные закономерности также образуют сущность человека. Поэтому она не может быть полностью сведена к общественным связям, несмотря на всю их великую значимость для жизнедеятельности людей. Низведение человеческой сущности к “ансамблю” социальных отношений ограничивает природу человека. Социологический редукционизм закрывает путь к более широкому пониманию человека как создания разумного Космоса, как космического существа.

Следующее замечание касается рассуждений Маркса о *присвоении* индивидом своей социальной сущности. Это можно понять, если последняя находится вне субъекта, между ним и обществом, т.е. в системе общественных отношений. Внутри индивида нет ничего, он сам есть ничто, и, чтобы стать человеком, эта первоначальная пустота должна вобрать, впитать в себя, присвоить себе свою внешнюю, т.е. общественную сущность.

На наш взгляд, идея присвоения выражает лишь частично человеческую природу. Присвоение — один из фрагментов человеческого бытия, которое включает в себя еще и трансценденцию, творчество, выход человека за пределы самого себя вовне, в бес-

конечность. Если присвоение связано со смертным началом, то творчество репрезентирует бессмертное в человеке. Упрямое и безоглядное стремление к присвоению культивирует одну лишь нашу смертную, конечную природу и не способствует развитию трансцендентной, креативной сущности человека.

Исследования Э.Фромма человеческих ориентаций “иметь” и “быть” показали, что принцип присвоения, обладания не является единственным и безукоризненным (см. Фромм 1986). Абсолютизация данного принципа ведет к созданию бесперспективного общества потребления. Думается, оптимальное понимание обладания связано с интерпретацией “иметь” как момента, как одного человеческого качества, обеспечивающего ему нормальную жизнедеятельность.

Таким образом, не только и не столько присвоение, сколько прежде всего творчество делает человека человеком, наделяет его модусом бытия. Когда Маркс преувеличивает значение “присвоения” для очеловечивания индивидов, он не выходит за круг традиционных буржуазных ценностей, представлений своего времени о человеке. Однако он совершенно прав, заявляя: “Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является *нашим* лишь тогда, когда мы им обладаем, т.е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т.д., — одним словом, когда мы его *потребляем*...” (Маркс 1974, 120).

И.Т.Фролов разделяет идею о присвоении индивидом “человеческой действительности”. По его мнению, присвоение и воспроизведение человеком общественно-исторического опыта человечества, его материальной и духовной культуры составляют содержание процесса взаимодействия человека и общества. Правда, добавляет автор, формирование человека связано и с созданием нового, т.е. с творчеством (см. Фролов 1983, 77-79).

Не отрицая реалий присвоения, мы, напротив, желаем подчеркнуть момент творчества, который также образует содержание взаимодействия между личностью и обществом. Недостаток принципа присвоения становится наиболее очевидным в процессе образования. Если студент точно запомнил (т.е. присвоил) учебный материал, затем аккуратно его вос-

произвел, то можно сказать, что этот студент работает как исправный диктофон или хороший компьютер.

Нужно ли студенту усвоение и воспроизведение знаний? Да, конечно. Однако эти операции еще не делают его разумным живым. Для оживления мысли, для очеловечивания человека требуется творчество. Только при таком условии человечество сможет продолжать свое развитие, становление в Космосе. Следовательно, принцип присвоения, потребления культуры должен быть дополнен принципом творчества, *производства* новых ценностей, обеспечивающих бытие рода человеческого.

Теперь обратимся к положению И.Т.Фролова “человек есть биосоциальное существо”. Если имеется в виду, что человек подчиняется биологическим и социальным законам, то этой двойной детерминации недостаточно для его характеристики. На человека также оказывают влияние механические, физико-химические и другие закономерности. Поэтому его можно было бы определять как механико-физико-химико-биосоциальное существо. Коротко говоря, человек есть природно-социальное существо, причем оба начала присутствуют как в сущности, так и в сфере человеческого существования. Они обладают относительной самостоятельностью, но между ними нет жесткого разграничения, они взаимодействуют и взаимообуславливают друг друга. Подавление какого-либо начала ведет к разрушению человека.

Кстати сказать, по Марксу, “индивид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни — даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного*, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, — *является* проявлением и утверждением *общественной жизни*” (Маркс 1974, 119).

И.Т.Фролов фактически корректирует Маркса, указывая на биологическое качество человека. Однако его позиция весьма противоречива. Сущность человека им объявляется сугубо общественной, никакого биосоциального конгломерата здесь не допускается. Существование же человека, напротив, считается природно-биологическим, оно неуклонно изменяется под воздействием социальных факторов, общественной сущности человека.

Во-первых, совершенно непонятно, как существование в

обществе, т.е. социальный онтогенез индивида может быть в основном природно-биологическим. Во-вторых, каково происхождение этих природно-биологических свойств? Очевидно, они передаются генетически в соответствии с определенными законами, пусть даже мы их назовем природно-социальными. Почему же в таком случае врожденные признаки (которые впоследствии, в процессе жизнедеятельности индивида могут также видоизменяться) относятся прежде всего к области человеческого существования, его онтогенеза?

По всей видимости, автор, модернизируя Маркса, не стал рисковать, объявляя и сущность человека биосоциальной. В различных представлениях о человеке биологическое нередко ассоциируется с животным, грубым, примитивным, злым началом. Соответственно социальное рассматривается как несомненное благо, добро. Наполняя же человеческую сущность биологическим компонентом, мы оказываемся перед серьезной проблемой характера взаимосвязи природного и общественного в человеке.

А вдруг зверь в человеке не укротим? Тогда биологическая зависимость индивида будет оправдывать его девиантное поведение. Но способен ли социальный прогресс изгнать “естественного” дьявола из сущности человека и обеспечить ему статус ангела? Кто знает, кто знает... Экзорцизм же по Фролову состоит в том, что биологический “черт” объявляется несуществующим на уровне человеческой сущности. Этот сатана встречается лишь в сфере человеческого существования, где его еще можно победить всеми общественными отношениями, а в результате — “вы будете как боги”.

Таким образом, если мы договоримся о социальной природе человека, то никакие его естественно-биологические особенности не могут иметь решающего значения для его бытия в настоящем и будущем. Рано или поздно социум покорит, преобразует, трансформирует в нужном направлении биологические качества человека, поскольку прежде всего сущность определяет существование.

Возможно, данное объяснение релевантно скрытой диалектике И.Т.Фролова. Но в любом случае оно заставляет задуматься. Человечество долгое время ориентировалось на покорение окружающей среды и в итоге получило экологический

кризис. Мы по-прежнему стремимся к безоглядному преобразованию человеческой природы и в результате имеем хронический кризис человека.

Очевидно, чтобы сделать первый шаг к выздоровлению, нужно перестать видеть в природе одно зло, трактовать ее как только враждебное начало. Этот новый взгляд ведет к отказу от ненависти, презрения, унижения, третирования природы, одним словом, от негативного отношения к ней. Новый взгляд есть метафизика уважения к природе, в том числе к природе человека.

Природа имеет достаточно оснований для положительного отношения к ней. Например, когда говорят о мудрости человеческого организма, то это далеко не пустые слова. Бесконечному Космосу также присуща величественность и своя глубокая мудрость. Как правило, наш глупый технический интеллект не считается с этим, он не желает слушать и слышать объективный логос Космоса и человеческого организма, человеческого бытия в целом. Тем самым одномерный разум неизменно ослабляет себя. Именно по причине своей слабости он склонен к бездумной реконструкции природы, общества, человека. Можно сказать иначе: страсть к перманентной тотальной реформации есть выражение немощи интеллекта, есть своеобразная компенсация этой немощи. Когда же технический интеллект своими инновациями нарушает неведомый ему закон меры, его встречает суровая богиня Немезида.

в) О смысле жизни

Вместо традиционного заключения для монографии И.Т.Фролов обращается к проблемам о смысле человеческого существования, о возможностях увеличения продолжительности жизни, о смерти и бессмертии человека. Однако положительный результат их обсуждения незначителен: вопросы так и остались вопросами.

Автор исходит из того, что поиск смысла человеческой жизни должен опираться на исследование всей суммы научных и социально-этических проблем, характеризующих различные стороны бытия человека на Земле и во Вселенной. Он напоминает определение, согласно которому “призвание, назначение, задача всякого человека — всесторонне развивать все свои способнос-

ти... (Маркс, Энгельс 1955а, 282). В этом, считает Фролов, заключается смысл жизни как отдельной личности, так и общества, человечества в целом (см. Фролов 1983, 305, 307).

Далее приводятся известные замечания Маркса о том, что Рикардо “хочет производства для производства, и он прав. Возражать на это, как делали сентиментальные противники Рикардо, указанием на то, что производство как таковое не является же самоцелью, значит забывать, что производство ради производства есть не что иное, как развитие производительных сил человечества, т.е. развитие богатства человеческой природы как самоцель. Если противопоставить этой цели благо отдельных индивидов, как делал Сисмонди, то это значит утверждать, что развитие всего человеческого рода должно быть задержано ради обеспечения блага отдельных индивидов... При таком подходе к вопросу остается непонятным то, что это развитие способностей рода “человек”, хотя оно вначале совершается за счет большинства человеческих индивидов и даже целых человеческих классов, в конце концов разрушит этот антагонизм и совпадет с развитием каждого отдельного индивида; что, стало быть, более высокое развитие индивидуальности покупается только ценой такого исторического процесса, в ходе которого индивиды приносятся в жертву. Мы не говорим уже о бесплодности подобных назидательных рассуждений, ибо в мире людей, как и в мире животных и растений, интересы рода всегда пробивают себе путь за счет интересов индивидов, и это происходит потому, что интерес рода совпадает с интересом особых индивидов, в чем и состоит сила этих последних, их преимущество” (Маркс 1963, 123).

И.Т.Фролов добавляет, что Маркс подчеркивает при этом научную честность Рикардо, которая приводит к выявлению, с одной стороны, совпадения интересов буржуазии с интересами развития производительности труда, с другой стороны, противоречия с этим развитием (см. Фролов 1983, 307).

Как видим, Маркс защищает буржуазную идею “производства ради производства”, поскольку она означает “развитие богатства человеческой природы как самоцель”. Данное развитие осуществляется вначале за счет большинства человеческих индивидов, приносимых в жертву историческому прогрессу. По мнению Маркса, это происходит потому, что в мире

людей, как и среди животных, интересы рода всегда прокладывают себе дорогу за счет интересов отдельных индивидов. Однако в будущем подобная антропофагия обязательно прекратится и установится желаемая гармония между личностью и обществом.

Фрагмент из “Капитала” вызывает ряд вопросов. Во-первых, своим сравнением мира людей с миром животных Маркс фактически утверждает, что человеческий социум эволюирует по зоологическим законам вплоть до полной гармонизации общественных отношений. Однако биологическая интерпретация выглядит сомнительной. Так, почему можно ожидать качественную трансформацию извечных принципов животного царства в собственно человеческие? Каков механизм подобного преобразования? По какой причине указанный биологический закон вдруг прекратит свое действие среди людей? Если же считать, что социализация индивидов реализуется постепенно, тогда по мере очеловечивания человека биологический аргумент также будет терять свою силу.

Во-вторых, почему развитие способностей рода “человек” в конце концов совпадет с развитием каждого индивида? А если не совпадет? Почему мы должны верить этому пророчеству? На наш взгляд, исторический процесс перманентно альтернативен: общество всегда может двигаться или в сторону жизни (бытия), или в сторону смерти (ничто). Например, сегодня обнаруживаются две вполне реальные перспективы: либо гуманное человечество, либо глобальный тоталитаризм, — и мы ближе ко второму сценарию развития, но который, конечно же, не является фатальным. Человеческое общество становится тем, чем оно становится.

В-третьих, тезис “производство для производства” является эгоистичным, узким, ограниченным, и его нельзя рассматривать в качестве социального идеала или смысла человеческой жизни.

Маркс полагает, что “история промышленности и сложившееся предметное бытие промышленности являются раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией, которую до сих пор рассматривали не в ее связи с сущностью человека... (Маркс 1974, 123). Таким образом, труд, производство, промышленность репрезентируют сущность человека, человеческий дух.

Если науку, искусство, мораль, религию отнести к видам духовного производства, то рассматриваемый постулат приобретает хорошо знакомые формулировки: “наука ради науки”, “искусство для искусства”, “мораль ради морали”, “религия для религии”. Одним словом, культура для культуры. Поскольку тезис “производство ради производства” трактуется как всестороннее развитие личности, то эту традиционную установку следует признать гуманистической, и, похоже, она была таковой до поры до времени. Маркс, как и Рикардо, вполне прав для своей эпохи.

Однако сегодня подобный гуманизм исчерпал себя. Культивируя самодостаточность производства, мы получили в итоге большую цивилизацию, но которая по-прежнему свято верует в идею Рикардо и Маркса. Э.Фромм предупреждает: “Одно из двух: или западный мир окажется способным возродить гуманизм, узловой проблемой которого является наиболее полное развитие человечности, а не труд или производство, или же Запад погибнет, как и многие другие великие цивилизации” (Фромм 1992, 373).

Логика “производства ради производства” дает отрицательный результат, когда нарушается закон меры. Безудержное развитие материального и духовного производства может приводить к нарушению меры в отношениях между обществом и природой, а также в самой природе и в самом человеке. Следовательно, чтобы общественное развитие не прерывалось кризисами, принцип гуманизма не должен вступать в противоречие с законом меры.

Итак, классический марксизм видит смысл человеческой жизни в производстве ради производства, что означает всестороннее развитие личности, т.е. развитие человека как самоцель. Такое понимание смысла жизни весьма привлекательно, однако оно в конечном счете ошибочно, поскольку в нем слышится софистическое правило Протагора “Человек — мера всех вещей”. Идеал человека и человечества как самоцели не свободен от философии субъективизма и, так сказать, коллективного солипсизма.

В самом деле, всякий индивидуалист может сказать о себе, что стремится к всестороннему развитию своих способностей. Более того, каждый из нас — часто бессознательно — занима-

ется реализацией этой установки. Правда, нам постоянно что-то мешает, но мы вновь и вновь преодолеваем различные преграды для достижения заветной цели. Однако на этом пути люди нередко заходят слишком далеко.

Так, человек безоглядно создавал промышленное производство (т.е. занимался саморазвитием) и в итоге получил экологический кризис. Мы безудержно прогрессируем и не хотели считаться с объективной реальностью. Когда та резко заявила о себе, многие задумались, как дальше строить отношения с окружающей средой. Поэтому, надо полагать, раскрытие человеческих способностей не должно быть катастрофическим, развитие человеческих качеств должно быть согласовано с сущностью (логосом) объективного мира.

Идеал производства ради производства, т.е. всестороннего развития личности есть ценность буржуазной цивилизации. Но именно эта устаревшая парадигма рождает кризис общества и человека.

Современный индивид может рассуждать следующим образом: я всемерно развиваю себя и весьма успешно. Но зачем? Кому нужны мои усилия, если я сам никому не нужен? Я кругом одинок: в обществе, на Земле, в Космосе. Даже если я в эволюции превзойду самого себя и всех смертных, то что в конечном счете это даст мне? Так может вопрошать современный человек и не находить ответа. Однако посылка Рикардо и не может дать положительного ответа.

На наш взгляд, аксиома “производство для производства” не учитывает закона меры, не знает сущности, логоса общества, природы, да и самого человека. Поэтому субъективистскую идею безграничного персонального развития следует дополнить объективным принципом.

Человек обретает достойный смысл и предназначение, если соотносит, соединяет себя с бесконечным логосом объективного бытия. Дело в том, что человек своими мыслями и практическими действиями принимает участие в творении своей судьбы, истории общества, человечества и Космоса. Величина силы и степень свободы в этом со-творчестве определяют меру его ответственности.

Со-творение мира в большей степени способствует очеловечиванию человека, чем одно субъективистское стремле-

ние к бесконечному прогрессу собственных потенций. Прикосновение к бесконечной сущности бытия в процессе и результатах со-творчества возвеличивает и укрепляет нас (на другом языке: делает нас богоподобными). Идея со-творения объективного бытия как смысла и назначения человеческой жизни обращает внимание, в частности, и на то, что люди — дети Космоса, а не его господа. Во имя собственной жизни человек не может позволить себе пренебрегать сферой объективности.

1.2.2. Новые подходы. Социально-философская антропология В.С.Барулина

а) Общая характеристика

Литературным фактом последнего времени стала монография В.С.Барулина “Социально-философская антропология” (1994). Настоящее издание подготовлено в рамках государственной программы “Обновление гуманитарного образования в России” при поддержке Международного фонда “Культурная инициатива”. Автор предложил свой проект новой дисциплины, сделав ударение на ее “общих началах”.

В первом разделе книги рассматриваются предметные основания социально-философской антропологии. Предметом этого особого исследовательского направления является “человек в его связи с обществом”. Новая теория отличается как от социальной философии, так и от философской антропологии. Если социальная философия изучает движение от общества к человеку (в рамках отношения “человек — общество”), то новый проект раскрывает движение от человека к обществу (см. Барулин 1994, 30-31).

Философская антропология также имеет свои отличия от социально-философской концепции человека. Последняя, в частности, характеризуется большей социологической конкретностью. В результате дальнейших сравнительных процедур выясняется, что представленная доктрина находится “как бы на пересечении различных философско-гуманитарных направлений и аккумулирует в себе некоторые принципы, установки, свойственные этим направлениям” (Барулин 1994, 33).

Анализируя отношения человека и общества, В.С.Барулин использует методологию, согласно которой “решающая

роль в данной взаимосвязи принадлежит человеку, а общество оказывается продуктом его деятельности (см. Барулин 1994, 34-35). Таким образом, между человеком и обществом устанавливается причинно-следственная зависимость: человек есть причина, общество — следствие антропогенного действия.

Философ последовательно придерживается этой позиции и в итоге демонстрирует традиционный субъективизм, который, пожалуй, наиболее отчетливо обнаруживается в следующих оценках. Например, частная собственность определяется как “изобретение человека, закрепленное и проверенное социальным опытом”. Частная собственность есть “человеческая характеристика — не более. Она — прежде всего в человеке, а уж затем во всей палитре субъект-объективных и субъект-субъективных отношений” (Барулин 1994, 149).

Автор также разделяет основную тенденцию крайне субъективистских трактовок наций и классов. Так, английский социальный антрополог Э.Геллнер не сомневается в том, что “нации делает человек”. Известный этнограф В.А.Тишков убежден, что классы и национальности “сотворены” активными действиями “отдельных лиц, партий, средств массовых коммуникаций” (см. Барулин 1994, 166,167).

В.С.Барулин неоднократно повторяет: “Общество целиком и полностью есть творение человека” (см., например, Барулин 1994, 63). Если же, по Барулину, духовность составляет сущность человека, то выходит, что именно субъективный дух (дух субъекта) конституирует различные классы, нации и прочие “социумы”. В таком случае возникает резонный вопрос: что из себя представляет сей могущественный *spiritus* и откуда он появляется в *homo sapiens*? Нетрудно видеть, как этот вопрос незамедлительно актуализирует бессмертную метафизику Джорджа Беркли.

Однако В.С.Барулин, видимо, не хочет окончательно погрузиться в эту философию “всемогущества мыслей” и потому добавляет: “Но когда общество человеком создано, когда оно существует и функционирует, то в нем, как в сложившейся социальной качественной целостности, формируются и действуют свои специфические законы”. Поскольку эти законы инвариантны, то “нельзя, скажем, исходя из той или иной характеристики человека, непосредственно выводить законы общества как целостного организма” (Барулин 1994, 37).

Надо полагать, что из духовности как сущностной характеристики человека также не следует выводить социальные закономерности. Но подобный императив явно противоречит генеральной установке автора на антропологическое измерение общества. Он настаивает: общество — “тот же человек, но взятый, раскрытый, выявленный в определенном ракурсе своего бытия”. Данное мнение подкрепляется дефиницией В.С.Соловьева: “Общество есть дополненная, или расширенная личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное общество”. При этом для Барулина человек (а не общество) является определяющей субстанцией (см. Барулин 1994, 55).

В том, что человек принимает участие в созидании общества, не приходится сомневаться. Однако это положение не следует преувеличивать, поскольку общество также творит самое себя, и это социальное самотворчество обладает относительной автономностью.

Мы до сих пор не можем уверенно сказать о каждом человеке, что тот творит свою жизнь, является ее полным хозяином. Человек *принимает участие* в творении своей жизни. Но помимо него существует великое множество объективных факторов, которые также детерминируют его линию судьбы. Вполне возможно, тезис “Человек — творец истории” звучит гораздо привлекательнее. Но в нем — лишь частица истина.

Кроме того, следует иметь в виду, что сущностью общества является не человек, а совокупность универсальных устойчивых отношений между различными компонентами социума, в том числе между отдельными индивидами, а также между обществом и природой. Именно эти отношения образуют дух общества, логос истории.

На наш взгляд, теоретическое превознесение “человеческого фактора” представляет собой попытку уйти от социально-философской недооценки личности. Однако в непомерном возвеличивании ее скрывается та же неадекватная квалификация человека, поскольку его достоинства видят не там, где они действительно имеются, т.е. ему дают ложную оценку, которая рано или поздно обнаруживает свою несостоятельность.

К примеру, восторженные впечатления В.С.Барулина о человеке соседствуют с поразительно упрощенной идентификацией той же “субстанции”. Автор считает, что передавая

индивиду свой опыт, “общество буквально творит человека как сознательно-социальное существо. В данном случае общество выступает, безусловно, как творец, а человек — как его материал и продукт”. С этой точки зрения человек на старте своей жизни — не столько самостоятельно-индивидуальное существо, сколько ассимилированный социальный опыт. Другими словами, такой субъект — это общество, воплотившееся в нем (см. Барулин 1994, 67-68).

Думается, подобный подход в наименьшей степени является релевантным для понимания сущности человека и его связи с обществом. Во-первых, не ясно, как долго длится старт нашей жизни. Например, Э.Фромм полагает, что вся жизнь индивида есть процесс саморождения. По его мнению, “фактически мы полностью рождаемся к моменту, когда умираем, но трагическая судьба большинства людей заключается в том, что они умирают еще до своего рождения” (Фромм 1988, 447).

Во-вторых, даже только что родившийся малыш не является одним лишь воплощением общества или своих родителей. Он всегда есть нечто особенное и большее, чем простое отражение своих предков, в частности потому, что новорожденный изначально обладает творческим началом, он с первого дня своего бытия есть homo creans. Можно также сказать, что каждый ребенок — своеобразный “артефакт”, обладающий помимо универсальных, родовых характеристик своей особенной природой, живущий своей особенной жизнью и благодаря этому представляющий уникальную ценность.

Уже самим фактом своего появления ребенок создает такие важные социальные качества, как “быть отцом” и “быть матерью”, многих лиц превращает в бабушек и дедушек, в братьев и сестер и т.д. Таким образом, самый первый крик новорожденного возвещает о становлении целого мира новых социальных отношений. Каждый малыш уже самим фактом своего рождения продолжает и укрепляет жизнь того общества, которое о нем печется. Вот почему рождение ребенка — это не только радость отдельной семьи, но и социальное благо...

В.С.Барулин своим рассуждением о человеке как “материале и продукте” фактически отрицает какую-либо самостоятельную ценность индивида в период его “первичной социализации”. Но сколько лет ему оставаться “материалом и про-

дуктом"? Далее, если человек с самого начала есть лишь совершенно пассивное существо, то откуда у него впоследствии, скажем, на следующий день после первичной социальной обработки возьмется творчество? Наконец, как можно передать какой-либо опыт (те же навыки мышления) без творчества реципиента? Ведь человек без творческого начала — не более, чем диктофон. И напротив, при наличии творческого импульса человек не может быть только "материалом" для заботливой социализации, "продуктом" внешних, пусть самых благоприятных и эффективных воздействий.

Дискурсы Барулина опираются на, так сказать, двустороннюю логику: с одной стороны, человек — продукт общества, с другой, он — творец социума. С одной стороны, жизнедеятельность человека программируется обществом и, следовательно, производна, "репродуктивно-традиционна"; с другой стороны, она самопрограммируется и, стало быть, самостоятельна, "созидательно-неповторима" (см. Барулин 1994, 78). Возможно, кто-то в таком размеренном покачивании туда-сюда и видит некую искусную диалектику. Для нас же эта логика маятника есть механическая логика, которая адекватна лишь для известного круга явлений.

Что касается отношения человека и общества, то они не могут рассматриваться только как игроки в пинг-понг. Когда мы сначала понимаем человека как материал и продукт, а затем вдруг различаем в нем творческий принцип, мы своим "с одной стороны" перечеркиваем свое же "с другой стороны". Возникает ощущение, что мы по-прежнему воспринимаем человека как машину или физико-химический агрегат, но чтобы ему потрафить, объявляем его творцом. Эти наши аплодисменты человеку могут быть очень громкими, но нельзя обмануться насчет их полустинности.

С одной стороны, В.С.Барулин декларирует основной постулат своей социально-философской антропологии: человеку и только человеку принадлежит ведущая роль в его отношении к обществу; человек есть сущность и основа общества (см. Барулин 1994, 83-84). С другой стороны, автор с оттенком грусти констатирует: "...При всей отмеченной активности человек остается существом вторичным, а не первичным, ведомым, а не ведущим" (Барулин 1994, 79). Но тут же добавляет, что отдельный

человек обретает такие качества, которые заставляют по-иному взглянуть на саму суть отношения индивида и общества. К этим свойствам относятся "духовность, творчество, свобода человека". Однако затем опять следует уточнение: "именно общество... во всей многосторонности своего воздействия на человека и вырабатывает, формирует у него эти качества" (Барулин 1994, 81).

б) Духовность как основа человека

На наш взгляд, наибольший интерес в рецензируемой монографии представляет глава "Духовность как основа человека", значимость которой определяется прежде всего постановкой и философским обсуждением вопроса. Высокой ценностью обладает идея, что человек именно благодаря своей духовности есть "нечто иное, чем этот мир, что он есть некоторая особая точка в этом мире, не растворяющаяся в нем и существующая как нечто отдельное и зафиксированное..." (Барулин 1994, 92).

Если иметь в виду, что родовой (т.е. "абстрактно-всеобщий") человек рассматривается как творец общества (см. Барулин 1994, 48), как его сущность и основа, а теперь основой самого человека называется его духовность, то последняя субстанция оказывается настоящим фундаментом общества. Автор последовательно развивает эту идею. Так, по его мнению, и социальное масштабное преобразование будет соответствовать "глубинной культурно-ментальной основе человека" (Барулин 1994, 85).

Духовность человека понимается как его способность "идеально усваивать окружающий мир, в том числе совокупный опыт развития человеческого общества" (Барулин 1994, 79-80), а также "жить" в этой идеальной области и руководствоваться идеальным в своей практической деятельности. В сфере идеального представлен действительный мир, но без своей вещественности, материальности. Реальность духовного субъективна, она дана человеку "во внутреннем созерцании" и разворачивается в "имманентном идеальном пространстве и времени" (см. Барулин 1994, 90). Духовность включает в себя различные уровни и состояния субъективного мира личности. Свойство духовности позволяет индивиду дистанцироваться от общества, как бы выйти за его пределы (см. Барулин 1994, 80).

Далее, духовность человека понимается как форма инте-

риоризации социального опыта. Духовное в качестве идеального характеризуется абсолютной емкостью, универсальной восприимчивостью. По Барулину, это означает, что идеально может осваиваться абсолютно все в материальной действительности. Поэтому идею принципиальной познаваемости общества автор выражает в форме идеи “принципиальной идеализации” социального бытия. По его словам, идеальное — “не только ключ ко всем дверям социума, но и способ ассимилировать содержание всех этих помещений в чрезвычайно экономной форме, ничего не трогая, не меняя в самих этих помещениях” (см. Барулин 1994, 94-95).

Авторская квалификация идеального не выходит за рамки известного определения К.Маркса: “...Идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней” (Маркс 1960, 21). Однако в данной дефиниции заключена лишь половина истины. На наш взгляд, идеальное не является одним своеобразным отражением объективного мира. Для нас идеальность — реальный фактор миротворения, точнее, сотворения мира. В своем духе и посредством своего духа человек принимает участие в творении объективного логоса бытия — социального и космического.

Когда же идеальное трактуется как только отражение, то духовность предстает в виде некоей емкости, которая со временем наполняется дематериализованной реальностью. Тогда совершенно естественно полагать, что “каждый человек — это ассимилированное общество”, а величие той или иной личности измеряется величиной усвоенного ею социального опыта человечества (см. Барулин 1994, 94-96). Иначе говоря, чем больше заполнены информацией резервуары (или, если угодно, файлы) идеального, тем значительнее персона. В таком случае легко можно допустить, что компьютеры последнего поколения намного превосходят самого из великих мужей, и человек навсегда остается в тени электронно-вычислительных машин.

Согласно Барулину, духовность выступает и как “детерминационно-императивный компонент человеческого бытия” (Барулин 1994, 96). Власть духа над человеческой жизнедеятельностью проявляется в разнообразных формах. Человек может подчиняться требованиям разума и веры, старым предрассудкам и модным воззрениям.

Поскольку духовность обладает огромной властью над человеком, его жизнью и деятельностью, постольку государство в стремлении подчинить человека своему влиянию всегда старалось воздействовать на человеческий дух. Все правители, отмечает автор, считали, что для овладения человеком необходимо привить ему определенные ценности и идеалы. “Духовно завоеванный человек — это наиболее поработанный человек, ибо он обратал самого мощного повелителя — свой собственный дух” (Барулин 1994, 98).

Философ задается вопросом: чем же объяснить такую совершенно особую власть человеческого духа? Одно из объяснений, по его мнению, заключается в том, что человеческий дух есть сконцентрированный духовный опыт человечества, а власть духа — это опосредованное, сублимированное отражение доверия индивида к совокупному опыту рода человеческого. Однако автор колеблется с безоговорочной поддержкой данной экспликации по причине наличия в ней “некоторого налета социологически-вульгарного упрощения”. И далее следуют весьма туманные допущения, которые заканчиваются адекватным признанием: “А может быть, во всей этой власти духа над человеком есть и какая-то тайна” (Барулин 1994, 98). Таким образом, дух человека по-прежнему остался таинственной инстанцией.

в) Некоторые выводы

Во втором разделе “Социально-философской антропологии” человек рассматривается в разных сферах своей жизнедеятельности, в том числе в экономике и политике. Помимо этого экзаменуются и другие вопросы, в частности, понятие “родовой индивид”.

Согласно В.С.Барулину, родовые индивиды — это отдельные личности, которые развивались за счет основной массы людей, “за счет затормаживания их человеческого развития...” (Барулин 1994, 126). По его мнению, суть родового индивида отлично выразил А.И.Герцен в книге “С того берега”, в которой он писал: “Наша цивилизация — цивилизация меньшинства, она только возможна при большинстве чернорабочих. Я не моралист и не сентиментальный человек; мне кажется, если меньшинству было действительно хорошо и привольно, если боль-

шинство молчало, то эта форма жизни в прошедшем оправдана. Я не жалею о двадцати поколениях немцев, потраченных на то, чтобы сделать возможным Гете, и радуюсь, что псковский оброк дал возможность воспитать Пушкина. Природа безжалостна; точно как известное дерево, она мать и мачеха вместе; она ничего не имеет против того, что две трети ее произведений идут на питание одной трети, лишь бы они развивались. Когда не могут все хорошо жить, пусть живут несколько, пусть живет один — на счет других, лишь бы кому-нибудь было хорошо и широко. Только с этой точки зрения можно понять аристократию. Аристократия — вообще более или менее образованная антропофагия...” (Герцен 1986, 43).

В.С. Барулин полагает, что такая зависимость развития родовых индивидов от других людей выражает “некоторый всеобщий момент истории”. Он совершенно убежден, что “так было, так есть, так будет и впредь” (Барулин 1994, 127).

На наш взгляд, автор допускает опрометчивое суждение, он грешит выставлением окончательных оценок, что является несомненной ошибкой. Пусть “так было”, допустим, что “так есть”, но какие гарантии того, что “так будет и впредь”? Апелляция к природе и растениям для социально-философского антрополога не может быть убедительной.

По определению Герцена, аристократия есть образованная антропофагия, т.е. образованное людоедство. Он пояснял: “...Каннибал, который ест своего невольника, помещик, который берет страшный процент с земли, фабрикант, который богатеет на счет своего работника, составляют только видоизменения одного и того же людоедства. Я, впрочем, готов защищать и самую грубую антропофагию; если один человек себя рассматривает как блюдо, а другой хочет его съесть — пусть ест; они стоят того — один, чтоб быть людоедом, другой, чтоб быть кушанием” (Герцен 1986, 43).

Трудно что-либо возразить против симпатий Барулина к популяции аристократов. Мы ставим под сомнение искренность его утверждений о том, что человек является “абсолютным социальным приоритетом”, а “выше человеческого достоинства, выше самооценности человеческой личности нет ничего” (Барулин 1994, 181, 184). Для В.С. Барулина, по всей видимости, далеко не всякий человек, а только редкие единицы, т.е. родовые индивиды

пользуются “абсолютным социальным приоритетом”. Надо полагать, именно аристократия (т.е. образованные людоеды, по словам Герцена) обладает подлинным достоинством и самоценностью, и выше этого “нет ничего”. Всеми остальными людьми должна быть уважена почва для этих великолепных особей. Неужели “так будет и впредь”? Кстати, по Герцену, если “работник не хочет больше работать для другого — вот вам и конец антропофагии, вот предел аристократии” (Герцен 1986, 43).

Джордж Оруэлл писал: “Цивилизации, построенные на рабстве, иной раз существовали по четыре тысячи лет.

Вспоминая древность, я со страхом думаю о том, что те миллионы рабов, которые веками поддерживали благоденствие античных цивилизаций, не оставили по себе никакой памяти. Мы даже не знаем их имен. Сколько имен рабов можно назвать, перебирая события греческой и римской истории? Я сумел бы привести два, максимум три. Спартак и Эпиктет” (Оруэлл 1989, 256-257).

Можно добавить имя Эзопа-баснописца, но суть дела не меняется. “Все остальные рабы исчезли бесследно” (Оруэлл 1989, 257). Современная тирания и аристократия, будь трижды образованными, не перестают от этого быть антропофагией, т.е. людоедством, пусть цивилизованным или даже изысканным.

Далее. Анализируя положение человека в мире частной собственности, В.С. Барулин приходит к выводу о том, что среди товарно-денежных отношений человек обретает случайность своего общественного бытия. Однако при этом, по мнению автора, человек “в принципе может стать всем: владельцем капитала, наемным рабочим, избрать политическую карьеру, заняться духовным производством. Иначе говоря, варианты выбора, которые открываются перед человеком, по сути, беспредельны” (Барулин 1994, 133).

На самом деле истина состоит в том, что *случайный* индивид может лишь *случайно* стать президентом или владельцем приличного капитала. Верно, что в мире частной собственности может многое случаться, но так же верно, что власть денег там не является случайной. Капитал правит миром, все прочее от акцидентии. Именно поэтому победа, успех денег, капитала обеспечивается “как правило”, все остальное совершается “случайно”. Поэтому когда говорят, что в дивном мире частной собственности

каждый может стать всем, то трудно разобрать, чего больше в этих словах — наивности или лукавства.

В последней главе В.С.Барулин выделяет законы социально-философской антропологии. Несмотря на то, что легкость, с которой создаются эти законы, вызывает настороженность, можно отметить следующую интересную идею. Автор говорит о законе возрастания роли человека в обществе и предлагает оригинальную трактовку “антропологического детерминизма во всемирной истории” (см. Барулин 1994, 232-234).

На наш взгляд, здесь философ уловил важнейшее изменение социального прогресса. Так, он, в частности, пишет, что “из всех возможностей развития общества исторически обреченной является та возможность, в основу которой положено игнорирование интересов человека, конкретно-единичного индивида”. Думается, такой подход может быть включен в структуру идей и принципов гуманистической философской антропологии.

В заключение анализа концепции В.С.Барулина сформулируем общую оценку. Трудно что-либо возразить против предложения создать новую философскую дисциплину, призванную изучать человека. Однако существует опасность, что, используя категориальный аппарат и методологию социальной философии, мы по-прежнему оставим человека где-то в недрах социума, так и не добравшись до собственно человеческой сущности. В.С.Барулин попытался избежать подобного исхода, но при этом получил другой, столь же нежелательный результат.

Думается, автор допускает известную погрешность: в его интерпретации общество и история приобретают чрезмерно антропоморфный характер. Несмотря на свою добрую волю создать социально-философскую антропологию, он скорее демонстрирует опыт... антрополого-социальной философии.

1.3. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Как отмечает А.В.Денежкин во вступительной статье к “Избранным произведениям” Шелера, сегодня сама антропологическая перспектива в философии становится сомнительной. От позднего Хайдеггера до Фуко и Деррида она снова и снова ставится

под вопрос и подвергается “философическому осмеянию”: разве не умер уже человек, антропологи, проснитесь, ведь он уже давно похоронен?! “Антропологический сон” может оборваться, но вопросы Шелера должны сохраниться, если должна сохраниться философия”, — подчеркивает автор (Денежкин 1994, VIII). Мы бы сказали несколько иначе: идеи Шелера следует сохранить и развить, если человек хочет понять себя и прогрессировать.

В статье “Человек и история” (1926) М.Шелер писал: “Если и есть философская задача, решения которой наша эпоха требует как никогда срочно, так это задача создания философской антропологии”. При этом он имел в виду “фундаментальную науку о сущности и сущностной структуре человека” (Шелер 1994, 70), которая могла бы стать последним философским основанием и в то же время точно определить исследовательские цели всех наук, изучающих человека.

По Шелеру, задача философской антропологии состоит в том, чтобы точно показать, как из основной структуры человеческого бытия вытекают все дела человеческие, в том числе язык, наука, миф, искусство, религия, общество, государство, история, идеи, совесть и т.д. (см. Шелер 1988, 90). При таком подходе философия человека приобретает статус науки всех наук. Homo sapiens превращается в некий чудодейственный эмбрион, из которого вырастает весь мир культуры.

Думается, здесь М.Шелер допускает преувеличение, которое само по себе мешает разглядеть подлинную сущность человека и окружающей его среды. К примеру, подчеркивая особое положение человека в обществе, не следует забывать и об особенностях социума. Самоценность личности не должна закрывать автономию общества, где можно наблюдать не только самостоятельное действие исторического духа (закона), но и спонтанный чувственный порыв социальных групп. Дух общества в целом не выводится полностью из духа отдельного индивида. Дух человеческой расы (нации, государства) складывается из многообразных взаимодействий и отношений индивидов между собой и природой. Вместе с тем нельзя не согласиться с философом, что постижение сущности человека способствует адекватному пониманию дел человеческих.

В заметках Шелера к Зальцбургскому антропологическому конгрессу (1926) содержится следующая запись: “То, чего я хочу,

— это вновь укрепить, сделать определенным, прояснить неуверенное, колеблющееся человеческое самосознание — не льстить ему, не унижать садистски, как дарвинисты, Фрейд и т.д. Я хочу придать ему форму, которая сохранится в течение нескольких тысячелетий! Я хочу научить тому, как человек может вынести себя самого — не переоценивая себя и не впадая в манию величия, но и не подвергая себя ложному самоуничижению” (цит. по: Денежкин 1994, VIII). Мы предлагаем продолжить решение этой задачи.

Как известно, Аристотель полагал, что “удивление побуждает людей философствовать...” (Аристотель 1975, 69). Однако с удивления начинается и дорога к Богу, в религию, т.е. путь, ведущий в противоположную сторону от философии.

К примеру, однажды индивид обнаруживает, что у него имеется душа. Он пытается рассмотреть предмет своего удивления и никак не может понять его. Странная вещь: каждый уверен, что человек обладает душой, но кто знает, что она из себя представляет и где помещается? Более того, если мы не знаем, что такое душа, то почему без тени сомнения утверждаем ее наличие? Некоторые, потеряв всякую надежду ответить на этот вопрос, прекращают свои изыскания и дают простой ответ: душа есть тайна. Для объяснения ее появления в человеке постулируют еще одну тайну, но с большой буквы — Бога. Полагают, что именно эта трансцендентная Тайна рождает земную тайну — человеческую душу. Отсюда делается заключение: поскольку наша душа имеет сверхъестественное (божественное) происхождение, она недоступна рациональному познанию; истина человеческого духа находится по ту сторону разумного понимания.

Принимая подобное объяснение, личность опускает свой взор и укрощает свое любопытство. Окончательная тайна не признает “праздных” вопросов интеллекта, она требует глубокой веры. Но где начинается вера в сверхъестественную инстанцию, там кончается философия.

В основе философии лежит человеческий разум, который ставит вопросы, размышляет и дает ответы. Философия начинается с вопрошания о сущности бытия. Как говорил М.Хайдеггер, “...вопрошание есть благочестие мысли” (Хайдеггер 1993, 238). Однако чтобы вопрошание не превращалось в пустое за-

нятие, рано или поздно должны следовать ответы. Поэтому не только вопрошание, но рассуждение и последующие выводы также составляют достоинство мышления.

Разум конституирует философию, а благодаря ее истинам он, в свою очередь, обретает себя, становится самим собой. Эволюция разума развивает философию, развитие же философского знания обогащает человеческий интеллект, делает его мудрее и человечнее. Философия оказывается инструментом становления человеческого мышления. Поэтому можно говорить, что философия делает человека человеком.

Философия, в основе которой лежит разум, есть нечто большее, чем “игра в бисер” Германа Гессе. Человеческий разум и философское творчество суть вместе с тем разум и самопознание Космоса.

Бесконечная природа перманентно творит себя, и потому она не знает себя, чем она является и чем станет в процессе своего изменения. Поэтому, можно сказать, мыслящему Космосу свойственно удивляться.

Когда философия исследует и участвует в творении (а не в разрушении) сущности бытия, она поддерживает его жизнь. Философия — эликсир жизни. Умирание философии означает угасание разума, а инволюция человеческого духа ведет к деградации земного бытия. Планета людей без философии ослепнет. Философия, отстаивая права разума, борется за человека, за род человеческого с тем, чтобы он утвердился на Земле и в Космосе, был не только объектом, но и субъектом своей жизни, судьбы.

Сегодня светская философия находится перед лицом серьезного вызова, исходящего от современного мира, от многочисленных проблем, способных привести человека к его последнему дню. Философия может и должна принять этот вызов — во имя человека. Впрочем, у нее нет большого выбора. Свидетельствовать в пользу человека — ее удел. Отказываясь от человека, она отказывается от самой себя. Философия должна стать метафизикой уважения к человеку, чтобы понять его. Философия, основанная на разуме, может и должна противостоять беззащитной традиции униженного мышления и униженного человека. Только гуманизм является условием нормального бытия человека: у человека нет будущего по ту сторону принципа гума-