

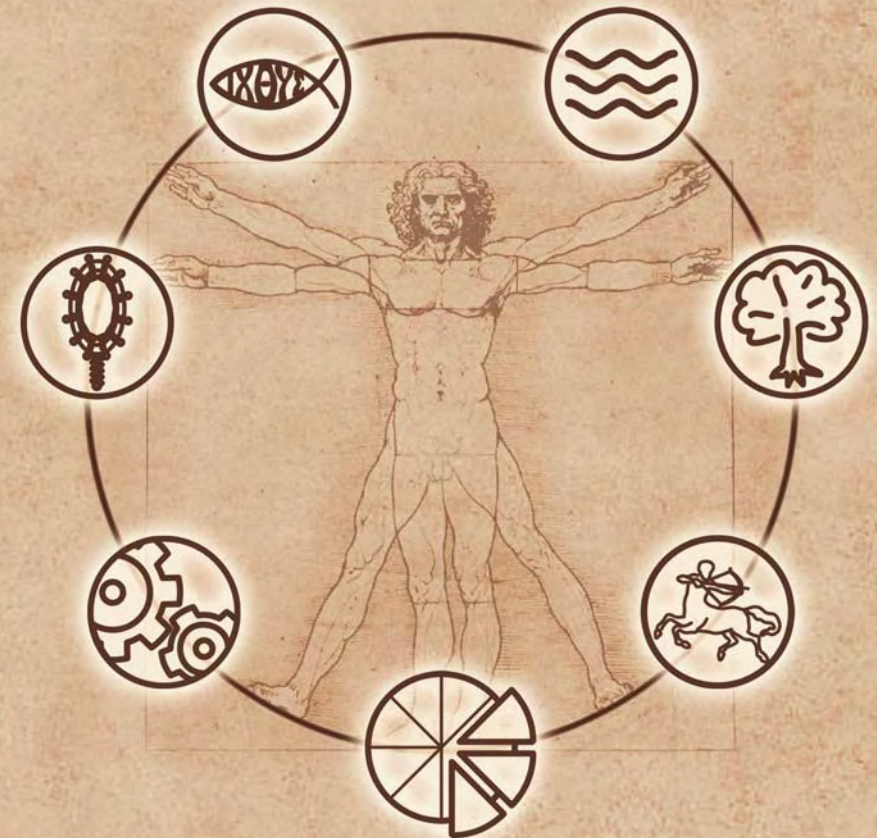


Автор - Инга Николаевна Степанова - доктор философских наук, профессор кафедры философии Курганского государственного университета. Ею опубликовано более 140 научных работ, в том числе 3 монографии, посвященных проблемам философской антропологии, истории философии, философии образования, религиоведения.

И.Н. Степанова

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ЭПИСТЕМЫ

Монография



ISBN 978-5-4217-0090-6



Курганский
государственный
университет



редакционно-издательский
центр
43-38-36

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
КУРГАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

И.Н.СТЕПАНОВА

Монография

Курган 2011

УДК 141
ББК Ю 612
С 79

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор кафедры философии Волгоградского государственного университета *Н.В. Омельченко*;

доктор философских наук, профессор, зав.кафедрой философии и культурологии Института искусств Российского государственного профессионально-педагогического университета *С.З. Гончаров*;

доктор философских наук, профессор кафедры культурологии Пермского государственного института искусства и культуры *М.Г. Писманик*

Печатается по решению научного совета Курганского государственного университета

С 79 Степанова И.Н. Антропологические эпистемы: Монография. – Курган: Изд-во Курганского гос.ун-та, 2011. - 162 с.

В монографии разрабатывается концепт «антропологические эпистемы» и исследуется его бытие в трех формах идентификации человека: с природой («человек-река», «человек-растение», «человек-животное»), социокультурным миром («человек-дробь», «человек-машина») и Другим («человек-зеркало», «человекобог»).

Монография может представлять интерес для преподавателей гуманитарных наук, аспирантов и студентов.

УДК 141
ББК Ю612

ISBN 978-5-4217-0090-6

© Курганский
государственный
университет, 2011
© Степанова И.Н., 2011

ВВЕДЕНИЕ	4
Глава 1. Методология «антропологических эпистем»	8
Глава 2. Формы идентификации человека с природой	21
2.1. Эпистема «человек-река»	21
2.2. Эпистема «человек-растение»	31
2.3. Эпистема «человек-животное»	42
Глава 3. Формы идентификации человека с социокультурным миром	62
3.1. Эпистема «человек-дробь»	62
3.2. Эпистема «человек-машина»	75
Глава 4. Формы идентификации человека с Другим	110
4.1. Эпистема «человек-зеркало»	111
4.2. Эпистема «человекобог»	124
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	151
Примечания	155

Досократовская онтологическая установка искать первоначально до единичного и вне единичного, примененная к человеку, дала множество вариантов его субстанциального понимания [1], реализовавшегося в подходах монизма, дуализма и плюрализма, и эти поиски продолжают до настоящего времени.

В связи с этим возникает несколько способов решения данной проблемы. Один заключается в том, чтобы найти методологический принцип, который позволил бы ограничить число субстанциальных свойств человека в качестве системообразующих. П.С.Гуревич, отмечая трудности при разработке классификации философско-антропологических учений, предлагает опереться на критерий мировоззренческих установок, в которых отдается безусловный приоритет таким феноменам, как Бог, природа, социум, Логос, человек, выделяя такие мировоззренческие установки как теоцентризм, природоцентризм, социоцентризм (культуроцентризм), логоцентризм и антропоцентризм [2, 95]. М.Бубер разделил все философские учения о человеке на две группы по критерию экзистенциального самочувствия человека, связанного с двумя видами эпох (обустроенности и бездомности) [3].

На основе парадигмального подхода к классификации философско-антропологических учений автор данной монографии разработал понятие «философско-антропологические парадигмы», обозначая с его помощью «...общепринятые в сообществе философов различных исторических эпох представления о сущности человека и вместе с тем ...образцы решения основных проблем, составляющих содержание философской антропологии» [4, 12]. Эти представления дифференцируются по критерию состава человека в виде соматического эссенциализма (сущностью человека является его тело), социологического эссенциализма (сущностью человека является его социальность), психического эссенциализма (сущностью человека является его душа), спиритуалистического эссенциализма (сущностью человека является его дух) [5].

Если данные классификации охватывают только круг философско-антропологических учений, то С.А.Смирнов в аналитическом обзоре выделяет учения о человеке в системе всего гуманитарного знания в виде ряда антропологий: региональная, социальная, культурная, психологическая, педагогическая, для которых философская антропология выступает «в качестве философской рамки и методологической основы, с точки зрения... выявления и определения... базового проекта человека» [6,

62]. Постмодернизм отказался от субстанциального подхода к пониманию человека, утверждая, что человек лишен устойчивой формы самоидентификации, представляет непрерывный поток становления, изменения, и у человеческих индивидов нет единой общей сущности.

Другой способ решения разработан А.А.Баталовым, давшим формулу новой онтологической аксиомы: «Отдельный параметр системы имеет реальный статус «субстанции» (сущности, предельного основания и т.п.), а другие параметры – *реальный же* статус его акциденций (модусов, качеств, свойств, феноменов и т.п.) – но только в масштабах этой системы и лишь на определенный момент ее бытия» [7, 124]. У человека эти параметры в каждый момент его бытия находятся в неравновесном состоянии, один выступает системообразующим, и, если он приобретает для человека чрезмерное значение, его бытие на длительное время описывается как одномерное. В действительности же «человек есть бесконечномерное существо», и в зависимости от характера проблемы можно выбирать тот или иной его параметр в качестве системообразующего [7, 126]. Но если старая онтологическая парадигма в понимании человека вела к редукционизму, то новая к субъективизму (от человеческого сознания зависит выбор системообразующего параметра человека).

По мнению автора, исходить надо из того, что в различных объективациях социокультурного мира используются инвариантные образы человека, например, в средневековом - образ религиозного человека, что может быть объяснено существованием определенного носителя информации (кода). В том случае, если эти коды непосредственно соответствуют действительности, то в обществе и культуре появляются коды-идеальные модели человека со своими смыслами, которые существуют, поскольку поддерживаются, интерпретируются людьми.

Само содержание этих кодов-идеальных моделей связано с формами зависимости человека от мира (исследованными рядом мыслителей, в частности, Н.А.Бердяевым), которые осознаются человеком в виде ценностных предпочтений в понимании человека. Поскольку в истории существует три базовые формы зависимости человека (от природы, социокультурного мира и Другого), то им соответствуют три формы идентификации человека. Последние имеют исторический характер и различаются в трех «волнах» человеческой цивилизации, описанных Э.Тэфлером.

Автор придерживается позиции, что эти коды-модели могут быть названы антропологическими эпистемами, поскольку применительно к

человеку они обладают свойствами, охарактеризованными М.Фуко в известной работе «Слова и вещи». Конкретные имена этих эпистем можно обнаружить в референтах кодов-моделей, которые присутствуют в «волнах» цивилизации и являются предпочтительными для людей, поскольку выражают их потребности в принадлежности (укорененности) ориентации (поклонении), идентичности, охарактеризованные Э.Фроммом в работе «Здоровое общество». Методология антропологических эпистем позволяет охарактеризовать историю человеческой цивилизации как историю смены форм идентификации человека.

В работе предлагается решать проблему сущности человека реляционным способом, через систему отношений человека к миру. Эту систему можно описать тремя параметрами: отношение человека к природе; отношение к социокультурному миру; отношение к Другому. При данном понимании существует три способа идентификации человека, а именно, его идентификация с природой, обществом и его культурой, Другим.

Эта онтологическая парадигма требует соответствующего методологического инструментария, в качестве которого в работе предлагается концепт «антропологические эпистемы», одной из особенностей которого является то, что он действует в различных формах духовной культуры: мифологии, эпосе, фольклоре, философии, религии, художественной литературе. Применение данного концепта позволяет, во-первых, выделить антропологические эпистемы, обозначающие понимание человека в трех базовых формах его идентификации. Во-вторых, проанализировать, как эти эпистемы в качестве «проекта человека» присутствуют в различных видах гуманитарного знания. В-третьих, через антропологические эпистемы показать историческую смену форм зависимости человека от природы, машинизированного социокультурного мира и от техники и технологий общества второй половины XX-начала XXI в. В-четвертых, объяснить, какие формы идентификации человека доминировали в трех «волнах» человеческой цивилизации (доиндустриальная, индустриальная, сверхиндустриальная), охарактеризованных Э.Тоффлером. Важное методологическое значение имеет идея Тоффлера о том, что хотя эти три «волны», как безраздельно господствующие в человеческой цивилизации, последовательно сменяют друг друга, тем не менее, «многие страны одновременно чувствуют влияние двух или даже трех совершенно разных волн перемен, причем все они движутся с разной скоростью и несут в себе разную силу» [8, 39-40].

В работе обосновывается идея о том, что для понимания особенно-

стей идентификации человека с природой применимы антропологические эпистемы: «человек-река», «человек-растение», «человек-животное»; для идентификации человека с социокультурным миром - «человек-дробь» и «человек-машина»; для идентификации человека с Другим – «человек-зеркало» и «человекобог».

Термин «эпистема» был введен М.Фуко в его работе «Слова и вещи. Археологии гуманитарных наук», где он обосновывает способ философствования без субъекта. По мнению Н.С.Автономовой, у Фуко эпистема - это «общее пространство знания, способ фиксации “бытия порядка”, скрытая от непосредственного наблюдения сеть отношений между “словами” и “вещами”, на основе которой строятся свойственные той или иной эпохе коды восприятия, практики, познания, порождаются отдельные идеи и концепции» [1, 395].

В монографии используется понятие «антропологические эпистемы», прояснению значения которых способствует их сравнение с рядом других понятий. М.Шелер ввел близкое к ним понятие «идеальные типы» человека и с их помощью фиксировал «направление *возрастания* человеческого самосознания, происходящего скачками в некоторые отличительные моменты истории» [2, 71]. Шелер использовал методологию идеальных типов, в которой идеальный тип (идея человека) рассматривался как рационально созданный конструкт на основе выделения базисного свойства объекта, синтезирующего множество индивидуальных различий под углом зрения целей исследования. У Шелера применение идеальных типов человека имело критерием разграничение биологических, психических и духовных свойств человека. «Антропологические эпистемы» выделяются по критерию идентификации человека с природой, обществом и культурой, Другим.

Т.Кун, вводя в философию науки понятие «парадигмы», подразумевал под ними «признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений» [3, 17]. Н.С.Розов расширил сферу применения парадигм и уточнил временной период их существования, определив парадигму как *«устойчивую связную совокупность философских и/или научных взглядов, служащую основой ученым как минимум двух поколений ставить проблемы, планировать и проводить исследования для их решения»* [4, 117]. Между «парадигмой» и «эпистемой» общим является то, что они представляют познавательные установки определенного культурно-исторического периода, различным – то, что «эпистемы» существуют гораздо дольше «парадигм», их смена определяется не научными революциями, а масштабными социальными изменениями, и сфера их применения гораздо шире, включая мифологию, религию и т.д.

При разработке классификации философско-антропологических учений автор использовал понятие «философско-антропологические парадигмы» для характеристики различного понимания сущности человека. Понятие «антропологические эпистемы» тоже обозначает сущность человека, но специфически, в чувственно-наглядной форме, а по объему оно шире, чем понятие «философско-антропологические парадигмы», поскольку используется не только в философии, но и в других областях духовной культуры.

При соотнесении «антропологических эпистем» с «архетипами» надо учитывать разнообразие коннотаций последних. Если К.Юнг понимал их как коллективное бессознательное, то и до, и после работ Юнга разрабатывались и другие смыслы данного понятия: начало бытия, идеальная структура мира, Иисус Христос, образ Божественного блага, божественный Логос, первоначало культуры, первосмысл, текстовой оригинал, сюжетная или жанровая праформа в художественной литературе, менталитет, сверхлические нормы жизнеустройства, принцип выбора моделей мышления и безусловных императивов поведения, модель научного познания, ценностные доминанты, обеспечивающие преемственность, единство и многообразие культурного развития, бытийные универсалии, ценностно-смысловые константы национальной картины мира и т.д. [5]. Если иметь в виду понимание архетипов Юнгом, поскольку он осуществил категоризацию «архетипа», то «антропологические эпистемы» по содержанию шире «архетипов», поскольку, если в мифологии, фольклоре образы человека являются выражением коллективного бессознательного, то в таких областях духовной культуры как философия, гуманитарные науки о человеке они создаются путем рационализации и имеют предметных референтов в природе и обществе.

При их сравнении с «прототипами культуры» также обнаруживается различие. Те обозначают *«первообраз, ценностную матрицу, идеальный образец, рационально сконструированный концепт, соединяющий в себе всеобщее (сущность, идею) и особенное (формы культуры), имеющий предметные референты и опредмечивающийся в различных произведениях культуры доминирующих стилей определенного культурно-исторического типа»* [6, 14], представляющего культурно-исторические периоды. Но «человек» является лишь одним из прототипов культуры, и кроме того, в мифологии и религии «антропологические эпистемы» выражают коллективное бессознательное.

В отличие от «моделей» «антропологические эпистемы» имеют не только гносеологическое, но и аксиологическое значение. Представляет

интерес и сравнение «антропологических эпистем» с «символами». «Символ» рассматривают преимущественно как синоним «знака», но у него имеется и специальное значение, как «объекта, который в чувственно наглядной форме выражает сущность абстрактных идей» [7, 44]. Действительно, например, «антропологическая эпистема» «человек-машина» выражает в чувственно-наглядной форме абстрактную идею техники, индустриализации общества и его культуры. Но в качестве символов обычно выступают гербы, эмблемы, знамена, т.е. политическая атрибутика, сюжеты и образы произведений искусства, религиозная атрибутика (иконы, изображения святых, религиозные сюжеты и т.д.), предметы в вещественной и объективированной форме. За «антропологическими эпистемами» находятся предметные референты, но сами они являются идеальными образами, в обобщенной форме представляющими тип человека той или иной культурно-исторической эпохи, служащий эталонным сравнения для реальных индивидов в культурных коммуникациях.

Определение некоторыми исследователями эпистем Фуко как кодов требует дополнительного объяснения. «Коды» обозначают совокупность знаков и правил, с помощью которых предоставляется информация. Поскольку слова являются знаками, то можно каждое из них именовать кодом. Но слова разговорного языка имеют устоявшиеся значения, которые становятся известными человеку с детства посредством воспитания и образования, поэтому их не надо расшифровывать. Однако есть виды деятельности (связь, военное дело, вычислительная техника, наука), где применяются специальные обозначения – цифры, числа, символические знаки, нуждающиеся для большинства людей в разъяснении. Понятие «код» относится именно к специальным знакам.

В отличие от других кодов «антропологические эпистемы» выступают как принципы, лежащие в основе жизнедеятельности людей. Например, Э.Тюффлер утверждал, что «у каждой цивилизации есть свой скрытый код – система правил или принципов, отражающихся во всех сферах ее деятельности, подобно некоему единому плану» [8, 92]. Он выделил шесть принципов индустриальной цивилизации, которые выражаются во всех сферах материальной, социальной, психической и духовной жизни людей. В этом смысле тип индустриального человека («человек-машина») можно рассматривать как своеобразный код индустриальной цивилизации, поскольку в восприятии, мышлении, социальной деятельности, проведении досуга, общении, даже внешнем виде индустриального человека выражается сущность этой цивилизации. Поэтому исследование «антропологических эпистем» является способом исследова-

дования цивилизаций, которые они характеризуют. Таким образом, «антропологические эпистемы» можно рассматривать как коды цивилизаций в коннотации правил, принципов, выраженных в антропологических образах. Действительно, М.Фуко утверждал, что эпистемы представляют «основополагающие коды любой культуры, управляющие ее языком, ее схемами восприятия, ее обменами, ее формами выражения и воспроизведения, ее ценностями, иерархией ее практик, сразу же определяющие для каждого человека эмпирические порядки, с которыми он имеет дело и в которых будет ориентироваться» [9, 37].

Сравнение «антропологических эпистем» с «прасимволами» культуры (О.Шпенглер) свидетельствует о смысловой общности, ибо и те, и другие корректно понимать как «первофеномены», «праформу» по отношению к образованиям культуры, но «антропологические эпистемы» состоят из субъекта и предиката и представляют синтетические суждения (по Канту), тогда как «прасимволы» не являются суждениями. Первые обозначают установки общественного сознания, а вторые – душу различных культур.

«Прасимволы» есть онтологическая категория, а «антропологические эпистемы» - гносеолого-аксиологическая, обозначающая различные способы понимания человека, которые зависят не от субъективных желаний индивидов, а от жизнеустройства людей в различные культурно-исторические эпохи, при котором складывается определенное отношение духа к миру – природе, обществу и его культуре, другим людям. Это отношение проецируется на человека, создавая специфические социокультурные формы его идентификации.

«Антропологические эпистемы» можно назвать культурными образцами понимания человека в разные исторические эпохи. Е.Д.Бляхер определял культурные образцы следующим образом: «Их (вещей, действий, людей. – И.С.) идеальное бытие в форме культурного образца, их культурная осмысленность и означенность создаются их введением в коммуникативные сети культуры. Культурный образец имперсонален и интерсубъективен: это образ, создающийся в силу ассимиляции объекта культурой, превращения его в культурный текст. ...Скрепленность им-материального и натурального в культурном образце приводит к тому, что, будучи по своей природе духовным образованием, он всегда предметно и деятельностно... артикулирован» [10, 121]. «Антропологические эпистемы» представляют культурные образцы человека разных «волн» человеческой цивилизации. Конечно, философия, мифология, художественная литература, религия создают различные образы человека,

но это является возможным потому, что репрезентанты этих образов уже имелись в культуре в поливариантной форме (домашние животные, культурные растения, машины и т.д.).

Духовная культура отбирала эти репрезентанты, примеривала их, награждала ценностными смыслами, проблематизировала, угадывала ожидания людей, проектировала, оформляла как нормативный образец в общественном сознании (а иногда как отклонение от него) или как сакральный символ. Бляхер подчеркивал и такую особенность культурных образцов, что они не абстрагировались от природных объектов, а генерализовали их, обобщая их таким образом, что один значимый элемент репрезентировал весь объект как систему. Например, свойство животности человека репрезентировало человека как животное, тогда как другие его свойства считались незначимыми.

«Антропологическую эпистему» можно соотнести и с «концептом», впервые выделенным П.Абеляром, который определял его как форму «схватывания» смысла. В современной литературе существуют разные точки зрения о соотношении понятия и концепта. Ю.В.Фетисова указывает на два различия между ними: понятие однозначно и предполагает полное определение предмета, а концепт многозначен; понятие представляет рациональное знание о предмете, а концепт «является преломлением всех видов знаний о явлении - эмпирических, эмоционально-оценочных, рациональных, алогичных и т.д.» [11, 11].

К.А.Зацепин и И.И.Саморуков, опираясь на работы постмодернистов, выделяют такие свойства концепта как событийность, способность замещать предметы одного рода, отсыл к проблемам и другим концептам, «этический смысл», фиксирующий «радость от встречи идей и вещей», диалогичность (посредничество между общественным знанием и индивидуальным осмыслением его), двойственность (способ передачи смыслов и носитель этих смыслов), подведение субъективного опыта под информационные формы, принятые в обществе динамичность, конвенциональность [12]. В связи с этим авторы определяют концепт следующим образом: «Концепт есть некая динамичная и непрерывно становящаяся совокупность субъективных представлений о действительности, обретающая целостность в языке в контакте с действующими в культурном контексте смыслопорождающими системами воплощения, понимания и интерпретации этих представлений» [12]. Авторы указывают на связь «концепта» с «эпистемой», созданной Фуко, определяя последнюю как «сгусток» концептов.

Ю.С. Степанов обращает внимание на то, что понятие употребляет-

ся в логике и философии, а концепт – в математической логике и культурологии. В отличие от понятия как формы логического познания концепты, по его мнению, не только мыслятся, но и переживаются. Понятие выражает значение, характеризующее объем понятия, т.е. общие и существенные признаки класса предметов, а концепт – содержание понятия, т.е. смысл, который создается культурой и в синтезированной форме в нем присутствует [13]. Поскольку концепты существуют в культуре и для людей той или иной культуры, то они называются культурными концептами.

Степанов выделяет в структуре концепта три уровня: актуальные общезначимые признаки для всех людей культуры, дополнительные, «пассивные» признаки (признаки для некоторых социальных групп) и внутренняя форма (этимологический признак, рассмотрением которого занимаются только исследователи). Концепты складываются из исторически разных по времени слоев, поэтому образуются эволюционные семиотические ряды концептов. В отличие от Н.Я.Марра и Б.А.Серебrenникова Степанов считает, что именование концептов имеет необходимый характер, так что свобода выбора их ограничена семиотическим рядом, который принадлежит сфере культуры.

Степанов выделяет «концептуализированную предметную область» в языке и культуре, где в одном культурном концепте объединяются слова, вещи, мифологемы, ритуалы и каждый из них может выступать заместителем, символизатором другого. Сам процесс концептуализации в культуре он называет «синонимизацией вещей и слов». В концептуализированных областях концепты выражаются в слове, образе или материальном предмете. Автор выделяет два типа концептов: рамочные и «понятия с плотным ядром». Возникая как «коллективное бессознательное» (рамка), концепт затем рационально обрабатывается в форме социальной оценки, нормы, связанных с тем или иным обществом или той или иной социальной группой. Собственной формой концепта служит слово или словосочетание, представляющее имя. Степанов считает концепт основной ячейкой культуры в ментальном мире человека [13], а с другой стороны, способом вхождения человека в культуру.

Все эти представления о концепте для данного исследования имеют значение при рассмотрении вопроса о том, является ли «антропологическая эпистема» концептом. На этот вопрос можно ответить положительно, ибо, во-первых, ее структура совпадает со структурой концепта; во-вторых, слово эпистема происходит от греч. *ἔπισημος* - знание, а в период античной классики, в учениях Платона и Аристотеля знанием

считалось созерцание разумом сущностей, и, действительно, антропологическая эпистема раскрывает сущность культуры той или иной цивилизации; в-третьих, антропологическая эпистема, как и концепт, действует в языке и в культуре. В-четвертых, антропологическая эпистема выражает определенное соотношение слов и вещей, объединяя их с мифами, ритуалами и прорастая в художественной литературе, что обеспечивает использование антропологических эпистем в разных областях гуманитарного знания. В-пятых, как и концепт, антропологические эпистемы воплощаются в текстах. В-шестых, как и концепт, антропологическая эпистема представляет способ мышления, существующий в общественном сознании и наделенный, как выразился Степанов, «принудительной силой» по отношению к мышлению и поведению отдельных индивидов. Поскольку антропологическая эпистема включает в себя различные концепты, то ее содержание шире, чем содержание каждого концепта, и она представляет интегрированное выражение концептов. Но в отличие от концептов, для которых историческое время не играет роли, антропологическая эпистема имеет исторический характер.

В авторском понимании методология антропологических эпистем имеет тождество и различие с методологией Фуко. Во-первых, в монографии речь идет только об антропологических эпистемах, в отличие от концепции, разработанной Фуко. Во-вторых, антропологические эпистемы создаются путем отождествления человека с прототипами культуры. В-третьих, считается, что все выделяемые антропологические эпистемы существуют на протяжении всей истории культуры, но в определенные периоды те или другие доминируют. В-четвертых, действие антропологических эпистем распространяется на все области духовной культуры, рассматривающие человека, так что они выступают в качестве общего методологического принципа познания человека, обозначающего связь человека с природой, обществом, культурой, Другим. В-пятых, действие антропологических эпистем ограничено формами гуманитарной культуры. Но несмотря на эти различия, антропологические эпистемы и эпистемы совпадают по своему гносеологическому статусу, представляя способы видения эпохами самих себя, и периодизация антропологических эпистем основывается на разработанном Фуко принципе соотношения слов и вещей в различные исторические эпохи, вследствие чего выделяются антропологические эпистемы: а) до XVII в., б) XVII-XVIII вв., в) XIX-XX вв.

В доиндустриальной цивилизации существовала идентификация человека с прототипами неживой и живой природы. Н.А.Бердяев, называя

эту стадию «органической», подчеркивал, что в ней человек еще был тесно связан с природой – «с землей, с растениями и животными. ... Культуру, государство, быт (и человека. – И.С.) любили понимать органически по аналогии с живыми организмами. Процветание культур и государств представлялось как бы растительно-животным процессом. Культура полна была символами» [14, 149-150].

М.Фуко интерпретировал эту связь человека и общества с природой в знании как соотношение слов и вещей. Для первого культурно-исторического периода, который особенно ярко был выражен в Возрождении, по его мнению, «категория сходства играла конструктивную роль в жизни в рамках западной культуры» [9, 53]. Язык именовался как театр жизни или зеркало мира. В границах категории «сходство» все строение знания выступало в четырех основных формах. Первой являлась *пригнанность*, представляющая сходство места, пространства всех вещей и подобие их свойств. Эту всеобщую пригнанность вещей отразил Порте в «Натуральной магии»: «В отношении своего произрастания растение сходно с диким зверем, а в отношении чувства грубое животное сходно с человеком, который благодаря своему уму соответствует в остальном небесным светилам» [9, 55].

Второй формой подобия служит *соперничество*, где соответствие освобождено от ограничений пространства. Так, внутренний мир человека обладает автономией, но вместе с тем благодаря своей мудрости человек уподобляется мировому порядку. Совмещением пригнанности и соперничества является третья форма подобия – *аналогия*, благодаря которой «могут сближаться любые фигуры мира» - растение с животным, животное с человеком, человек с небом и т.д. М.Фуко подчеркивает, что есть особая точка – человек, которая насыщена аналогиями: «Он находится в пропорциональном соотношении с небом, как и с животными и растениями, как и с землей, металлами, сталактитами или бурями» [9, 58]. Имеется аналогия человека с небом («его лицо так относится к его телу, как лик небес к эфиру») и землей («кожа человека – это земля, его кости – скалы, вены – большие потоки» и т.д.). М.Фуко пишет о том, что Пьер Белон начертил первую сравнительную таблицу строения скелета человека и птиц. Четвертой формой подобия человека является *симпатия*, которая «обладает опасной способностью уподоблять, отождествлять вещи, смешивать их, лишая их индивидуальности, делая их, таким образом, чуждыми тем вещам, какими они были. Симпатия изменяет вещи в направлении тождества» [9, 60].

Все подобия, открытые и скрытые, имеют приметы, поэтому знание

подобий представляет определение и расшифровку примет – символов, магических знаков и слов. Знаки, в том числе и слова, имеют значения, а те указывают на их сходство, подобие с вещами. «XVI же век, - подчеркивает Фуко, - совмещал семиологию и герменевтику в фигуре подобия. Искать смысл – значит выявлять то, что сходствует. Искать закон знаков – значит открывать вещи, являющиеся сходными» [9, 65]. До XVII в. язык имел ценность лишь как знак вещей, он был «прозрачным». С одной стороны, как выразился Фуко, мир природы «шелестит словами», с другой, слова выступали как имена вещей, «клеймо на вещах», «примета мира», и «особенность знания состоит... в том, чтобы... истолковывать» вещи. За пределами XVI в. только древнееврейский язык и художественная литература сохранили это подобие слов и вещей.

По мнению Фуко, начиная с XVII в., на смену эпистеме Возрождения приходит классическая эпистема, для которой характерно то, что «письмо перестало быть прозой мира; сходства и знаки расторгли свой прежний союз... Письмена и вещи больше не сходствуют между собой» [9, 81-82]. На примере романа Сервантеса «Дон-Кихот» (XVII в.) философ показывает, что подобия (стада – воинства, служанки – благородные дамы, постоянные дворы – замки) оборачиваются бредом сумасшедшего идаляго, обманом, иллюзией, фикцией. Для нового этапа развития знания теперь главную роль играют категории «тождество» и «различие», и мышление уже не функционирует в стихии сходств. Знания начинают развиваться путем сравнения вещей, их измерения через равенство и неравенство и анализ.

Классическая эпистема приобретает новые существенные характеристики, свидетельствующие о «вступлении наконец природы в научный порядок». К ним относятся рационализм, механицизм, математизация эмпирического познания, матезис как всеобщая наука о порядке, в результате чего «упорядочивание посредством знаков полагает все эмпирические знания как «тождество» и «различие». Теперь знаки устанавливаются по соглашению и выбираются ради удобства познания. Язык становится произвольным языком исчислений. Фуко пишет, что «расхождение знака и подобия в начале XVII в. вызвало к жизни новые фигуры, такие, как вероятность, анализ, комбинаторика, универсальная система и универсальный язык» [9, 96]. Связи между означающим и означаемым теперь устанавливаются не как связи между вещами, а как связи между идеями вещей: означающее и означаемое связаны постольку, поскольку одно представляет другое.

В классической эпистеме простые объекты описываются в форме

матезиса, универсальный метод которого – алгебра, а сложные – с помощью таксономии, характеризующей различия, и генетического анализа. Знания «собираются» в таблицы тождеств и различий в области естественных наук и экономической теории. «Таблица, - пишет Фуко, - является центральным элементом в знании XVII-XVIII веков» [9, 108]. В XVII в. в исследованиях живого преобладал механицизм: создавались таксономии живых организмов, но еще не было теории жизни, но в XVIII в. в рамках той же классической эпистемы появляются истории родов и видов животных и растений: «История природы птиц» (Белон), «Чудесная история растений» (Дюре), «Система природы» и «Философия ботаники» (Линней), «Естественная история рыб» (Ласепед), «Естественная история» (Бюффон), «Система природы» (Мопертюи) и т.д. Причем понимание животных и растений было введено в пространство строгого анализа, в результате чего таблицы тождеств и различий давали более глубокое знание о живых организмах, чем раньше. Здесь историки оперируют не данными собственного опыта, а документами (гербарии, коллекции, музеи естественной истории, сады, ботанические музеи). Растения и животные каталогизируются, инвентаризируются, систематизируются.

Для исследования родов и видов растений и животных используются специальные понятия «система» (совокупность черт всех индивидов на основе выбора ограничений) и «метод» (полные сравнения внутри эмпирически ограниченной группы). Как писал Фуко, «метод и система – способы определения тождеств сквозь общую сетку различий» [9, 174]. Он считает, что классическая эпистема есть фундаментальная диспозиция знания, которая выражена и в теории естественной истории, и в теории языка, но по-разному: история классифицирует, язык – говорит. Признак позволяет отметить особь, разместить ее в пространстве групп с другими сходными по признаку особями, и язык теперь обозначает «точные Имена вещей», «существенное именование», чем обеспечивается суверенный порядок природы [9, 187-188]. XVII-XVIII вв. в естествознании – это время классификации живых организмов, в языкознании - теории знаков и теории грамматики (грамматика школы Пор-Рояль и философские учения о языке – Т.Гоббса, Э.Кондильяка и т.д.). Это взаимодействие наук, изучающих слова и вещи, приводит к их новому соотношению: язык теперь не занимается идентификацией вещей, а исследует их в форме систем, структур, существенных признаков, сравнивает их и отождествляет, устанавливает границы в природе и ее общий порядок.

По Фуко, человек в классической эпистеме XVII-XVIII вв. не существовал как специфическое существо, отличное от вещей природы и

живых организмов. Он появился в западной культуре лишь в XIX в., и вместе с ним возникли гуманитарные науки, объектом которых он стал. Философ считает это событием в царстве знания. «Человек отныне, - пишет он, - стал той основой, на которой могло бы быть построено всякое познание в его непосредственной и несомненной очевидности, более того, он стал тем, что санкционирует саму постановку вопроса о всяком познании человека» [9, 364]. Фуко связывает это событие в философии с именем И.Канта, который открыл в человеке двойственность эмпирического и трансцендентного. Философия от субстанциального понимания сущности человека переходит к пониманию жизни человека в ее эмпиричности и конечности.

В результате создается современная эпистема XIX-XX вв.: появляются гуманитарные науки – биология человека, политэкономия, филология, в которых человек выступает как живое существо, субъект материального производства и носитель слов. В биологической проекции человек изучается через функции и нормы, в экономической – через конфликты и правила, в лингвистической – через значения и системы знаков. Область современной эпистемы Фуко представляет как трехмерное пространство («трехгранник знания»), в одном измерении которого находятся математические и физические науки, в другом - науки о человеке, его жизни, производстве и языке, третье представлено философией, где появляются «различного рода философии – жизни, отчужденного человека, символических форм» [9, 366]. Тот парадокс, что человек изучается одновременно наукой и философией, объясняется Фуко парадоксальностью самого человека: «Под именем человека западная культура создала существо, которое по одним и тем же причинам должно быть позитивной областью знания и вместе с тем не может быть объектом науки» [9, 384].

Столь же двусмысленна и историчность человека. До XIX в. человек оказывался «вне истории», а существующие истории были чужды и неподвластны ему». С XIX в. человек становится объектом истории в результате «наложения друг на друга истории живых существ, истории вещей, истории слов» [9, 387]. Историчность человека, вписанная в глубь его существа, позволяет ему, как и всему живому, эволюционировать, но специфически: посредством техники, технологии и социальных институтов создавать исторические формы производства, изменять язык. Таким образом, по Фуко, человек не есть абстрактное существо, некая субстанциальная человеческая сущность, а представляет единство трех измерений – биологического (живой организм), социального (труд, произ-

водство), культурного (язык), интегральное историческое существо, бытие которого представляет его жизнь во взаимосвязи с природой, обществом и культурой.

В современной эпистеме предметы познания упорядочиваются не пространством, как в классической эпистеме, а временем, и история становится способом познания человеческого бытия. Именно потому, что, начиная с XIX в., человек перестал быть вещью неживой природы или одним из живых организмов, а обрел собственное существование, он стал сам себе интересен. «Теперь, - пишет Н.С.Автономова, - проблемой становится уже не познание природы, внешнего мира, но познание человеком самого себя: своего живого тела, обыденного труда и привычного языка, которые до сих пор были для него естественными, оставаясь при этом непонятными» [15, 17].

Возвращаясь к «антропологическим эпистемам», следует отметить, что их содержание уже, чем содержание «эпистем», ибо они характеризуют только образы человека различных цивилизаций. Но, с другой стороны, без образа человека понимание различных цивилизаций, их культуры является неполным, ибо люди создают цивилизации и поддерживают их существование своей деятельностью и образом мыслей. В «антропологических эпистемах» запечатлены и определенные способы идентификации человека с миром, в котором он живет. В связи с этим «антропологические эпистемы» можно определить как доминирующие в культуре познавательные установки в понимании человека, его сущности, способов его идентификации с миром на различных этапах общественного развития человечества, объективированные в различных формах духовной культуры, где они выражают скрытое соотношение слов и вещей.

Хотя многие антропологические эпистемы возникли еще в античной культуре («человек-река», «человек-растение», «человек-животное»), но само понимание их в аспекте соотношения слов и вещей подчинилось той логике, которая была обнаружена и проанализирована Фуко, выделившим три эпистемы в истории человечества: эпистемы Возрождения, XVII-XVIII вв. и XIX-XX вв. При исследовании текстов автор опирался на идеи философии жизни об историческом разуме, указывающем на относительность учений и доктрин (В.Дильтей), представления герменевтики о необходимости изучения текстов с точки зрения культурно-исторических условий эпохи (Ф.Шлейермахер) и о традиции как истории действия текстов (Х.Гадамер), о понимании как основном методе гуманитарных наук (В.Дильтей, Х.Гадамер).

Антропологические эпистемы исследуются на материале историко-

философских учений, мифологии, фольклора, произведений художественной литературы. В качестве антропологических эпистем, характеризующих формы идентификации человека с природой, рассматриваются «человек-река», «человек-растение», «человек-животное»; формы идентификации человека с социокультурным миром – «человек-дробь», «человек-машина»; формы идентификации человека с Другим - «человек-зеркало», «человекобог».

2 .

2.1. « - »

Идея понимания вещей и человека путем установления подобия с рекой появляется у Гераклита, который утверждал: «Нельзя войти дважды в одну и ту же струю, нельзя дважды коснуться одного и того же тела: наши тела текут, как ручьи» [1, 145]. Объясняя его позицию, С.Н.Трубецкой замечал: «Оригинальная особенность Гераклита состоит в том, что он мыслит *сущее как процесс* и не может представить себе действительного бытия иначе, как в форме *бывания*» [1, 146].

Идея уподобления всего сущего, в том числе человека, реке присутствовала и в стоицистской философии М.Аврелия. «Чаще размышляй о том, - утверждал он, - с какой быстротой проносится и исчезает из виду все сущее и происходящее. Ибо сущность подобна непрерывно текущей реке; действия беспрерывно сменяют друг друга, причины подлежат бесчисленным изменениям» [2].

В классической философии XVII-XVIII вв. эта эпистема исчезает в силу господства в этот культурно-исторический период метафизического и механистического мировоззрения, ибо наука оказывает на философию не меньшее влияние, чем историческая действительность разрушения феодального общества и утверждения путем социальных и промышленных революций капиталистического общества.

Но в XIX-XX вв. эпистема «человек-река» снова становится познавательной установкой в понимании человека в связи с тем, что теперь человек превращается в субъекта исторического процесса. Появляются исследования о социальном времени и времени культуры. Так, учение Ницше относится к числу философий становления. Он применяет образ реки и по отношению к народу, и по отношению к человеку-индивиду, и по отношению к ценностям. Жизнь представляется ему вечным становлением воли к власти. «Но немудрые, народ, - утверждает Ницше, - они подобны реке, по которой плывет челнок, - и в челноке сидят торжественные и переряженные оценки ценностей. Вашу волю и ваши ценности спустили вы на реку становления. ...Дальше несет теперь река ваш челнок; она *должна* его нести» [3, 81].

Идея процессуального характера бытия была разработана Г.В.Ф.Гегелем в его диалектике. Рассматривая становление как первую конкретную мысль, Гегель писал: «Если мы говорим о понятии бытия, то оно

может состоять лишь в том, что оно есть становление, ибо как бытие оно есть пустое ничто, а как пустое ничто оно есть пустое бытие. В бытии, следовательно, мы имеем ничто, и в последнем – бытие. Но это бытие, которое в ничто остается у себя, есть становление. ...Как первое конкретное определение становление есть вместе с тем первое подлинное определение мысли. В истории философии этой ступени логической идеи соответствует система Гераклита. Говоря “все течет” (ἅπαντα ῥεῖ), Гераклит этим провозглашает *становление* основным определением всего сущего» [4, 225, 226]. Наполнение содержания «становления» происходит, по Гегелю, в категориях «жизнь» и «дух». Категория «становление» у него является исходной в понимании мира и мышления как общего процесса развития, и принцип историзма распространяется им и на понимание человека.

Если Гегель исследовал процессы становления главным образом применительно к деятельности мирового духа в его познавательном, природном и социально-историческом бытии, то М.Шелера интересовал вопрос о становлении самого человека через диалектику в нем индивидуального духа и порыва. Он усматривал важное определение духа человека в том, что «дух есть единственное бытие, которое *не может* само стать *предметом*, и он есть *чистая* и *беспримесная актуальность*, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов. Центр духа, личность, не является, таким образом, ни предметным, ни вещественным бытием, но есть лишь постоянно *самоосуществляющееся* в себе самом (*сущностно* определенное) *упорядоченное строение актов* [5, 160]. В связи с таким пониманием философ называл человека вечным Фаустом, который всегда стремится «*прорвать пределы* своего здесь-и-теперь-так-бытия и своего “окружающего мира”, в том числе и наличную действительность собственного Я» [5, 164].

Проблема становления человека приобретает новый поворот исследования в философии постмодернизма. Исходным пунктом в понимании им человека является отрицание у индивидов единой, общей сущности, наличия способов устойчивой самоидентификации. Эту идею постмодернисты аргументируют многопланово. Во-первых, тем, что человек «отрезан от... первоначала» толщиной времени и его рождение недоступно пониманию, вследствие чего он есть «существо, лишенное первоначала» [6, 425]. Во-вторых, тем, что признают отчуждение сущности человека благодаря его жизни в обществе, которое превращает человека в объект господства и подчинения. Особенно обстоятельно разрабатывает эту идею М.Фуко в работах «Рождение клиники: археология взгля-

да медика», «История безумия в классическую эпоху», «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы», где показывает отчуждение сущности человека в образах пациента клиники, сумасшедшего, школьника, солдата, заключенного. По его мнению, общество представляет некую идеальную тюрьму – Паноптикон, осуществляющую надзор за индивидом и технологии производства индивидов. «Мы находимся ... - утверждает он, - в паноптической машине, мы захвачены проявлениями власти, которые доводим до себя сами, поскольку служим колёсиками этой машины» [7, 318]. Таким образом, согласно представлениям постмодернизма происхождение человека не позволяет судить о его общей природе, а в обществе человек оказывается лишенным общей сущности в силу специфики устройства общества как такового.

В-третьих, тем, что вопрос о человеке считается «антропологической иллюзией», поскольку он не являлся объектом гуманитарных наук до XIX в.: «Собственная суть гуманитарных наук заключается не в человеке как привилегированном, по-особому сложном объекте. Создает их и отводит им особую область вовсе не человек, а общая диспозиция *эпистемы*; именно она находит им место, призывает и утверждает их, допуская тем самым постановку человека в качестве их объекта» [6, 462]. Под эпистемами Фуко понимает мысленные конструкции, которые лежат в основе различных исторических форм культуры.

В-четвертых, тем, что существуют различные эссенциалистские концепции человека. В XVII веке, например, исследование сущности человека центрировалось вокруг его тела, понимаемого как машина, с середины XVIII века - вокруг тела-рода (процессов рождаемости, смертности, здоровья, продолжительности жизни, долголетия). Первый подход, по мнению Фуко, есть «*анатомо-политика человеческого тела*», второй – «*био-политика народонаселения*» [8, 243]. Множественность философских представлений о сущности человека рассматривается им как свидетельство неустойчивости и фиктивности образов человека.

В-пятых, постмодернисты утверждают, что вся классическая философия с ее властью идей породила мировоззренческий кризис, а на практике привела к мировым войнам и массовой гибели людей, созданию тоталитарных обществ. Поэтому они считают эссенциалистские концепции человека антигуманистическими. Так, Ж.-Ф.Лиотар утверждал, что «словом, которое выражает конец идеалов разума, является слово “Освенцим”» [9, 10].

В-шестых, человек рассматривается как непрерывный поток становления, изменяющийся в актах коммуникации, которые не подчиняются

никаким общезначимым ценностям и нормам. В обществе он живет в мире симулякров (ложных подобий), а его языковое общение представляет языковые игры со множеством различных смыслов, лишённые связи с жизнью. Поскольку «становление» имеет материальным референтом реку, ручей, потоки воды, то данные термины часто присутствуют в работах постмодернистов. Например, Ж.Делез и Ф.Гваттари пишут о государстве на Востоке, что оно есть «бюрократия каналов, например, знаменитая гидравлическая власть “со слабой собственностью”»; о восточном властителе, что «деспот действует как ручей, а не как источник... он скорее венчается с водами, чем сидит под деревом»; о структуре власти при Мао Дзе-дуне как о «ручье Мао» и т.д. [10]. Неустойчивость, текучесть человеческого бытия, плюрализм представлений и ценностей человека считаются единственным способом для того, чтобы выскользнуть из системы принудительных социальных воздействий.

Но представления философии постмодернизма о человеке являются противоречивыми. С одной стороны, она отвергает возможность человека быть объектом гуманитарных наук, особенно философии. С другой стороны, стремится создать новое учение о человеке: «Провозглашаемая позиция предполагала пересмотр традиционных понятий европейской философии: идеи субъекта, свободы, сознания, - и была нацелена в конечном счете за принципиально иную теорию человека и общества» [11, 159]. Контуры этой новой теории выразились в стремлении заменить проблему сущности человека пониманием «аналитики конечного человеческого бытия» и рассматривать человека как существо в значительной степени иррациональное, находящееся в плену своих желаний, потребностей, эмоций, телесности, эротичности, для которого не существует никаких традиций, норм и запретов и который не желает зависеть от навязываемых обществом стандартов образа жизни и образа мыслей, а хочет прожить самостоятельно собственную жизнь.

Образу массового человека, разрабатываемого во многих концепциях постиндустриального общества, постмодернизм противопоставил альтернативный образ человека-атома, проживающего свою частную жизнь в соответствии с собственными желаниями. Вся жизнь человека представляет, с точки зрения постмодернистов, перманентный, неустойчивый процесс становления, изменения, лишённый какой-либо определенной интенциональности. А.П.Огурцов и В.В.Платонов подчеркивают основную идею постмодернизма о человеке следующим образом: «Человек никогда не может быть тождественным себе. Он всегда есть непрерывный *поток становления* (выделено нами. – И.С.) и изменения,

момент в коммуникации с другими людьми. Необходимо отказаться от поиска какой бы то ни было устойчивости в бытии человека, осознать его коммуникативность и пластичность в актах коммуникации, невозможность выталкивания из этих коммуникативных и вариативных форм любых норм, ценностей и регулятивов, имеющих облигативный (обязательный) характер» [12, 413-414].

Констатации Э.Фроммом идеи бегства от свободы как закономерности жизни человека в современном западном обществе постмодернисты противопоставили образ человека, свободного от общества и подчиняющегося лишь собственным желаниям. Но стремление эмансипировать человека не сопровождается у постмодернистов пониманием того, что эта эмансипация может приводить к жизненной ориентации разрушительности, деструктивности, включая в пределе некрофилию. Жизнь человека осуществляется в сложной диалектике свободы выбора и необходимости, ибо она включена в традиции культуры и нормы общества, обеспечивающие его самоидентификацию. Поэтому человек представляет единство становления и ставшего, а не процесс абсолютного становления. Тем не менее эпистема «человек-река» подчеркивала историчность человека и встраивала его жизнь в изменяющиеся социальные структуры и исторический процесс. Язык, характеризующий человека, становится способом его исторического познания.

В философии до Нового времени человек и его жизнь уподобляются реке, а в философии XIX-XX вв. река становится прообразом диалектического принципа развития всего сущего и антропологической характеристикой отчужденного существования человека в обществе XX в., что, по мнению Фуко, присуще современной эпистеме соотношения слов и вещей.

Эпистема «человек-река» присутствует также в мифологии и художественной литературе. В ряде древнегреческих мифов рассказывается о подземном царстве Аиде, отделенном от мира живых людей священной рекой Стиксом, переплыть которую можно только с помощью лодочника Харона, увозящего души умерших в мир, из которого не возвращаются. В самом Аиде струятся воды реки Леты, «дающие забвение всего живого». Умереть для человека означает кануть в Лету. Здесь река выступает как символ последнего перехода в мир смерти. Знаменитому певцу Орфею так и не удается спасти из подземного царства любимую жену Эвридику, и он проводит семь дней и семь ночей на берегу Стикса, оплакивая любимую жену и напрасно прося Харона перевезти его в Аид. В мифе о смерти Орфея тоже присутствует феномен реки: вакханки, ра-

зорвав тело Орфея на части, бросили его голову и кифару в воды реки Гебр, и «струны кифары, уносимой волнами реки, тихо звучат, словно сетуют на гибель певца, а им отвечает печально берег» [13, 203-204].

Знаменитый герой Ясон умирает на берегу моря под обломками своего корабля «Арго», посвященного аргонавтами богу моря Посейдону. В мифе «Аргонавты», где повествуется о похищении Ясоном в Колхиде золотого руна, жизнь человека рассматривается как путешествие по морям и рекам, где человеку приходится бороться не только с врагами, но и с могущественными силами природы, стремящимися воспрепятствовать осуществлению его желаний. В мифе об Одиссее феномены реки и моря являются способом установления смыслообразующей связи всех эпизодов его путешествий. Так, Бог Посейдон не раз насыляет на море, по которому плывет корабль Одиссея, страшную бурю. Богиня Калипсо, помогающая Одиссею вернуться на родину, клянется водами Стикса, что не хочет его гибели. Богиня Афина-Паллада запрещает дуть всем ветрам, кроме Борея, чтобы спасти Одиссея, потерявшего в буре свой плот. Циклоп Полифем стремится уничтожить корабль Одиссея, бросая утесы в море. Но на острове Эола листригоны уничтожают корабли аргонавтов и т.д. Во всех этих мифах бытие человека уподобляется плаванию по волнам реки жизни.

Эпистема «человек-река» активно разрабатывалась и в отечественной художественной литературе, что, возможно, связано с менталитетом русского человека, о котором Н.А.Бердяев писал, что «Россия – страна безграничной свободы духа, страна странничества и искания Божьей правды. ... Тип странника характерен для России и так прекрасен. ... Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника. Русский тип странника нашел себе выражение не только в народной жизни, но и в жизни культурной, в жизни лучшей части интеллигенции. И здесь мы знаем странников, свободных духом, ни к чему не прикрепленных, вечных путников, ищущих невидимого града» [14, 12-13].

Бердяев называет имена героев-странников у Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Толстого, Достоевского, имена философов-странников, говорит о феномене странничества в православии и заключает свою мысль следующими словами: «В России, в душе народной есть какое-то бесконечное искание, искание невидимого града-Китижа, незримого дома. ...Есть мятежность, непокорность в русской душе, неутолимость и неудовлетворимость ничем временным, относительным и условным. Все дальше и дальше должно идти, к концу, к пределу, к выходу из этого

«мира», из этой земли, из всего местного, мещанского, прикрепленного» [14, 13]. Здесь речь идет не просто о становлении (изменении) как качестве человека и процессе его жизни, а о становлении, имеющем определенную интенциональность, направленность на поиск правды, смысла жизни, духовного совершенства.

Этому русскому национальному характеру наиболее референциальным оказывается образ реки. Поэтому не случайно феномен реки входит в художественную ткань русских романов: река и герой представляют собой неразрывно связанные противоположности в человеке – природную и духовную, две стихии жизни. Так, в повести Н.В.Гоголя «Страшная месть» картина жизни и отношений пана Данилы, его жены Катерины и ее отца совмещена в одном природно-культурном пространстве с картиной жизни Днепра, представляя собой своеобразный феномен художественного параллелизма. Пан Данило пишет письмо в казачье войско, расстроенный набегами на украинскую землю польских ляхов, а в унисон ему шумит Днепр, который, как «старик, ворчит и ропщет; ему все не мило; все переменялось около него; тихо враждует он с прибрежными горами, лесами, лугами и несет на них жалобу в Черное море» [15, 147].

Отец Катерины, посаженный в подвал за предательство паном Данилой, уговаривает дочь открыть двери его темницы, та не хочет его слышать и видеть и спешит прочь. И тут же следует авторская ремарка: «Пусто во всем мире. Унывно шумит Днепр. Грусть залегает в сердце» [15, 153]. Погибает в битве с ляхами пан Данило, и Катерина плачет над его мертвым телом: «Ты посинел, как Черное море. Сердце твое не бьется» [15, 159]. Жизнь молодой семьи, вначале такой счастливой и крепкой, оказалась разрушенной из-за предательства и колдовских чар отца Катерины. И как своеобразный философско-художественный рефрен, скрепляющий всю структуру повести, звучат знаменитые размышления Гоголя о жизни Днепра, который «чуден... при тихой погоде, когда вольно и плавно мчит сквозь леса и горы полные воды свои. ... Чуден Днепр и при теплой летней ночи, когда все засыпает. ... Когда же пойдут горами по небу синие тучи, черный лес шатается до корня, дубы трещат и молния, изламываясь между туч, разом осветит целый мир - страшен тогда Днепр» [15, 160]. Становление, изменение жизни молодой семьи, драматические состояния души мужа и жены проецируются на картину жизни Днепра, получают в ней свою пантеистическую экспликацию.

В.Я.Шишков писал о своем романе-эпопее: «"Угрюм-река" не просто река, - нет такой. Угрюм-река есть Жизнь. Так и надо читать. "Уг-

рюм-река”... Жизнь в широком понимании этого слова» [16, 883]. Здесь он погрешил против истины, возможно, под влиянием условий советской идеологической цензуры 40-х гг., ибо в его романе присутствует культ дикой, величественной природы Восточной Сибири, который так характерен для романтизма.

На протяжении всего произведения жизнь и характер Прохора Громова, одного из представителей молодого промышленного русского капитализма конца 90-х гг. XIX в.–начала XX в., изображается путем постоянного уподобления жизни и характеру одной из крупных рек Восточной Сибири. Не случайно Шишков признавался: «Я люблю оживлять природу, сливать ее в одно с описываемым действием» [16, 886]. Действительно, особенности этой реки (капризность, несговорчивость, дикость, коварство, бедовость, свирепость) тождественны особенностям образа жизни и мыслей главного героя, который мечтает, что он «оживит этот мертвый край, разделает поля, а главное – схватит вот этими руками реку и выправит ее всю, как тугие кольца огромного удава» [16, 70].

В молодости Громов на шитике прошел всю Угрюм-реку, часто вступая в схватку с ее буйным течением, тонул в ее водах, замерзал в ее льдах и все-таки выжил. Он сам признавался, что Угрюм-река и тайга выковали его характер, придали ему безудержную силу чувств, волю к власти, широкий размах предпринимательской практичности. Как и Угрюм-река, Громов ни в чем не знает меры: промышленное освоение сибирского края, строительство золотых рудников превращается в средство быстрого обогащения и приводит к душевной опустошенности и самоубийству. Противоречия русского капитализма переплетаются в романе с противоречиями характера главного героя и Угрюм-реки, которая является средством к существованию живущего по ее берегам населения и вместе с тем может приносить ему бедствия. Жизнь реки и людей показывается в пестрой смеси реалистических картин социальной действительности, фантастики и пантеистических образов природы.

В повести В.Распутина «Прощание с Матёрой» рассказывается о драматической судьбе острова и деревни Матёра, ее жителей перед затоплением острова после пуска новой ГЭС на Ангаре. Деревня просуществовала более трехсот лет, в ней сменилось несколько поколений ее жителей, сложился свой особый сельский уклад жизни, с его подчиненностью смене времен года, видам сельскохозяйственного труда, традициям. «Вот так, - пишет Распутин, - и жила деревня, держась своего места на яру у левого берега, встречая и провожая годы, как воду, по которой сносились с другими поселениями и возле которой извечно корми-

лись. И как нет, казалось, конца и края бегущей воде, нет и века деревне: уходили на погост одни, нарождались другие, заваливались старые постройки, рубились новые» [17, 203].

Деревня жила возле Ангары и была связана с большим миром рекой, по которой ездили в город, общались с жителями других деревень, ловили рыбу, так что остров и деревня всегда «смотрели» в сторону Ангары, и это была «родная, самой судьбой назначенная, земля, что имела четкие границы, за которыми начиналась уже не твердь, а течь» [17, 230]. Ангара символизировала становление, а остров и деревня ставшее, и сосуществовали они в одном природно-культурном ландшафте друг с другом.

Жители деревни понимают необходимость перемен, того, что в большом мире называют научно-техническим прогрессом, но не понимают того, почему для этого надо разрушать их жизнь, перевозить их на пустошь, где невозможно заняться сельскохозяйственным трудом. «И понимаю, - рассуждает один из жителей деревни Павел, - что без техники, без самой большой техники ничего нынче не сделать и никуда не уехать. Каждый это понимает, но как признать то, что сотворили с поселком? Зачем потребовали от людей, кому жить тут, напрасных трудов?» [17, 265]. Речь идет о цене научно-технического прогресса для жизни и судьбы людей, его антропологических издержках.

Повесть кончается драмой гибели Матёры и группы ее жителей, которых не успели забрать с острова при его затоплении. И здесь снова появляется мотив двойственности феномена Ангары. Она как вечное природное явление всю жизнь кормила и поила остров и деревню, давала ей жизнь, связывала жителей с большим миром, помогая им и оберегая их. И она же, включенная в техническую систему ГЭС, оказалась безразличной и враждебной к жителям Матёры: в последнюю ночь на остров спустился туман и не позволил найти людей, чтобы забрать их с уходящего под воду острова. При этом погибают не только старики, но и мальчик, у которого вся жизнь была бы впереди. Технический мир оказался сильнее, подчинил себе природу, уничтожил ее антропологическое предназначение для людей и их жизни.

В.И.Свинцов, показывая, как конструирование социалистических идеалов превратилось в советской художественной литературе в идеализацию социализма, отнес роман М.А.Шолохова «Тихий Дон» к числу тех произведений, которые оказались весьма далеки от парадного воспеваания социалистических идеалов. «Тихий Дон», - писал он, - проникнут горечью, в нем и следа нет той самой революционной романтики,

которая считается обязательной для социалистического реализма. Оптимистична в нём (а главным он считает изображение в романе национальной трагедии, которая носит общечеловеческий характер. – И.С.) лишь идея вечного круговорота природы, постоянного обновления жизни, смены человеческих поколений. Этим глубинным философским смыслом проникнута не только финальная сцена, но и многие другие места» [18, 170].

Действительно, роман имеет символическое название «Тихий Дон», ибо феномен Дона приобретает в романе системообразующий смысл: с Доном связана вся организация жизни и быта казаков периода первой мировой войны, октябрьской революции 1917 г. и гражданской войны в России. Дон играет важную роль в личной жизни героев романа, особенно Григория Мелехова в его отношениях с Аксиньей. Так, горестные думы о будущем казаков хутора Татарский, самовольно покинувших Северный фронт и вернувшихся домой, сопровождаются описанием надвигающейся на Дон зимы. Неспешная жизнь Дона, готовящегося к зиме, с курлыканием «припозднившихся журавлей» выступает как антитеза разгромавшемуся на Дону восстанию против красных.

В Дону утопились Дарья, жена брата Григория Мелехова; на Дон пробирается Аксинья после выздоровления от тифа; через Дон переправляется Г.Мелехов, идя в Вёшенскую, в военный комиссариат (природа волнуется, а Мелехову говорят, что созревает восстание казаков, недовольных продрозверсткой). Особенно часто Шолохов обращается к феномену Дона при описании военных событий, разыгравшихся на Дону в связи с гражданской войной белых и красных армий. За Дон убегает Г.Мелехов от красноармейцев 6-го Мценского красноармейского полка; призывая казаков Вёшенской к восстанию против красных, один из казаков обращается к ним с речью, начинающейся словами: «Что же вы стоите, сыны тихого Дона»; позже из-за Дона, с верховьев приходит весть о «широком разливе восстания» против советской власти в тылу 8-й и 9-й красных армий, борющихся с Донской армией белых за овладения Доном, и т.д.

В финальной сцене романа ранней весной, когда еще лежал снег, Григорий Мелехов переходит Дон против хутора Татарский и встречается у пристани с сыном Мишаткой, единственным близким человеком, оставшимся от его семьи. «Он стоял у ворот родного дома, держал на руках сына... - пишет Шолохов. - Это было все, что осталось у него в жизни, что пока еще роднило его с землей и со всем этим огромным, сияющим под холодным солнцем миром» [19, 666].

Дон играет важную военно-политическую роль в описании войны белых и красных на юге России с 1918 по начало 20-х годов, выполняя мировоззренческую роль, ибо свобода, вольность, стремительность, по писателю, являются не только природными состояниями Дона, но и качествами личности казаков, живущих вдоль Дона, которые никак не хотели становиться «винтиками» государственной машины, чуждой их интересам. Велика и символическая роль Дона в развитии духовного мира главного героя Григория Мелехова, характеризующая взлеты и падения его жизненной драмы. В целом в романе показаны коренные изменения в жизни донских казаков начала XX в., связанные с крупными социальными катаклизмами в России. Образ «человек-река» можно обнаружить и в произведениях И.А.Гончарова, А.И.Куприна, В.Ф.Тендрякова, В.П.Астафьева и некоторых других русских писателей.

2.2. « - »

Первое представление о «человеке-растении» было разработано Аристотелем. В качестве методологических предпосылок данного понимания человека Аристотель выделяет следующие. Во-первых, разграничение одушевленного и неодушевленного по критерию присутствия жизни. К признакам жизни он относит «ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста» [1, 396] и утверждает, что если наличествует хоть один из этих признаков, то это свидетельствует о существовании одушевленного тела. В результате он приходит к выводу о том, что «все растения наделены жизнью» [1, 397], поскольку они питаются, растут и размножаются.

Во-вторых, признание в соответствии со своими онтологическими представлениями о мире, что тело является субстратом и материей, душа – сущностью, формой, а человек как действительное конкретное бытие - единством тела и души. «Таким образом, - утверждает он, - душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью» [1, 394].

В-третьих, применение по отношению к пониманию человека своего учения о причинах, вследствие чего душа рассматривается как формальная причина, причина движения тела и цель. «Именно поэтому, - пишет Аристотель, - душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью» [1, 395]. Идея неотделимости души от тела являлась альтернативной представлениям Платона, считавшего, что душа может существовать вне тела.

В-четвертых, дифференциация способностей души на растительную,

животную и разумную. По мнению Аристотеля, растительная способность онтологизируется в нескольких формах: она имеется у растений, животных и человека. «Растительная душа, - утверждает философ, - присуща и другим, [а не только растениям], она первая и самая общая способность души, благодаря ей жизнь присуща всем живым существам. Ее дело – воспроизведение и питание» [1, 401].

Выделив свойства растительной души – питание, рост и воспроизводство, - Аристотель подробно останавливается на питании, сразу столкнувшись с трудностью, поскольку одни считали, что «подобное питается подобным», а другие, что «противоположное питается противоположным». Он понимает, что ни одно из этих объяснений нельзя считать истинным, поскольку эмпирический материал отсутствует (фотосинтез у растений был открыт лишь в XIX в.), и поэтому принимает соломоново решение, что «в каком-то отношении оба взгляда и верны и неверны» [1, 404].

Аристотель признает, что растения не обладают ощущениями: «У них есть некая часть души и они нечто испытывают от осязаемого; ведь испытывают же они холод и тепло; причина в том, что у них нет ни средоточия, ни такого начала, которое бы воспринимало формы ощущаемых предметов, а они испытывают воздействие вместе с материей» [1, 422]. Иначе говоря, у них нет органов чувств и центра, регулирующего ощущения, - мозга. Для того времени это было важной научной идеей.

Но у Аристотеля имеется и другое объяснение по данному вопросу: «Растения не обладают никакими ощущениями, так как они состоят из земли» [1, 448], т.е. являются полностью материальными организмами. Кажется, что понятие «растительная душа» имеет у него исключительно метафорическое значение. Но это не так. Подводя результаты своих представлений о душе в конце работы «О душе», Аристотель делает общий вывод: «Итак, всему, что живет и обладает душой, необходимо иметь растительную душу от рождения до смерти: ведь необходимо, чтобы родившееся росло, достигало зрелости и приходило в упадок, а это невозможно без пищи; таким образом, необходимо, чтобы растительная способность была у всего того, что растет и приходит в упадок» [1, 445]. Значит, именно растительная душа обеспечивает у всех живых существ общую способность к жизни.

Известно, что Ф.Аквинский ассимилировал учение Аристотеля о трех видах души, что обусловлено его принятием первого христианского догмата о творении, где говорится о том, что Бог сотворил животных с душой, а создавая человека, «вдунул в лице его дыхание жизни, и стал

человек душою живою» [Быт. 1, 21, 24, 30; 2, 7]. По мнению средневекового мыслителя, субстанциальной формой в человеке является разумная душа, но в скрытой форме она содержит растительную и животную души, каждая из которых обеспечивает определенные функции. Это не означает, что у человека имеется три души, душа одна, но она имеет иерархическое строение в соответствии с иерархией уровней универсума, разработанной Аристотелем и модифицированной Ф.Аквинским в соответствии с библейскими представлениями. Высшим уровнем души является разумная душа, ниже располагается животная душа, а самый нижний уровень занимает растительная душа.

Как Бог, так и разумная душа человека трактуются Аквинатом в аспекте причин, выделенных Аристотелем в понимании вещей в онтологии. Разумная душа служит производящей причиной тела (приводит его в движение), формальной (является сущностью человека), целевой (действует в соответствии с поставленными целями). Разъясняя, что душа человека представляет единство многообразия, некое интегративное образование, В.Т. Звиревич пишет: «Сократ не благодаря одной душе есть человек, а благодаря другой – животное, но он есть и то, и другое благодаря одной и той же душе» [2, 408].

Идея Аристотеля о трех видах души была ассимилирована и Дж.Бруно, который встроил ее в свою панпсихическую концепцию всеобщей одушевленности природы, объясняемой наличием в самом Едином, материи внутренней причины движения. Но сознанием все вещи обладают, по его мнению, не в равной мере. «Сколь бы незначительной и малейшей ни была вещь, - утверждает Бруно, - она имеет в себе часть духовной субстанции, каковая, если находит субъект, стремится стать растением, стать животным и получить члены любого тела, каковое обычно называется одушевленным» [3, 211].

Степень проявления жизненности и сознания, таким образом, определяется строением материи вещей, в связи с чем Бруно выделяется разумная, чувственная и растительная способности души. Душа, «хотя одним и тем же образом, одной силой и цельностью своей сущности находится повсюду и во всем, однако, в соответствии с порядком Вселенной и первичных и вторичных членов, проявляет себя здесь как разум, ощущение и рост, там - как ощущение и рост, в одном – только как растительная способность, в другом – только как сложность состава или как несовершенная смесь, или же, еще проще, как начало смешений» [4, 288]. Но характеристика людей, у которых доминирует растительная или животная душа, в отличие от Аристотеля, у Бруно отсутствует, ибо ант-

ропологической проблематике он уделяет мало внимания.

Идеи Аристотеля и Ф.Аквинского о трех видах души служили предпосылками созданной итальянским гуманистом Возрождения Пико делла Мирандолой версии библейского сюжета о том, что Бог не дал человеку готового образа и места в мироздании, а предложил ему самому осуществить выбор, кем он хочет быть и в чем он усматривает человеческое в человеке. Пико подчеркивает, что, желая сотворить человека, Бог обнаружил, что «не было ничего ни в прообразах, откуда творец произвел бы новое потомство, ни в хранилищах, что подарил бы в наследство новому сыну, ни на скамьях небосвода, где восседал сам созерцатель вселенной» [5, 220].

В результате Бог пришел к выводу о том, что «человек – творение неопределенного образа» (этот вывод расходился с библейской идеей о сотворении человека по образу и подобию Бога) и предложил человеку самому выбрать свой образ. «В рождающихся людей, - поясняет Пико, - отец вложил семена и зародыши разнородной жизни и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды. Возделает растительные, - будет растением, чувственные, - станет животным, рациональные, - сделается небесным существом, интеллектуальные, - станет ангелом и сыном бога» [5, 221]. Пико подчеркивает, что уже у пифагорейцев была идея человека-протеза, изменяющего свою форму: «Пифагорейцы нечестивых людей превращают в животных, а если верить Эмпедоклу, то и в растения. ...И действительно, не кора составляет существо растения, но неразумная и ничего не чувствующая природа. ...Если ты увидишь ползущего по земле на животе, ты увидишь не человека, а кустарник» [5, 221-222]. Таким образом, в культуре доиндустриальной цивилизации слово «человек-растение» выступало как имя человека, и философы занимались истолкованием этого имени, обозначающего знание о человеке.

Характеристика того, как действует растительная душа у человека, дается гораздо позже, в XVIII в. в работе Ж.О.Ламетри «Человек-растение», который, в отличие от Аристотеля, ищет сходства между растением и человеком не в его душе, а в теле – органах тела и способности к воспроизводству. Это объясняется тем, что если Аристотель сущностью человека считал душу, то Ламетри – тело. У материалиста Ламетри человек является полностью материальным существом, а душа рассматривается как «лишенный содержания термин, за которым не кроется никакой идеи и которым здравый ум может пользоваться лишь для обозначения той части нашего организма, которая мыслит» [6, 209]. Это

означает, что качество жизни, по Ламетри, обеспечивается не душой, а телом, которое и является субстанцией человека.

Ламетри рассматривает сделанное им сравнение человека с растением не как вымысел, а как доказательство общего между ними. При их сравнении он использует методы тождества и различия, рассматриваемые Фуко как основные для классической эпистемы XVII-XVIII вв. Чресла и канал грудной полости человека он отождествляет с главным корнем растений, кожу – с корой, легкие – с листьями, руки и ноги – с лепестками, молочные железы – с нектарином, половые органы женщины – со столбиком, рыльцем, пестиком и околоплодником, пуповину – с оболочкой семени. Тем самым проводится идея изоморфизма структуры организма человека и растений.

Ламетри показывает и функциональное различие между человеком и растениями. Например, растения в отличие от человека не обладают способностями к движению, у них отсутствует душа и соответственно способности к любви, заботе, желания, ощущения, инстинкты. Он считает, что наличие способности питания у растения можно объяснить и без понятия души. Правда, под последней он понимает только способность корней растений всасывать воду и минералы из земли, ибо явление фотосинтеза в то время не было известно. Анимистические представления древних философов и ученых Ламетри объясняет неразвитостью науки их времени. «Они, - пишет он, - не были сведущи в строении и организации тел из-за отсутствия у них экспериментальной физики и анатомии. Все должно было казаться им столь же непонятным, как детям или дикарям, которые, видя в первый раз часы, устройства которых они не знают, считают их одушевленными и обладающими, подобно им душой» [6, 235].

Но наряду с явным отрицанием души у растений Ламетри тем не менее допускает суждения, противоречащие этому выводу. Например, он утверждает, что «человек в наибольшей мере обладает душой, а растение... обладает и должно обладать ею в наименьшей мере» [6, 236]. Такого рода противоречия обусловлены эволюционным подходом Ламетри к человеку и пониманием эволюции жизни в виде непрерывной лестницы живых существ, без всяких скачков, перерывов постепенности. «Какое чудное зрелище представляет собой эта лестница, - признается он, - с незаметными ступенями, которые природа проходит последовательно одну за другой, никогда не перепрыгивая ни через одну ступеньку во всех своих многообразных созданиях» [6, 237].

Идею лестницы живых существ признавали кроме Ламетри и дру-

гие философы и ученые Нового времени, например, Мопертюи, Дидро. Этот подход позволял обосновать материалистическую идею единства всей живой природы, но вместе с тем не выводил за границы метафизического мировоззрения, которое во всем видит только степени, количественные изменения, оттенки, что приводило, как подчеркивал Бюффон, к тому, что «измышляли бесчисленное множество таких отношений между произведениями природы, которых вовсе нет в действительности» [7, 474].

Полное отождествление человека с растением Ламетри обнаруживает лишь у ребенка: «Ребенок, цепляющийся за грудь кормилицы, которую он беспрерывно сосет, дает верное представление о растениях» [6, 233]. Вместе с тем он использует понятие «растение» в виде общего принципа жизни человека, а именно, принципа его растительной жизни, тем самым рассматривая «человека-растение» не как живой организм, а как индивида, живущего в обществе, жизнь которого ограничивается удовлетворением исключительно витальных потребностей. Он пишет о людях с данным образом жизни, что они не испытывают страданий и горя, лишены радости открытия истин, не обеспокоены тем, что происходит в природе, все предоставляют случаю, свой небольшой жизненный круг совершают, «опираясь на посох слепого», подвержены заблуждениям, «убаюкивают свое воображение приятными представлениями», а все, что удручает других, оставляет в их душе «еле заметные следы». Ламетри заключает, что эти люди «с удовольствием едят, пьют, спят и живут растительной жизнью» [6, 245]. Счастье таких людей философ называет «органическим» и утверждает, что «машину таких счастливых людей не труднее создать, чем машину животного» [6, 247]. В духе своего натуралистического материализма Ламетри объясняет растительную жизнь людей особенностями их организма и различием темпераментов, ибо он не признает иерархии потребностей и ценностей людей, обусловленных их связью с обществом и культурой. Тем самым, в философии Нового времени слово «человек-растение» обозначает уже не действительного человека, а идею человека, которая характеризует его таксономическую специфику, устанавливающую его тождество и различие с растениями.

Эпистема «человек-растение» разрабатывалась и в философии марксизма, где человек рассматривался уже в своем социально-историческом существовании как живой организм и объект материального производства индустриальной цивилизации, в которой его тело и душа испытывали в процессе труда воздействие системы принудительной эксплуатации его физических и душевных сил. К.Маркс и Ф.Энгельс ввели по-

нятие «растительная жизнь», под которой понимали неразвитость душевных и духовных чувств, являющуюся отражением ужасающих социальных условий. Ф.Энгельс, исследуя жизнь английских рабочих в начале 40-х гг., признавал, что «...тогдашние английские промышленные рабочие жили и мыслили... замкнуто и обособленно, без духовной деятельности... Они редко умели читать, и еще реже писать, аккуратно посещали церковь, не занимались политикой, не устраивали заговоров, не размышляли, увлекались физическими упражнениями, с благочестием, привитым с детства, слушали чтение библии... Они чувствовали себя хорошо в своей тихой растительной жизни и, не будь промышленной революции, они никогда не расстались бы с этим образом жизни, правда, весьма романтическим и уютным, но все же не достойным человека» [8, 245].

Черты растительной жизни можно обнаружить в одном из разработанных Э.Фроммом типе характера личности, который он называет «рецептивной ориентацией». Например, он подчеркивает, что личности такого типа всегда ищут авторитетов и тех, кто мог бы их полюбить: «Если это люди религиозные, то их понятие о Боге таково, что они ждут всего от него, и ничего от собственной активности. Не будучи религиозными, они относятся к людям и институтам совершенно так же: всегда ищут “магического помощника”... Они зависят не только от авторитетов, дающих им знания, помощь, но вообще от людей, способных оказать какую бы то ни было поддержку» [9, 66, 67]. Или он обращает внимание на то, что у личностей подобного типа преобладают витальные потребности: «Люди рецептивного типа очень любят поесть и выпить. ...В их снах поедание пищи – это частый символ любви, а чувство голода – выражение фрустрации и разочарования» [9, 67]. Перефразировав слова Фромма, жизненную ориентацию таких личностей можно назвать растительной. Философ считает, что «рецептивную ориентацию можно часто обнаружить в обществах, где за одной группой закреплено право эксплуатировать другую» [9, 81]. Имеются в виду общества, относящиеся к доиндустриальной цивилизации.

Напомним, что многие философы, начиная с Аристотеля и до М.Шелера, признавали наличие у растений движения роста, а в психическом плане – то состояние, которое Шелер именует бессознательным «чувственным порывом», представляющим «безобъектное удовольствие и безобъектное страдание». «У растения есть только общий *порыв* к росту и размножению, включенный в «чувственный порыв», - признает Шелер. – Поэтому растение яснее всего доказывает, что жизнь по своей

сути *не* есть воля к власти (Ницше). ... Сущностное направление жизни, которое обозначается словом “растительная”, “вегетативная”... есть порыв, направленный совершенно *вовне*» [10, 137]. Конечно, жизнь растений и растительная жизнь человека качественно отличаются друг от друга, но Шелер верно выделяет общее между ними: пассивность, зависимость «от непосредственного *присутствия* вещей, жизненно важных для него» [10, 138] (растения. – И.С.), удовлетворение исключительно витальных потребностей (при понимании потребности как нужды), биологически-телесная «привязанность» к определенным условиям существования. Слова Шелера о том, что «в питании, росте, размножении и смерти... растворяется его (растения. – И.С.) наличное бытие» [10, 138], можно отнести и к человеку, ведущему растительную жизнь.

В психологии проблема целостности душевной жизни человека, ее связи с его духовной жизнью, оказалась освещена недостаточно, за исключением работ Ф.Е.Василиюка [11]. В.Г.Федотова, опираясь на разработанную им типологию внешнего и внутреннего мира человека, соединяет ее с собственной типологией жизни человека, которую членит на растительную, животную, душевную и духовную [12, 52]. Растительную жизнь она считает соответствующей типу «внешне легкого и внутренне простого мира», который Ф.Е.Василиюк описывает как «тягу к легкому и простому существованию, радикал которой, с одной стороны... представляет собой стремление к “здесь-и-теперь” удовлетворению потребности, т.е. к удовлетворению, не требующему усилий и ожиданий, а с другой стороны... - стремление к такой полноте обладания предметом потребности... что реализуемое при этом жизненное отношение застилало бы весь горизонт психологического мира, создавая впечатление своей единственности...» [11, 102]. Федотова замечает, что на «растительном» уровне удовольствие еще не могло быть сознательно воспринято как ценность или явиться цементирующей основой психической жизни в силу ее бедности, фактической сведенности к удовольствию» [12, 53-54]. Иначе говоря, растительная жизнь – это инфантильное существование, подчиняющееся принципу неотрефлексированного удовольствия, в котором человек не думает о своем отношении к миру. Используя термин Г.Буркхардта, можно сказать, что растительная жизнь свидетельствует о «недоразвитой чувственности» и, как следствие, о «недоразвитой нравственности» [13, 126].

Эпистема «человек-растение» в философии постмодернизма получает альтернативное содержание, где различается растение-дерево и растение-трава. Постмодернизм подчеркивает, что в классической культу-

ре образ человека-дерева характеризует эволюционно-стержневую форму развития человека, где на основе генеалогического основания формируется социальный и культурный статус человека. Как замечает М.В.Колесник, для человека стержень-ствол обозначает «необходимый “путь” жизни, обусловленный трудностями, экзистенциальными переживаниями, затратами энергии и заботой о самоподчинении и саморазвитии» [14, 384]. Человек-дерево стремится к свершениям, к тому, чтобы превзойти свое окружение и самого себя в нынешнем виде, отыскать тот путь, который приведет его к исполнению замыслов, обретению высокого смысла жизни.

Во многих антропологических учениях классической философии (от Аристотеля до Шелера) человеку определяется место в космической иерархии между животными и Богом. Дуализм человеческой природы обуславливает два пути для человека – либо стать животным, растением, либо стать сыном Бога. Неслучайно Пико делла Мирандола отождествил человека с вертикалью. Начиная с XIX в., идея прогресса личности в истории разрабатывается в теориях прогресса общества и культуры. «Плоды» человеческой жизни рассматриваются либо как результат личных усилий, либо как следствие более совершенных социальных и культурных условий.

Иной образ «человека-травы» (именуемого «машиной желаний») был создан в философии постмодернизма, где основанием человека считается не стержневой корень, а ризома, сорная трава, растущая беспорядочно, путем завоевания нового пространства. Этот образ отражает настроения человека-потребителя постиндустриального общества, выбирающего в жизни стратегию гедонизма. «Мы устали от дерева, - заявляют Ж.Делез и Ф.Гваттари, разработавшие методологию ризомы при исследовании общества и человека. – Мы не должны больше верить деревьям, их корням, корешкам, из-за этого мы слишком пострадали. ... Древоподобные системы есть иерархические системы» [15]. По их мнению, иерархические системы представляют централизованные системы власти, которые штампуют индивидов. Поэтому, выступая с критикой системы власти, принуждающей индивидов к подчинению и лишаящей их свободы, они дают негативную оценку образа «человека-дерева».

Колесник считает, что «называемое нами поколение “rhizome” в своем большинстве считают, что “ствол-путь” больше не нужен», ибо он отнимает много времени и сил и не гарантирует быстрого успешного результата, тогда как «можно сразу от корней производить плоды для незамедлительного удовлетворения природных желаний. Такая страте-

гия развития буквально напоминает рост овощей, например, картофеля, который не имеет древесного ствола, но имеет стебли, которые, в свою очередь, заканчиваются не «кроной», а листьями и отростками, называемыми в простонародье «ботвой». ...Напрашивается все еще важный для человека вопрос: кем все-таки нужно стать, быть и какой модели следовать, чтобы в большей степени сохранить в себе «человеческое»? Быть «деревьями» или «овощами»? [14, 385].

В русской литературе XVIII-XX вв. образ «человека-растения», живущего жизнью овощей, является распространенным при описании жизни обывателей в произведениях «Недоросль» Д.И.Фонвизина, «Старосветские помещики» и «Мертвые души» Н.В.Гоголя, романах М.Е.Салтыкова-Щедрина, рассказах и повестях А.П.Чехова, пьесах «Баня» и «Клоп» В.В.Маяковского, сатирических повестях и романах ряда известных писателей советского периода: «Похождения Невзорова, или Ибикус» А.Толстого, «Диктатор Петр» Н.Никандрова, «Наровчатская хроника» К.Федина, «Светлая личность», «Золотой теленок», «12 стульев» И.Ильфа и Е.Петрова, «О чем пел соловей» и многих других произведениях М.Зощенко, «Собачье сердце» М.Булгакова, «Город Градов» А.Платонова и т.д. Несмотря на то, что эти произведения относятся к разным культурно-историческим периодам, понимание растительного существования человека у них является инвариантным.

В рассказе Чехова «Душечка» создается образ женщины, слепо привязывающейся к каждому мужчине, с которым она живет, повторяющей как свои его мнения, оценки, образ жизни, ограничивающей свою жизнь исключительно заботой о его еде, питье, одежде, удобствах быта. В рассказе Чехова «Ионыч» с иронией повествуется о душевно-духовном перерождении провинциального врача, который в начале своей профессиональной работы руководствуется принципом альтруистической помощи больным, а в зрелом возрасте живет в обывательском мире материального благополучия и покоя.

В «Похождениях Невзорова, или Ибикус» Толстого исторические события февральской и октябрьской революций 1917 г. и гражданской войны описываются через восприятие мелкого проходимца Невзорова, которому все нипочем и которого волнует только его собственное существование. Домоуправляющий Швондер в повести М.Булгакова «Собачье сердце» и Шмаков в повести А.Платонова «Город Градов» олицетворяют тип революционного обывателя, слепо повторяющего коммунистические лозунги, которые в их устах приобретают сатирический смысл, увы, оказавшийся подлинным.

В философии и литературе имелось и положительное значение, связанное с пониманием жизни, общей у человека, растений, животных, как высшей ценности. К числу тех, кто обнаруживает внутреннюю связь между человеком и растением, можно отнести Л.Н.Толстого, М.Хайдеггера, М.Бубера, А.Швейцера. Живую связь между человеком и растением Толстой описывает антропоморфным языком, утверждая, что «тополь *знал*, что умирает», «черемуха *почуяла*, что ей не жить», черемуха, когда ее вырубали, «вскрикнула» и «заплакала» и т.д. Здесь душевно-эмоциональная связь всего живого приобщает человека к природе. М.Хайдеггер, цитируя слова И.Гебеля о людях («Мы растения, которые... должны корениться в земле, чтобы, поднявшись, цвести в эфире и приносить плоды»), важным экзистенциалом современного человека считает его неукорененность в родной почве [16, 105].

М.Бубер характеризует внутреннюю связь между человеком и растением, человеком и животным на языке философии как отношение Я и Ты. Одной из трех форм этих отношений он считает отношение человека к природе. На примере дерева он показывает различие отношения к нему как к Оно (фиксирующее его зрительный образ, движение, экземпляр вида деревьев, выражение закономерностей природы и т.д.), объекту познания и использования, и как к Ты, как к тому, что «предстоит мне телесно и имеет отношение ко мне, так же, как и я к нему – только *иным образом*» [17, 19]. «*Иным образом*» означает отношение сообщаемого молчания, открытости, проникновения, обращения, пребывания «лицом к лицу», товарищества, доверия, неразделенности [18]. Это отношение Я и Ты он усматривает в произведениях Гете, где природа «предается ему и беспрестанно говорит с ним, ... дарует ему откровения своих тайн. ... Это Я (Гете. - И.С.) верит в нее (природу. – И.С.) и обращается к розе: «Так это Ты», и вот Я пребывает с ней в Одной Действительности. Поэтому, когда это Я возвращается к себе, дух Действительного остается с ним» [17, 53].

Бубер считает, что хотя растение не может реагировать на наше действие, не может «ответить», тем не менее между ним и человеком имеется «взаимность самого бытия», а живая цельность и единство растения проявляется тогда, когда человек при этом присутствует. Это восприятие цельности и неразделенности бытия Бубер именуется «проникновением» и утверждает, что «предметом такого проникновения не обязательно должен служить человек, им может быть животное, растение, камень: ни одно явление, ни одно событие не исключено из этого ряда, в котором мне что-то говорится» [18, 101]. Он считает, что в этом понимании

диалога человека с природой нет «персонифицирующей» метафоры, нет мистики, а имеется «пред-пороговое» воздействие на человека бытия.

А.Швейцер критикует учение Р.Декарта о мыслящем Я как начале бытия и познания, считая, что это начало уводит на путь абстракций и его философия не находит контакта с этикой. Он предлагает исходить из того факта, что «Я есть жизнь, которая хочет жить, я есть жизнь среди жизни, которая хочет жить». Для него не только человек, но и вся живая природа обладают волей к жизни. В связи с этим он формулирует нравственный императив своей концепции благоговения перед жизнью: «Этика заключается... в том, что я испытываю побуждение выказывать равное благоговение перед жизнью как по отношению к моей воле к жизни, так и по отношению к любой другой. В этом и состоит основной принцип нравственного. Добро – то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей» [19, 307]. С точки зрения этой этики, для нравственного человека «священна жизнь как таковая. Он не сорвет листочка с дерева, не сломает ни одного цветка и не раздавит ни одного насекомого» [19, 307]. Сегодня такую этику называют биоэтикой, представляющей «безграничную ответственность за все, что живет», которая соединяет познание человеком природы с ответственностью за ее сбережение.

Швейцер отделяет свою этику от учений о воле к жизни и воле к власти, созданных в границах философии жизни, считая, что там «одна жизнь утверждает себя за счет другой, одна разрушает другую», тогда как в его этике воля к жизни одного стремится к единению с волей к жизни других, и стремление к самосовершенствованию связывается с активным деланием добра для сохранения жизни.

Эпистема «человек-растение» позволяет конкретизировать основной вопрос философской антропологии, как это предлагает С.Ф.Денисов, следующим образом: «Что такое человек» и каков путь его спасения» [20, 372], обеспечивающий его истинную, подлинную жизнь: трансцендентный или светский, витальный или духовно-культурный путь, где человек является субъектом или объектом. Индустриальная цивилизация уже не задавала этого вопроса, создав антропологическую эпистему «человек-машина».

2.3.

« - »

Вопрос о том, кто же такой человек – зверь или ангел – проходит через всю историю философии и литературы и получает самые различные решения. Представления Аристотеля, средневековых философов и

гуманистов Возрождения о человеке как животном принадлежат к традиционной эпистеме, распространенной до XVII в., в результате чего звероподобность человека описывается языком, в котором рациональные представления о душе животных и человека соединяются с мифами и легендами, историческими событиями, библейскими представлениями, этическими сентенциями.

Социально-исторической причиной отождествления человека с животным являлись широко распространенные в доиндустриальной цивилизации феномены жестокости и зверства: рабство, пытки людей в судах инквизиции (в 1486 г. вышла книга «Молот ведьм», ставшая настольной книгой инквизиторов, где описывались жуткие пытки людей), узаконенные публичные казни с четвертованием тел преступников, бесконечные войны, где гибло огромное число людей, и т.д.

Исследователи в рассмотрении звероподобности человека выделяют несколько линий в философии. Одна ведет начало от Аристотеля, который объяснял эту звероподобность главным образом животной человеческой природой. К этой линии кроме учения Аристотеля относятся учения средневековых философов и богословов, которые связывали испорченность человеческой природы с первородным грехом, гуманисты Возрождения – с врожденными человеку аффектами, философы XVII-XVIII вв. – с происхождением человека от животных, Ф.Ницше – с возвращением зверя в сверхчеловеке, А.Шопенгауэр – с инстинктом продолжения человеческого рода, Ф.М.Достоевский – с иррационально-духовными глубинами человеческой природы.

Другая линия в объяснении звероподобия человека связана с ценностным сознанием. Б.В.Марков считает, что «то странное упорство, которое ученые проявляли в сравнении человека именно с животным, не объясняется наличием «объективных» различий. Оно вызвано ценностными предпочтениями и жизненными ориентациями» [1, 119]. Но он не объяснил, чем вызваны эти устойчивые ценностные предпочтения человека и двоичность его ценностного сознания.

О.П.Зубец попытался ответить на этот вопрос, обращаясь к истории ценностного сознания. Он связывает возникновение ценностного сознания, во-первых, с освоением мира в качестве человеческого и вхождением человека в этот мир через архетипичные образы, образцы, сюжеты. «Таким изначальным способом воспроизведения ценности явления, - утверждает Зубец, - стало соотнесение его с некоторым архетипом, повторяющимся прапроступком, прадействием. ... То, что не имеет образца, лишается смысла и бытийственно неполноценно» [2]. По его мнению,

первобытный принцип «соотнесения с архетипом» был ассимилирован ценностным сознанием. Во-вторых, с воплощением структурно-функциональных особенностей формирующегося человеческого общежития в виде первобытного поселения, вследствие чего структурными архетипами становятся понятия границы, центра, периферии. С этой точки зрения, человек первобытного общества уже существовал в определенном ценностном пространстве, граница которого совпадала с границей поселения, за которым находилось дикое пространство. Неосвоенное, неокультурное, оно не имело имени, и жителем данного пространства являлся некто, лишенный человеческих определений, другой, чужой. «Свои» маркировало мир культуры, а «чужие» - мир природы, животных, диких предков человека и богов. Первоначально боги и звери смешивались, порождая образы полужверя-полубога.

Мир «своих» характеризовался как профанное, а мир «чужих» как сакральное, по отношению к которому существовали чувства страха и почтения и действовали табу. Р.Кайуа считает, что «мир сакрального – это область опасного или запретного; индивид не может приблизиться к ней, не приведя в движение неподвластных ему сил, перед которыми он чувствует себя слабым и безоружным. Вместе с тем без их помощи любое его предприятие обречено на провал. В них источник всякого успеха, всякой мощи, всякой удачи» [3, 156]. При воинских инициациях у многих народов совершалось превращение молодого воина в зверя. М.Элиаде признает: «Все то время, что воин находился в шкуре животного, он не был человеком, а непосредственно - хищником: он не только становился жестоким непобедимым воином, охваченным *fure heroicus*, но и избавлялся от любого человеческого проявления, иными словами, он больше не чувствовал себя связанным с законами и обычаями людей» [4]. Отождествляя себя со зверем, люди преодолевали слабость и незащищенность себя и своего мира.

Граница между ценностным и диким пространством была открытой: человек мог стать зверем и наоборот. Зубец выделяет несколько смыслов «звериности»: форма становления человека, форма ухода от норм и ценностей человеческого ради его защиты или познания, сакральный акт, позволяющий соприкоснуться с внечеловеческой реальностью [2]. В этой связи хочется обратить внимание на идею К.Леви-Строса, который увидел за тотемизмом как отождествлением членами социальных групп себя с животным или растительным видом и соответствующим верованием особые коды, логические формы, с помощью которых происходил «обмен сходствами и различиями между природой и

культурой» [5, 11]. Через эти коды передавались ценностные смыслы, характеризующие отношение первобытного человека к культуре и природе. Зубец подчеркивает, что за границами ценностного пространства в разные исторические периоды оказывались разные социальные группы: в древнем обществе – рабы, в средневековом – крестьяне и т.д. Поскольку граница между культурой и природой была незащищенной, то люди всегда стремились каким-то образом ее опредметить: строили дома, крепостные стены вокруг дворцов, монастырские стены, китайцы построили Великую стену, отгородив свое государство с севера от диких племен, и т.д. С точки зрения этой линии в понимании звероподобия человека, звериность есть мир, не включаемый в человеческое, но соседствующий с ним и являющийся источником самоопределения человека.

Третья линия генетически восходит к древним тотемистическим религиозным культам, а в XX в. разрабатывается З.Фрейдом, считавшим, что звероподобие человека проявляется в ряде его неврозов, прежде всего зоофобии, благодаря возвращению «к орально-каннибальной стадии развития в онтогенезе и тотемистическому мировоззрению в филогенезе» [6, 113]. Рассматривая вопрос о соотношении тотемизма и экзогамии, Фрейд в отличие от других исследователей этой проблемы предложил обратиться к психоаналитическому опыту, поскольку считал, что «отношение ребенка к животному имеет много сходного с отношением примитивного человека к животному» [7, 149]. Исследуя фобии пятилетнего ребенка Ганса по отношению к животным, Фрейд объяснил их «комплексом Эдипа», сексуальным влечением к матери и враждебным отношением к отцу как к его конкуренту. Сам факт переноса негативных чувств ребенка с отца на животных побудил Фрейда «вставить в формулу тотемизма на место животного-тотема мужчину-отца» [7, 153] и рассматривать два важнейших табу тотемизма (не убивать тотема и не допускать инцеста) как совпадение с двумя преступлениями Эдипа (убившего своего отца и женившегося на своей матери) и психо-неврозами детей, имеющих причиной данные сексуальные желания.

В результате Фрейд выдвигает гипотезу о том, что в первобытной орде отец, не желая делить гарем своих женщин с сыновьями, изгнал их, а изгнанные братья убили и съели своего отца, положив конец патриархальной орде и начало братскому клану. Фрейд считал, что данная гипотеза хорошо объясняет основные сущностные особенности тотемизма и переход к социальной организации, с ее различными запретами нравственного и религиозного содержания. Поедая отца, сыновья укрепляли свое родство с ним, а испытывая чувство вины перед ним, отказались от

желанных женщин. Из этого Эдипова комплекса, по Фрейд, и возникает тотемизм с табу на инцест и убийство отца, а позже и брата. «Тотемическая религия, - пишет Фрейд, - произошла из сознания вины сыновей – как попытка успокоить это чувство и умилостивить оскорбленного отца “поздним послушанием”» [7, 167].

В тотемизме бог был животным-тотемом. В древних цивилизациях возникают персональные боги, выступающие в животной-человеческой форме. Э.Канетти сообщает, что древнеегипетские боги, например, «богиня Шехмет – женщина с головой львицы, Анубис – мужчина с головой шакала. Тот – мужчина с головой ибиса. У богини Хатор – голова коровы, у Гора – голова сокола» [8, 490]. Двойные человеческие создания были распространены и в древнегреческой мифологии: Сфинкс (полуженщина-полульвица), Минотавр (полубык-получеловек) и т.д. К.Юнг, ссылаясь на видения Иезекииля и Иова, описываемые в Ветхом Завете, считает, что в Яхве гораздо больше животного, чем человеческого [9, 209-212].

В результате уже в античной философии Аристотелем разрабатывается идея подобия человека прототипам живой природы (растениям и животным), в форме наличия у человека кроме разумной души вегетативной души растения и чувственной души животного. Аристотель выделяет тип скотских людей, которых телесная и чувственная распушенность превращает в животного, и тип звероподобных людей, имеющих звероподобный склад души. Ссылаясь на рассказы и легенды, он описывает примеры звероподобного поведения (каннибализм дикарей, за жаривание врагов тираном Фаларидом и т.д. [10, 201]) и называет такие его причины как испорченность человеческой природы в силу помешательства, дурных привычек, связанных с насилием в детском возрасте, спартанского воспитания. Продолжая эту философскую традицию, М.Аврелий в классификации характеров человека выделял скотские и зверские и советовал с помощью разума отречься от аффектов, всего темного в душе, непроявленного разумом [11, 63].

В средневековой философии эпистема «человек-животное» была встроена в христианское учение о грехопадении и его последствиях для человека. Комментируя идею Библии о том, что при изгнании Адама и Евы из рая Бог одел их в «кожаные ризы», богослов Д.В.Новиков пишет: «Здесь речь идет именно об облачении человеческой природы в телесность, смертность и страстность, которые сближают человека с одетыми в шкуру бессловесными животными» [12, 100]. Св.Григорий Палама уподобил человека животному, ибо он испытывает боль, страдание и

влечение к чувственным наслаждениям, а св. Григорий Нисский отождествлял человека с животным, которое вращает жернова мельницы по кругу: «голод – насыщение, сон – бодрствование, скудость – изобилие». Действительно, из семи основных грехов человека, выделяемых Библией, чревоугодие, гнев как аффект и блуд являются у человека общими с животными. Св. Блаженный Диадок подчеркивал, что у человека, как и у животного, «телесное чувство стало главенствовать» [12, 101, 102]. В связи с этим библейская стратегия спасения включает освобождение человека от положения «раб греха» [Иоанн. 8 : 31-36].

В философии Возрождения эта библейская идея получает светскую трактовку. Так, Пико делла Мирандола, усматривая, подобно Платону и Аристотелю, сущность человека в душе, утверждает, что, если увидишь «ослепленного пустыми миражами фантазии, охваченного соблазнами раба чувств, ты увидишь не человека, а животное» [13, 222]. Напоминая выражение халдеев, что «человек – животное многообразной и изменчивой природы», философ считает достоинством человека жить так, чтобы не сказали, что «мы уподобились лишенным разума животным» [13, 222]. В новую стратегию спасения в эпоху Возрождения входит преодоление невежества через культуру и образование, избавление от пороков, обуздание бесстыдного разума философией и наукой. Э. Роттердамский обращает внимание на то, что человек состоит из разных частей (тела, души и духа), которые только в единстве обеспечивают его достоинство: «Если бы не было тебе дано тело, ты был бы божеством, если бы не был в тебя вложен ум (mens), ты был бы скотом» [14, 239]. Подтверждение этих идей он ищет в Библии и философии Платона, заключая свои рассуждения выводом: «Следовательно, дух делает нас богами, плоть – скотиной» [14, 249].

В философских учениях XVII-XVIII вв. антропологическая эпистема «человек-животное» анализируется через сравнение существенных морфологических и функциональных признаков человека и животного.

Т. Гоббс, считая человеческую природу животной, утверждает, что «человек, способный предвидеть ожидающий его в будущем голод, является более хищным и жестоким зверем, чем волки, медведи и змеи, которые становятся хищными лишь в моменты голода и жестокими лишь тогда, когда их раздражают» [15, 234], а когда человек хочет защитить себя, он прибегает «к звериной хищности» [16, 279]. Вместе с тем Гоббс различает естественного человека периода дикости и цивилизованного человека по тому критерию, что образ жизни первого организуется инстинктами, а второго – общественным договором, конституированным

в политических документах, системе права и монархической форме правления. Поэтому в цивилизованном человеке животнo-звериное начало присутствует в скрытой форме и при надлежащем контроле со стороны государства во вне не проявляется. Ж.-Ж.Руссо, сравнивает дикаря, мало чем отличающегося от животного, и цивилизованного человека не в пользу последнего по степени развитости органов чувств, функциям психики, сложности языка, потребностям.

В 1784 г. И.Гете открыл существование у человека межчелюстной кости как самостоятельного образования, отсутствие которой считалось анатомическим свойством, отличающим человека от обезьян, и тем самым было обнаружено морфологическое сходство человека и животного (обезьяны). Приверженность классической эпистеме соотношения слов и вещей особенно ярко выражена в работах Ж.О.Ламетри, где он, опираясь на различные открытия биологических наук, сравнивает морфологические свойства человека и животных, их язык и психику через принципы тождества и различия. Он фиксирует, что «сравнительная анатомия показывает... что человек и животное имеют одинаковые части тела, выполняющие одинаковые функции» [17, 383-384]. Им признается наличие у животных и человека внешних чувств, аффектов, волевых установок и показывается, что и человеку, и животному присуще предметное содержание их ощущений и восприятий. Вместе с тем Ламетри подчеркивает, что у животных и человека имеется различие строения мозга и специфические особенности психики, языка и поведения.

Если большинство философов XVII-XVIII вв. считали биологию человека родственной биологии животных и характеризовали ее позитивно, то маркиз де Сад, наоборот, показывает разрушительность, деструктивность человеческой биологии, что обнаружило социальную опасность идентификации человека с животным. Сад изобразил либертенов, сексуальных маньяков XVIII в., как тех, кто в своем поведении и образе мыслей является сверхчеловеком, обладающим санкцией на любые преступления. Но в действительности сверхчеловек Сада мало чем отличается от животных. Его поведение направляется инстинктами, его эмоции имеют исключительно агрессивный характер, ему недоступны духовные переживания, он не уважает людей и саму жизнь, в людях видит лишь объекты своих бесчеловечных сексуальных экспериментов и готов на любое преступление ради удовлетворения своей похоти.

«В его книгах, - пишет о Саде С. де Бовуар, - чувственная радость никогда не бывает связана с самозабвением, духовным порывом. Герои Сада ни на минуту не теряют своей животной сущности и одновременно

рассудочности. Желание и наслаждение создают кризис, который разрешается чисто телесным взрывом» [18, 146]. Философия Сада, по сути дела, представляет приговор натуралистическому и механистическому пониманию человека в философии Нового времени. Казалось, что отныне идентификация человека с животным должна быть похоронена в границах классической эпистемы. Но этого не произошло, и в неклассической философии XIX в. появляются учения о человеке-животном, принадлежащие Шопенгауэру и Ницше, в литературе – романы Ф.М. Достоевского, а в неклассической философии XX в. – учения З.Фрейда, К.Лоренца. Но все они разрабатывались уже в рамках современной эпистемы XIX-XX вв.

Изменение отношения к эпистеме «человек-животное» происходит в неклассической философии XIX-XX вв. где, по словам М.Бубера, «произошла антропологическая редукция - редукция бытия (Sein) к человеческому бытию (Dasein)» [19, 183]. Бубер стремится оценить учение Фейербаха объективно: с одной стороны, он указывает на его слабости – у Фейербаха человек является беспроблемным, с другой, признает то, что «Фейербах... положил начало тому открытию “Ты”, которое называют “коперниканским свершением современной мысли”» [19, 184]. Добавим, что с Фейербаха начинается реабилитация антропологической эпистемы «человек-животное».

Это не означает, что сам он использовал данную антропологическую эпистему. Более того, в своем произведении «Основные положения философии будущего», где он закладывает основные идеи философской антропологии, Фейербах доказывал, что *«человек отличается от животного вовсе не только одним мышлением. Скорее все его существо отлично от животного»* [20, 200]. Тем не менее его понимание человека не выходит за рамки эпистемы «человек-животное»: у него человек является «куском природы», а сущностью человека - его тело; достоинством человека служит не столько разум, сколько чувственность; отношения Я и Ты понимаются им как природно-биологические, половые отношения между мужчиной и женщиной; стремление человека к счастью выводится из природной детерминации («человек вместе со своим стремлением к счастью является существом природы» [21, 599]); утверждает, что «половое отношение можно прямо характеризовать как основное нравственное отношение, как основу морали» [21, 618].

Да и сам Фейербах проговаривается: «Разве у человека не все общее с животными? Разница только та, что то, что он имеет с ними общего, в нем очеловечивается, облагораживается, одухотворяется, но, увы,

часто также искажается и ухудшается» [21, 617]. Но, во-первых, если это общее у человека с животными «искажается и ухудшается», то он еще более животное, чем животное. Во-вторых, если человеческое в человеке выводится из биологии его тела, то никакого облагораживания человека не происходит. Фейербах не понимает, что его рассмотрение человека как природного чувственного существа выражает, по сути дела, приверженность к эпистеме «человек-животное».

Фуко увидел в философии Ницше попытку искоренения антропологии: «Через филологическую критику, через биологизм особого рода Ницше достиг той точки, где человек и бог сопринадлежны друг другу, где смерть бога синонимична исчезновению человека и где грядущее пришествие сверхчеловека означает прежде всего неминуемость смерти человека» [22, 363]. В работе «Так говорил Заратустра» Ф.Ницше рассказывает об утреннем сне Заратустры, который стоял «по ту сторону мира, держал весы и *взвешивал* мир» [23, 134]. На одну чашу весов он положил три тяжелых вопроса: «По какому мосту идет к будущему настоящее? Какое принуждение принуждает высокое склоняться к низкому? И что велит высшему – еще расти вверх?» [23, 135]. На другую чашу весов он положил три тяжелых ответа: «*Сладострастие, властолюбие, себялюбие*» [23, 135]. В результате весы пришли в равновесие. Эти три вопроса задает Ницше во всех своих работах и дает на них два варианта ответа: с точки зрения «маленьких», «лишних» людей и с точки зрения сверхчеловека.

Ницше признает, что современные люди вызывают у него отвращение, что связано с их родовыми качествами, главным из которых он считает их животность, принадлежность к царству зверей. Человек у него является «самым жестоким из всех животных» [23, 158], который соединил в себе качества червя, обезьяны, паука с качествами хищников, поедających себе подобных. Эти люди не могут существовать вне толпы, они не благородны. Особенно опасны «маленькие люди», которые как «проворные обезьяны... лезут друг на друга и потому срываются в грязь и в пропасть. ...Они проглатывают друг друга и никогда не могут переварить себя. ...Богатства приобретают они и делаются от этого беднее. Власти хотят они, и прежде всего рычага власти, много денег, - эти немощные!» [23, 36].

Другие отличаются коровьим терпением, они смиренно внимают разным кумирам, «пережевывают» старые истины. Люди ищут «побольше *устойчивости*» в виде государства или Бога, ими играют волны жизни, они обладают маленькими земными желаниями и маленьким разу-

мом, который сообщает им «жалкое довольство собой», они боятся ответственности и всегда ищут виноватых, они страшатся всего, в том числе того животного, которое прячут в себе самом и которое Заратустра называет «внутренней скотиной». Такова человеческая природа, и Ницше считает ее опасной для будущего человечества.

Для того, чтобы выжить, люди окружают себя искусственными мирами: государством, церковью, религией, моралью, наукой, поэзией, философией. Ницше последовательно разоблачает ложь этих миров, сбрасывая с них флер безопасности, святости, любви, красоты, мудрости. Христианскую религию он критикует, прежде всего, за то, что «в боге ... провозглашена вражда жизни, природе, воле к жизни! Бог – формула клеветы на «посюсторонность», формула лжи о потусторонности!». Кроме того, он считает, что религия поддерживает только такие духовные ценности, которые делают человека слабым, беспомощным, нуждающимся в защите Бога, лишенным земных чувств радости и счастья: «Христианское – это и ненависть к духу: к гордости, мужеству, свободе, libertinage духа; ненависть к *чувствам*, к чувственным радостям, к радостям вообще – тоже христианское» [24, 36]. Вывернув наизнанку истины спиритуалистического понимания человека, Ницше показывает, что человек есть животное, которое хочет казаться духовным человеком, облачая себя и свою жизнь в ложные одежды духовной культуры. Позитивным в человеке Ницше считает лишь то, что он есть «канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, - канат над пропастью» [23, 9].

Объявив, что люди убили Бога, Ницше-Заратустра провозглашает свою последнюю волю: «*Умерли все боги; теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек*» [23, 57]. Но и сверхчеловек, каким его описал Ницше, тоже является животным, только сильным животным. Сущность сверхчеловека телесна («Я - тело, только тело, и ничто больше, а душа есть только слово для чего-то в теле» [23, 24]), он обладает избытком инстинктов пользы, эгоизма, власти, склонен к насилию, агрессии, вражде к ближнему.

Ницше ответил на все три вопроса, которые сам задал. Настоящее пойдет по мосту будущего к стадным массам, повинующимся сверхчеловеку. Высокое принуждается относиться к низкому с помощью культуры, основанной на христианской религии. Высшему велит расти вверх воля к власти. Проанализировав эти идеи, Н.А.Бердяев утверждал, что у Ницше происходит «переход гуманизма в антигуманизм в форме идеи сверхчеловека» [25, 121].

А.Шопенгауэр, признавая родовую сущность человека, сводит ее к

половому инстинкту и считает тот некой «мыслью рода», через которую мировая воля, объективирующаяся в роде, обеспечивает путем воспроизводства людей жизнь человеческого общества. Натуралистическое понимание половой любви между мужчиной и женщиной приводит Шопенгауэра к идее уподобления сексуальной жизни людей и животных. Заботливость мужчины в выборе женщины для удовлетворения своей половой потребности он уподобляет заботливости насекомого, которое «разыскивает определенный цветок, или плод, или навоз, или мясо, или, как ихневмоны, личинку чужого насекомого для того, чтобы именно туда и только туда положить свои яйца, для достижения этой цели не щадя трудов и пренебрегая опасностями» [26, 377]. отождествление жизни человека с жизнью насекомых, частые примеры из энтомологии позволяют сделать вывод, что Шопенгауэр обращался не к образу «человек-зверь», а к образу «человек-насекомое», как это позже сделает Достоевский, для подчеркивания их общего животного свойства сладострастия. Лишая сексуальность ореола чувственного наслаждения или духовного переживания, Шопенгауэр превращает ее в родовую физическую потребность для выживания человеческого рода.

Если у Ницше и Шопенгауэра слово «человек-животное» еще обозначало идею человека, то у К.Маркса и Ф.Энгельса речь шла уже о человеке, живущем в капиталистическом обществе XIX в., где бесчеловечные социальные условия существования в материальном производстве и быту превращали его в животное. Ф.Энгельс, опираясь на отчеты фабричных инспекций, описывает жизнь рабочих в Англии XIX в. как мало чем отличающуюся от жизни животных, так что только в социальном протесте против предпринимателей они становились людьми, защищающими свое человеческое достоинство. «Как будто они (рабочие. – И.С.) неразумные животные, - пишет Ф.Энгельс, - к ним применяют только одно воспитательное средство – кнут, грубую, не убеждающую, а устрашающую силу. Неудивительно поэтому, что рабочие, с которыми обращаются, как с животными, либо на самом деле уподобляются животным, либо черпают сознание и чувство своего человеческого достоинства только в самой пламенной ненависти, в неугасимом внутреннем возмущении против власть имущей буржуазии. Они остаются людьми, лишь пока они исполнены гнева против господствующего класса; они становятся животными, когда безропотно подставляют шею под ярмо и пытаются только сделать более сносной свою подъяремную жизнь, не думая о том, чтобы от этого ярма избавиться» [27, 347-348]. Тем самым антропологическая эпистема «человек-животное» у создателей филосо-

фии марксизма обозначает уже реальных человеческих индивидов в их историческом существовании, из анализа которого они выводят идеи необходимости классовой борьбы, коммунистической революции и создания коммунистического общества.

Образ «человек-животное» распространен не только в философии, но и в фольклоре, и в художественной литературе. В русских сказках, если воспользоваться термином А.Ф.Лосева, ярко выражена «оборотническая логика» превращения людей в животных и наоборот. В отличие от архаической сказки, где герои не меняются, в волшебной сказке происходит процесс оборачивания героев. В сказке «Аленький цветочек» чудовище превращается в прекрасного юношу, в «Лягушке-царевне» лягушка – в прекрасную девушку, а та – в лягушку, в сказке «Про сестрицу Аленушку и братца Иванушку» ребенок – в козленка, в сказке «Похищенная невеста» - невеста в лошадь, дерево и птицу и т.д. В.В.Николин обосновывает идею, что в сказках находят отражение различные ритуалы древних общин: «поклонение местным идолам, предкам, культ природы» [28, 131] и богов, возрастные инициации и т.д.

В художественной литературе XIX-XX вв. рассматривается проявление животности у героев, когда животные страсти героев трансцендируют вовне, разрушая жизнь их самих и других, и вместе с тем в этом процессе разрушается их душа, в которой начинают доминировать бессознательные сексуальные и танатальные влечения, связанные с инстинктами.

У Достоевского эпистема «человек-животное» выступает в двух ипостасях – «человек-зверь» и «человек-насекомое». Он признает, что «во всяком человеке, конечно, таится «зверь, зверь гневливости, зверь сладострастной распальемости от криков истязуемой жертвы, зверь безудержу, спущенного с цепи, зверь нажитых в разврате болезней» [29, 303]. Но как художника его этот тип человека привлекает мало, ибо ему присущи черты садизма и некрофилии, его «сумрачной» душе недоступно страдание, и для него невозможно преодоление своей звериной природы.

айболее ярко этот образ воплощен Достоевским в художественном образе Парфена Рогожина, с его дикой любовью-ненавистью к Настасье Филипповне, у которого воспаленная страсть к женщине соединяется с жаждой обладания ею. Увозя Настасью Филипповну «гулять», он кричит как зверь, завладевший своей добычей: «Не подходи! ...Мое! Все мое!» Но признавая наличие у людей, подобных Рогожину, танатальных врожденных влечений, Достоевский в отличие от Фрейда считает, что

крайняя степень их выражения связана со слабой затронутостью культурой и чувством вседозволенной свободы в силу владения богатством, что позволяет не считаться с социальными нормами жизни. Но вместе с тем образы «человека-зверя» широко представлены в романах Достоевского в виде исторических хроник, например, как описание Иваном Карамазовым фактов зверств турок над армянами, помещиков – над слугами, родителей – над детьми.

Достоевского гораздо больше привлекают характеры людей, в которых жестокость, склонность к насилию борются со стремлением спастись от своих дурных страстей, раскаяться, обрести человечность. Таковы братья Карамазовы – Иван и Дмитрий, готовые в душе переступить христианскую заповедь «не убий», страстная любовь которых к женщине граничит с ненавистью и предательством. Такова «ночная душа» Настасья Филипповна, в характере которой доминирует страсть к разрушению как своей жизни, так и жизни других людей. Такова Грушенька, «женщина-зверь», «тигр», «царица всех infernalis» (от лат. *infernalis* – страстная демоническая женщина), с ее необузданностью, слепой ревностью, садистским стремлением помучать любящего ее человека. Много жестокости и злобы и в Катерине Ивановне, и в Лизе, жизнь которых представляет цепь страданий. Достоевский, по сути дела, развенчивает культ человекобога, созданный Л.Фейербахом, утверждая, что «если дьявол не существует и, стало быть, создал его человек, то создал он его по своему образу и подобию» [29, 299].

Более распространенным у Достоевского является тип «человека-насекомого». В.В.Вересаев обратил внимание на то, что «высших животных почти нет вокруг героев Достоевского. Зато в невероятном количестве встают перед нами всякого рода низшие животные, гады и пресмыкающиеся, наиболее дисгармоничные, наибольший ужас и отвращение вселяющие человеку. Тарантулы, скорпионы, фаланги и пауки без числа. Они непрерывно сняты и представляются чуть ли не всем героям Достоевского без исключения. ...эти уроды животной жизни ползут в душу человеческую, чтоб оттолкнуть и отъединить ее от мира, в котором свет и жизнь» [30, 7].

Метафора насекомого проходит, например, через весь роман «Братья Карамазовы». Стихотворение Шиллера о том, что природа дала каждому из творений что-то специфическое, например, «насекомым - сладострастие», приобретает у Достоевского метафизический смысл глубочайшего падения человека в бездну сексуальной распущенности. Дмитрий Карамазов идентифицирует себя то с клопом, рассказывая, как из-

девался над безответной дочкой чиновника, то с фалангой, когда вспоминает об отказе в денежной помощи Катерине Ивановне, а свою жизнь оценивает как поле, «загаженное мухами, то есть всякой низостью». Иван Карамазов признает, что не верит в мировую гармонию и бога и называет себя клопом. Федор Карамазов уверяет, что любит давить тараканов и своего сына Митьку раздавит как таракана. Себя он отождествляет с пауком и поучает своих сыновей, как надо «браться» за женщин и заманивать их в свои сети. Смердяков рассуждает об убийстве человека как о прихлопывании мухи, а в быту испытывает фобии, связанные с насекомыми.

Свидригайлов («Преступление и наказание»), любящему соблазнять девочек, ад представляется темной баней, в которой живут пауки, а Ставрогину («Бесы»), наоборот, таким представляется вечное будущее. Ипполиту Терентьеву («Идиот»), умирающему от чахотки, в одном из снов вспоминается картина, изображающая снятого с креста Иисуса Христа, глядя на которого победившая лучшего из людей природа представляется ему то наглой и бессмысленно-вечной силой, то неким огромным неумолимым и ночным зверем, то огромным и отвратительным тарантулом, так что просыпается он с одной мыслью: «Нельзя оставаться в жизни, которая принимает такие странные обижаящие меня формы. ... Я не в силах подчиниться темной силе, принимающей вид тарантула» [31, 467]. Ставрогин пишет в своем предсмертном письме: «Я знаю, что мне надо бы убить себя, смести себя с земли, как подлое насекомое». Тем самым человек редуцируется к низшим животным, что почти дословно повторяет слова Ницше о человеке. Как и Ницше, Достоевский развенчивает человека, показывая, что в его душе много ничтожества, злобы, ненависти к жизни. Жить с такой душой тяжело и страшно, и поэтому в романах Достоевского многие герои кончают жизнь самоубийством или тюрьмой.

Но хотя большинство героев Достоевского заражены антропофагией (греч. *phbgos* – пожиратель), вирусами ненависти, садизма, жестокости, которые поражают их самих и окружающих их людей, писатель объясняет ее не животностью человеческой природы, а бездуховностью, безрелигиозностью, которые выявляют в каждом человеке звериное и паучье начало. Кредо «все дозволено», высказанное Иваном Карамазовым, становится символом нигилизма, атеизма, правового беззакония и нравственной распущенности. «Не убий», утверждает Достоевский в своих романах, где так много преступлений, не потому, что тебе грозит правовая расплата за преступление, а потому, что ты тем самым пре-

дашь образ и подобие Бога в себе, лишишься религиозной духовности, которая только и отличает человека от животного. XX в. является атеистическим, но тем не менее и в нем человек не может жить без ценностных абсолютов, хотя они представляются людям в различных формах.

Если просветители XVIII в. (Ж.-Ж.Руссо, Ж.Ламетри и другие) создали позитивный образ «естественного человека», романтизируя человека-дикаря, живущего вне культуры, то уже де Сад показал, что в революциях, когда «все дозволено», обесценивается жизнь человека и обнаруживаются страшные проявления человеческой жестокости. Кант противопоставил этому выводу идею априорной доброй воли и априорного всеобщего нравственного закона, который живет в душе человека и ведет его по пути нравственного совершенствования, но не объяснил, откуда взялся этот закон, что возвращает нас к идее «естественного человека» (человек от природы добр). Достоевский разрушает все утопические представления о совершенном человеке, о человекобоге, обосновав идею о том, что человеку присуща двойственность природно-эмпирического и трансцендентного, в силу чего в повседневной жизни человек постоянно осуществляет насилие по отношению к другим и что в его способностях к насилию инстинкты, бессознательные деструктивные влечения соединяются с социальным и психологическим климатом в обществе. Философ прорвал замкнутый логический круг (больное общество → больной человек → больное общество¹), показав, что в любом обществе, даже больном, человек способен преодолеть свою тягу к жестокости и насилию, если он будет руководствоваться гуманистическим ценностным Абсолютом и общечеловеческими ценностями.

Образы человека-животного изображались и в других художественных произведениях, например, в романах Э.Золя «Жерминаль», где шахтерские семьи влачат жалкое животное существование, и «Человек-зверь», где мышлением и поведением героя Ж.Лантье движут звериные волчи инстинкты.

В произведениях Л.Н.Толстого содержатся две основные идеи о природе человека. Одной является идея единства человека и природы. Толстой любит в зверях силу жизни и свободу. Неслучайно в его романах часто присутствуют высшие животные (собаки, лошади), отношения которых с человеком имеют характер понимающего, любовного общения. Другой является идея о том, что «глубокая пропасть отделяет... душу зверя от души человека... Та самая форма силы жизни, которая в

¹ *Используется терминология Э.Фромма.*

звере законна, прекрасна и ведет к усилению жизни, - в человеке становится неизменной, отвратительной и, как гнилостное бродило, разрушает и умерщвляет жизнь» [32, 99].

Эту идею он сюжетно разрабатывает в «Крейцеровой сонате», где признает, что, хотя перед человечеством стоит «идеал не кроликов или свиней, чтобы расплодиться как можно больше, и не обезьян или парижан, чтобы как можно утонченнее пользоваться удовольствиями половой страсти, а идеал, достигаемый воздержанием и чистотою» [33, 121], люди, как правило, не стремятся реализовать этот идеал и ведут себя в сексуальных и даже семейных отношениях как животные. Эту мысль он конкретизирует на примере исповеди убийцы своей жены Позднышева, описывая жизнь семьи, где супруги ведут себя то как чувственно-сладо-страстные, то как агрессивные по отношению друг к другу животные, так что убийство является финалом психологии блуда, весьма распространенной в обществе.

Чувства общения с животными, доходящие до идентификации с ними, испытывают многие любимые герои Толстого. Чувства его героя Дмитрия Оленина («Казачья»), который лежит в лесу, в логовище оленя и над которым роятся комары, описывается Толстым следующим образом: «Сюда, сюда, ребята! Вот кого можно есть!» - жужжат они (комары. – И.С.) и облепляют его. И ему ясно стало, что он нисколько не русский дворянин, член московского общества, а просто такой же комар или такой же фазан или олень, как и те, которые живут теперь вокруг него» [34, 80-81].

Особенно любовно Толстой изображает лошадей и собак. В.В.Вересаев даже считает, что у Толстого животных отделяет от человека только механическая причина – такое устройство их рта, которое мешает им говорить. Описывая мысли Вронского во время скачки на лошади Фру-Фру, Толстой подчеркивает, что они думают одинаково: «В то самое мгновение, как Вронский подумал о том, что надо теперь обходить Махотина, сама Фру-Фру, *поняв уже то, что он подумал*, без всякого поощрения значительно надала и стала приближаться к Махотину с самой выгодной стороны, со стороны веревки» [32, 61]. В «Холстомере» жизнь лошади описывается то как ее монолог о счастье, радостях и страданиях ее жизни, отношении к ее различным хозяевам, то как ее диалог с другими лошадьми. Толстой показывает, что если лошадь относилась к своим хозяевам по-родственному (как к Ты), жалела и понимала их, то они относились к ней как к Оно, обладали ею и использовали ее в своих интересах: секли, плохо кормили, заставляли много работать, не лечили и,

когда она стала старой и больной, умертвили. Люди выглядят у Толстого как самые страшные звери.

Бубер не боится понимания отношения Я и Ты как отношения между человеком и животным. Наоборот, об общении человека с животным, которых он одомашнил, Бубер пишет с любовью, утверждая, что «глаза зверя наделены даром великой речи» и воспроизводя монолог кошки, которая задает человеку важнейшие антропологические вопросы о присутствии в человеческом бытии [35, 70, 71]. Выделяя существенные особенности диалога, Бубер экстраполирует их на отношения человека и животного. Так, рассматривая в числе этих особенностей ответственность, он пишет: «Собака взглянула на тебя, ты отвечаешь за ее взгляд» [36, 107].

Все особенности диалога, которые выделяет Бубер, - доверие, проникновение, сообщающееся молчание, взаимность, зов, нераздельность, присутствие, обращение, родственная близость Другого, движение навстречу друг другу, «лицом к лицу», - по сути дела, наличествуют в его примере общения в детском возрасте с конем. «Я должен сказать, - признается Бубер, - лаская это животное, я испытывал Иное, огромную инакость Другого, которая, однако, - не оставалась чужой, как близость быка или барана, а позволяла мне подойти к ней, коснуться ее. Когда же я гладил... гриву и ощущал в прикосновении моей руки живую жизнь, мне казалось, что с моей кожей граничит элемент самой жизненности, нечто, что было не я, совсем не я, совсем не привычное я, а ощутимо Другое, не просто нечто другое, а действительно само Другое; и оно все-таки допускало меня к себе, доверялось мне, просто общалось со мной как Ты и Ты» [36, 111-112]. Конь даже подавал звуковые сигналы, и ребенок «получал подтверждение своему чувству». Более того, у Бубера в данном примере Я и Ты сливается в Мы, ибо он ощущал себя с конем как одно целое.

А.Швейцер в созданной этике благоговения перед жизнью показывает, что в человеке и животных имеется одна и та же воля к жизни. Поэтому он считает, что «поистине нравственный человек только тогда, когда он повинуется внутреннему побуждению помогать любой жизни, которой он может помочь, и удерживается от того, чтобы причинить живому какой-либо вред» [37, 307]. У Швейцера, как и у Достоевского, используются образы насекомых. Но если тот говорит о них с отвращением, то Швейцер культивирует к ним любовно-бережное отношение. Он призывает своих приверженцев летней ночью, «закрывать окно и сидеть в духоте, чтобы не увидеть ни одной бабочки, упавшей с обожжен-

ными крыльями на стол», перенести червя с проезжей дороги на траву, а насекомому, упавшему в лужу, «бросить для спасения листок или соломинку» [37, 307-308].

В унисон с идеями Бубера Швейцер утверждает: «Этика есть безграничная ответственность за все, что живет» [37, 308]. Любовь, солидарность рассматриваются им как способы сущностного отношения человека к любой форме жизни. Такое антроповитальное мировоззрение смогло сформироваться лишь в условиях экологического кризиса, когда люди поставили своей техногенной деятельностью под угрозу существование самой жизни. Своеобразным ответом на это явилось возникновение экофилософии и биоэтики как гуманитарное понимание возможности спасения человека в посюсторонней жизни путем создания коэволюционного отношения к природе.

Сегодня некоторые философы пишут о новом витализированном гуманизме как форме стратегии выживания перед угрозами экологических и техногенных катастроф [38, 272]. Животность человека рассматривается как граница, предел, за рамки которого не должна выходить технизация его жизни. Но хотя в этих рассуждениях имеется рациональное зерно, не надо забывать, что не животность сделала человека человеком, она была лишь предпосылкой его перехода к социокультурному бытию.

Таким образом, эпистема «человек-животное» является в философии, фольклоре и художественной литературе весьма распространенной познавательной установкой, на основе которой создаются различные политические практики и этические системы. Вернемся к вопросу о том, выражает ли эта эпистема животность человеческой природы или характеризует открытость границы между ценностным пространством человеческого и диким пространством звериного, или при определенных обстоятельствах происходит регрессия человеческой психики к древним тотемистическим религиозным представлениям и культам.

В.Д.Губин в своей концепции трех измерений бытия человека выделяет три состояния человека как вида *Homo sapiens*: до-человек, человек и сверхчеловек. До-человека он описывает через следующие свойства: «До-человек – это индивид, в котором преимущественно развито животное начало, полный энергии, первобытной силы, человек бездуховный, наивный, слепо верующий всему, что ему говорят от имени общества и государства, человек «стада» (Ницше), сентиментальный, как ребенок, и жестокий как зверь, преданный и жадный, ни к чему не стремящийся, не обладающий какими-либо талантами и способностями и

ничуть этим не озабоченный» [39, 99]. Губин называет до-человека базовой моделью человека.

Казалось бы, это странное утверждение, но только в том случае, если его оценивать с точки зрения классической философии, создавшей образ человека разумного как исходную модель человека и критиковавшей всякие отклонения от нее. С точки же зрения неклассической философии, человек представляет пустую форму, ибо он несамодостаточен, лишен равновесия, находится вне времени и пространства, в постоянном становлении и превращении в нечто иное, в его душе постоянный раскол, а в его жизни – конфликт. Человек – это герой экзистенциализма, фрейдизма, в художественной литературе – герой романов Ф.М. Достоевского и антигерой философии Ф.Ницше.

Концепция, разработанная Губиным, объясняет, почему в философии, психологии и художественной литературе, во всей современной массовой культуре существует такая ностальгия в отношении образа «человек-животное». Эта модель характеризует человека раннего классового общества, для выживания которого необходимо были не интеллектуальные способности, а физическая сила, умение приспосабливаться к окружающей среде, жестокость во имя самосохранения. Информационное общество, в котором мы сегодня живем, предъявляет главные требования к развитию интеллекта и саморефлексии, так что современный человек, постоянно озабоченный стремлением соответствовать эпохе, с завистью вспоминает о человеке-животном, которому достаточно было быть в значительной степени природным существом. Тем более, что экофилософия, биоэтика, экология постоянно напоминают человеку о тех рисках, опасностях, катастрофах в его жизни, с которыми связан современный научный и технический разум.

Идеализация природы и природного в человеке является своеобразным отражением той «гонки» в современном мире во имя эффективности, оптимальности, научной рациональности, утилитарности, ради которых общество все время «подстегивает» человека, требуя, чтобы он постоянно стремился превзойти себя, перенапрягая свои силы. В этом марафонском беге многие сходят с дистанции (и люди, и народы), а оставшихся общество награждает титулами «высокий социальный статус», «элита», «сливки общества», «управляющие» и т.д. Научно-технический прогресс достигается ценой человеческой «одномерности», о которой писал Г.Маркузе. И как одна из форм протеста против сверхиндустриальной цивилизации появляется субкультура териантропии (зверья-человека), идентифицирующего себя со зверем в психике, поведении и обра-

зе жизни. «Вероятно, существует комплекс «одержимости зверем», - считает Н.С.Курек, - который имеет разные проявления» [6, 116] в виде копирования поведения зверя или агрессии против людей. Образ зверя в человеке широко используется в массовой культуре, подпитываясь чувством неудовлетворенности жизни людей в высокотехнологическом обществе.

3 .

3.1. « - »

Понимание человека в философии в аспекте соотношения части и целого выступает в двух мысленных образах: «человек-дробь» и целостный человек. Но только первый распространен в философии, гносеологическое объяснение чему дал Л.Фейербах. *«Действительное, - считает он, нельзя изобразить в мышлении целыми числами, но только дробями. Эта особенность нормальна, она коренится в природе мышления, сущность которого есть нечто всеобщее в отличие от действительности, сущность же действительности составляет индивидуальность»* [1, 196]. Применительно к человеку этот подход позволяет при рассмотрении человека как дроби считать ее знаменателем представление человека о себе, мысленный образ себя, а числителем – действительного человека-индивида, кем он является на самом деле.

Но, как известно, числитель может быть равен знаменателю, меньше или больше его. Результатом первого случая является целостный человек, в котором его действительное бытие и его мысленный образ совпадают друг с другом. Стратегии жизни такого человека-индивида реалистичны, его представления о своих возможностях находятся в границах возможностей его действительного бытия. Но, увы, такой человек является беспроблемным, в нем отсутствует стремление превзойти себя, стать выше своего бытия, изменить свое бытие и самого себя. Образ целостного человека, у которого числитель и знаменатель совпадают, является не очень привлекательным, и философы имели в виду нечто другое (гармонический, совершенный человек), когда писали о целостном человеке. В жизни такие индивиды не очень распространены, поскольку человек обладает способностью к трансцендированию, выходу во вне, за свои границы – объективному и субъективному. Причем, субъективное трансцендирование вообще не имеет никаких ограничений: в воображении, мечтах, фантазиях, иллюзиях, проектах, человек может представлять себя каким угодно – «тварью дрожащей», сверхчеловеком, Богом или, по крайней мере, его подобием, на что обращали внимание мыслители разных исторических эпох: представители религиозной философии, Пико делла Мирандола, Ницше, Фейербах, Достоевский и т.д.

Во втором случае мышление человека о себе самом отрывается от

его действительного бытия, воображает себя абсолютным, о котором Фейербах писал, что «абсолютное мышление, то есть изолированное, отмежеванное от чувственности мышление, не выходит за пределы *формального тождества*, за пределы *тождества мышления с самим собой*» [1, 196]. И хотя его рассуждения по этому вопросу имеют гносеологический характер, в них содержится некое антропологическое «зерно»: мысленные образы человека о себе, если их содержание не обогащено его действительным бытием, могут создавать беспочвенные фантазии или химеры, так что в одном случае возникает антропологический тип беспочвенного мечтателя, а в другом – бунтаря, революционера, религиозного фанатика.

Если числитель больше знаменателя, возникают типы человека с жизненными ориентациями, великолепно описанными в философской форме Э.Фроммом («эксплуататорская ориентация», «стяжательская ориентация», «рыночная ориентация»), а в художественной форме, например, Н.В.Гоголем в романе «Мертвые души». Люди такого типа прагматичны, приземлены, их взгляды обращены на посюстороннее бытие, эмпирическую жизнь как форму удовлетворения своих естественных потребностей, влечений к наслаждениям, удовольствиям. Прагматизм, гедонизм, вещизм представляет разные варианты такого жизненного понимания.

Философы-гуманисты всегда были противниками существования человека, которое не выводит его за рамки животности. Выход из данного логического парадокса («человек-дробь») они видели в том, чтобы сделать мышление человека о себе самым разумным, просвещенным, нравственно окрашенным, направленным не на личное благо, а на благо других индивидов и общества. Тогда человек, создавая мысленный образ самого себя, будет усиливать в нем социально-позитивные и нравственно-эмоциональные свойства (я люблю других, я милосерден к другим, я терпим, я хочу быть лучше и т.д.).

В этом случае мысленный образ о самом себе, если даже он отрывается от того, каков человек на самом деле, каково его бытие, будет служить для него позитивным ценностным ориентиром, «плодотворной ориентацией», по Фромму, изменяющей его самого и его бытие в направлении гуманистического понимания идеала человека. В истории философии в основном преобладало отрицательное отношение человека к образу «человек-дробь» и тоска по целостному человеку. В том же случае, если создавался оптимистический вариант эпистемы «человек-дробь», то возникал образ человека-эгоиста, эгоцентриста. Рассмотрим

подробнее эти разные варианты понимания «человека-доби» в философских учениях.

В философии Просвещения образ «человек-добрь» имел социальный смысл, характеризуя отношение человека и общества в период становления капитализма. Известны оценки роли этого феномена в творчестве Ж.-Ж.Руссо. Так, Ю.М.Лотман считал, что «проблема человека-доби – одна из основных в системе Просвещения – очень существенна и для его частной руссоистской подсистемы» [2, 544]. Критика Руссо человеческой раздробленности связана с его отрицанием культуры. Критикуя культуру за искусственность, рассудочность и разделение труда, создающие условия для неравенства людей, Руссо считал, что от природы человек является целостным, не испорченным разделением и профессиональной специализацией труда, а в культуре он утрачивает свою целостность, становится раздробленным, незначительной частью общества. Руссо пишет в работе «Эмиль»: «Естественный человек есть все для себя; он – нумерическая единица, абсолютная целостность, не имеющая отношения ни к чему, кроме как к себе самому и себе подобным. Человек гражданского общества есть лишь дробная часть, которая зависит от знаменателя и ценность которой находится в отношении к целому, каковым в этом случае является социальное тело» [3, 45].

С.И.Гессен комментирует эту идею Руссо следующим образом: «Из целостного, всесторонне развитого существа человек становится дробью человека – его 1/20-й или 1/40-й, в зависимости от числа различных профессий, на которые, в силу разделения труда, распался некогда единый и цельный труд первобытного человека. Став своей собственной дробью, человек перестал понимать другого человека: интересы профессии заслонили перед ним интересы человеческие» [3, 45].

В образе «человек-добрь», созданном Руссо, в духе классической эпистемы, соединились, с одной стороны, особенности рационализма XVII в., с его ошибочным пониманием, что логика представляет единственно верный способ познания, а с другой стороны, просветительского рационализма XVIII в., выведившего целостность и разумность человека из разумности природы, выражавшейся в ее целостности, закономерности, неизменности. Поэтому и у Руссо раздробленный человек рассматривается как нарушение неизменной человеческой природы благодаря своей жизни в обществе. Руссо в работе «Рассуждение о происхождении неравенства» сравнивает раздробленного общественного человека с целостным естественным человеком-дикарем, усматривая различия в их физической силе, развитости органов чувств, преобладании разума

или чувств, специфике желаний, простоте или сложности языка и т.д. Тем самым они сопоставляются через принципы тождества и различия, присущие классической эпистеме соотношения слов и вещей.

Если у Руссо речь идет о социальной раздробленности человека по видам труда и профессий, соответствующим умениям и способностям, то Л.Н.Толстой рассматривает проблему духовной раздробленности человека, которая формулируется аксиологически как вопрос: «Зачем я живу?» Поскольку опытные науки утверждают, что человек есть малая «частица бесконечного», умозрительные науки - что человек есть «часть человечества», а философия - что человек есть часть субстанции, то Толстой отвергает возможности науки и философии ответить на вопрос, что такое жизнь и для чего человек живет, поскольку они оперируют образами раздробленного человека. По его мнению, «смысл жизни нашей, единственный, разумный и радостный – в том, чтобы служить и чувствовать себя служащими делу Божию, установлению Царства Его» [4, 50]. Тем самым только религиозное служение Богу и обеспечивает, по Толстому, полноту и целостность жизни человека.

Характеризуя человека как дробь, философ считал его числителем любовь человека к другому, а знаменателем – любовь к себе. Чем больше любовь к себе (эгоизм), тем меньше дробь, а чем больше любовь человека к другому (альтруизм), тем больше дробь. В отречении от «блага животной личности» и возникающем в связи с этим «благоволении ко всем людям» Толстой усматривал подлинное благо жизни человека. «В этом непрерывающемся расширении пределов области любви, - разъясняет он, - составляющем сущность рождения духовного существа, и заключается сущность истинной жизни человека в этом мире» [4, 42]. Тем самым проводится идея о том, что целостность присуща только духовному человеку, ибо только духовность обеспечивает меру «единства частей» [5, 8].

М.Штирнер, которого называют «апостолом эгоизма», создает, как он считает, образ целостного человека. В его философии выделяются два главных положения: «Я создает мир» - основной тезис теоретической философии Штирнера, и «Я создает ценности» - основной тезис его практической философии» [6, 78].

Как метко сказал Г.Амелин, «нет ничего готового к эпистемологическому употреблению» [7], и для того, чтобы обнаружить суть любого объекта, надо рассмотреть его в бытии. Именно бытие штирнеровского Я как Единственного и выявляет мнимость его претензий быть целостным человеком, ибо бытие у него превращается в обладание и потребление

ние. Отождествление бытия и обладания начинается с индустриальной цивилизации, так что Штирнер выражает широко распространенную позицию собственника, считавшего, что сущность бытия заключается в обладании.

Действительно, Я у Штирнера потребляет все и стремится обладать всем. «Я один реален, - утверждает философ. - Итак, Я смотрю на мир, как на то, что он для меня представляет, как на Мою собственность: Я все отношу к Моему “Я”» [6, 43]. Нормы морали, истины, объекты, другие индивиды, их собственность, отношения – все превращается им в продукты обладания Единственного. «Я хочу наслаждаться миром, - пишет Штирнер о позиции Единственного, - и поэтому он должен стать моей собственностью, с этой целью я хочу его покорить. Я не хочу свободы, не хочу равенства людей: я хочу только иметь власть, *мою* власть над миром, хочу сделать его моей собственностью, т.е. пользоваться и наслаждаться» [8, 188].

Идея Штирнера «Я создает ценности» реализовалась в его этической доктрине. В отношении общезначимых ценностей позиция Единственного противоречива. С одной стороны, он готов присвоить любую ценность, а с другой, уничтожить ее, в зависимости от степени ее полезности для себя. «Я не буду, - заявляет Штирнер, - более содрогаться ни перед какой мыслью, как бы она ни была дерзновенной и «дьявольской», ибо если она угрожает *мне* стать неудобной и неудовлетворяющей меня, то в моей власти положить ей конец, но я не отшатнусь и ни перед каким деянием, хотя бы там обитал дух безбожия, безнравственности, противозаконности...» [8, 236].

Для Единственного нет ничего святого. Он не признает суверенитета других личностей и их идей, поэтому беззастенчиво присваивает чужие идеи, объявляя их своей собственностью, Он не знает границ должного и недолжного и с легкостью перешагивает их, утверждая, что для эгоиста нет никаких нравственных преград, нет греха. К числу позитивных для Единственного ценностей Штирнер относит абсолютную свободу, творчество, самобытность, неповторимость, индивидуализм и эгоизм. Для Единственного не существует ни прошлого, ни будущего, но лишь одно настоящее, в котором Я усматривает только наслаждение, что сближает позицию Штирнера с идеями этики гедонизма. На вопрос, как использовать жизнь, Штирнер отвечает: «Потребляя ее, как свечку, когда ее сжигают. Пользуясь жизнью, тем самым пользуются собой, живым, потребляя и уничтожая ее и себя. Наслаждение жизнью – вот «цель» жизни» [8, 191].

Но штирнеровский человек действует в модусе обладания не только по отношению к вещам, идеям и ценностям, но и по отношению к другим индивидам, что делает его позицию антигуманистической. Штирнер критикует принципы гуманизма, согласно которому человек является высшей ценностью как субъект свободного выбора добра и блага для других, субъект нравственного самосовершенствования. Он отрицает высокое назначение, призвание человека, ссылаясь на то, что «ни одна овца, ни одна собака не старается стать “настоящей овцой”, “настоящей собакой”»; ни для одного животного «сущность его не является в виде задачи» [8, 205].

Мир Единственного представляет собой закрытый, монадный мир, где все превращается в объекты обладания, использования, потребления Я. Иначе говоря, это мир эгоиста. Штирнер считает, что «эгоизм не имеет намерения жертвовать чем-нибудь или ограничивать себя; он просто решает: что мне нужно, то я должен иметь, и я себе это добуду» [8, 1183]. Тем самым эгоист объявляет войну всех против всех. В других эгоист усматривает свою собственность, объекты, которыми Я интересуется или не интересуется. «На каждого человека, - пишет философ, - Я смотрю как на мою собственность; в этом он не отличается для Меня от других существ... Я никого не уважаю, для Меня нет никаких «уважаемых личностей»... Я не желаю ничего признавать или уважать в Тебе, ни собственника, ни босяка, ни даже просто человека. Я желаю *Тобою пользоваться, потреблять Тебя*» [6, 60]. Даже любовь к другому человеку не делает того субъектом, он остается «лишь пищей Моей страсти», предметом удовлетворения потребностей Я. Единственный не знает никакой «заповеди любви».

Принципу гуманизма Штирнер воинственно противопоставляет принцип эгоизма: «Принцип за принцип!» Требование за требование! Я выставлю против Тебя принцип эгоизма. Я хочу быть только Я; Я презираю природу, людей и их законы, человеческое общество и его любовь, и прерываю с ним всякие отношения общего характера, даже связь на почве языка» [6, 75]. Давая общую оценку антропологии и этики Штирнера, М.А.Курчинский утверждал: «Эгоизм, служение религии эгоизма – вот сущность всего учения Штирнера. ...Для него... эгоизм был исходным и конечным пунктом, основным мотивом и конечной целью всякого человеческого существования» [6, 79, 81].

Но эгоизм, стремление к обладанию представляют не только качество отдельного человека, его индивидуальный характер, но и тип социального характера, поскольку обладание и бытие, как это убедительно

обосновал Э.Фромм, представляют два основных способа существования человека. «Быть», - утверждал он, - обозначает реальность существования того, кто или что *есть*; оно констатирует его или ее достоверность и истинность. Утверждение, что кто-то или что-то *есть*, относится к сущности лица или вещи, а не к его или ее видимости» [9, 216]. Наоборот, «при существовании по принципу обладания мое отношение к миру выражается в стремлении сделать его объектом владения и обладания, в стремлении превратить все и всех, в том числе и самого себя, в свою собственность. ... Современные потребители могут определять себя с помощью следующей формулы: *я есть то, чем я обладаю и что я потребляю*» [9, 216, 220]. отождествление бытия с обладанием свидетельствует о крайней степени отчуждения человека. Отсутствие доверия и открытости к миру и другим обеспечивает устойчивость существования такого человека только путем создания вещной опорности жизни.

Антропологическая эпистема «человек-дробь» применительно к учению Штирнера означает, что числителем ее будет являться общественный эгоизм (государственный, классовый, профессиональный и т.д.), а знаменателем личный эгоизм. Абсолютизация личного эгоизма в учении Штирнера привела его на позиции индивидуалистического анархизма. Таким образом, штирнеровский Единственный, по сути дела, представляет не целостного человека, находящегося в единении с миром и другими, а раздробленного человека, собирающего себя в механическую сумму идей, вещей, ценностей, других и заменяющего целостность себя и своего бытия конгломератом плохо состыкованных частей, присоединяемых с помощью утилитарного принципа полезности.

Нарушение целостности бытия, расщепление его на модусы бытия и обладания и абсолютизация последнего имели результатом создание Штирнером образа Homo consumens до того, как возникло западное общество потребления. Критика этого образа стала распространенной в XX в. в работах Э.Фромма, Г.Маркузе, Ж.Бодрийяра. У просветителей раздробленный человек выступает как пассивный результат воздействий со стороны общества и культуры, у Штирнера его раздробленность создается собственными активными действиями и целевыми установками Я.

К.Маркс в своем учении об отчуждении человека противопоставляет «частичного» человека капиталистического общества целостному человеку коммунистического общества, в котором, судя по его работам 40-х гг., сохраняется механизированное производство и специализация профессий. Учение Руссо о профессиональной и культурной раздроб-

ленности человека Маркс обогащает идеей его экономического отчуждения. Но представления Маркса о целостности человека отличаются противоречивостью, на что обратил внимание Р.Арон. У Маркса человек обретает целостность в материальном производстве, поскольку общественная собственность означает освобождение труда. В то же время у него человек обретает целостность вне сферы труда, в сфере свободного времени, где он может заниматься другой деятельностью, духовно развивающей его. Свободное время объявляется подлинным богатством коммунистического общества.

Констатируя эту противоречивость взглядов Маркса, Арон делает вывод: «Если сугубо человеческая деятельность не определена, то остается опасность возврата к понятию целостного человека, отличающемуся крайней неопределенностью. Нужно, чтобы общество предоставляло всем своим членам возможность проявления всех способностей. Это предложение представляет собой прекрасное определение идеала общества, но его нелегко претворить в конкретную и ясную программу. Вместе с тем затруднительно объяснять исключительно частной собственностью на средства производства тот факт, что люди не реализуют все свои склонности» [10, 183-184].

В философских учениях XIX-XX вв. о «человеке-дробе» обнаруживаются черты охарактеризованной Фуко эпистемы XIX-XX вв. Здесь речь идет не о сущности человека, а о человеке-индивиде в истории. У Маркса он выступает как живой организм с его биосоциальными потребностями и как агент материального производства в различных исторических способах материального производства. У М.Штирнера - как человек, познающий сам себя языком собственника, для которого бытие сводится к обладанию, у К.Юнга - как человек, создающий идеальные проекции, отгораживающие его от общества и культуры. По сути дела эту идею Юнга можно принять в качестве объяснения того, каким образом Штирнер превращает эмпирического человека-индивида в Единственного.

Раздробленный человек рассматривается Юнгом психологически как результат создания им своих различных идеальных проекций. Среди архетипов, которые оказывают наиболее частое влияние, он выделял «тьень». Этот архетип характеризует психически раздробленного человека, у которого негативные свойства «имеют эмоциональную природу, обладают частичной автономией и, соответственно, качеством навязчивости или, лучше сказать, одержимости. ...оказывают чрезвычайно упорное сопротивление моральному контролю и оказываются почти недоступными для воздействия» [11, 156]. Эти негативные черты представ-

ляют проекцию человека, кажущуюся для Я другим человеком. «Результат проекции, - считает Юнг, - изоляция субъекта от его окружения, поскольку вместо подлинной связи со средой отныне существует лишь иллюзорная связь. Проекция заменяют реальный мир репродукцией собственного неизвестного лица субъекта. ... Чем больше проекций втискивается между субъектом и окружением, тем труднее это видеть сквозь собственные иллюзии, что же в действительности происходит» [11, 157]. По сути дела здесь идет речь о понимании человека как дроби, где числителем является действительный человек, а знаменателем - проекции человеческого Я. Чем больше проекций создает человек-индивид, тем более раздробленным он становится.

Дальнейшее развитие образа «человек-дробь» происходит в работах Э.Фромма, исследующего феномены человеческой агрессивности – садизм, мазохизм, некрофилия, которые рассматриваются им как типы социального характера раздробленного человека, у которого, по сути дела, разрушена целостность трех составляющих его психической природы – инстинкта, чувств и разума.

Деструктивность человека, которую философ называет злокачественной, выражается в двух видах характера: садистском и некрофильском. В отличие от Фрейда, который рассматривал садизм как смесь Эроса и Танатоса экстравертной направленности, Фромм считает, что сущность садизма составляет «страсть или жажда власти, абсолютной и неограниченной власти над живым существом, будь то животное, ребенок, мужчина или женщина» [12, 251]. Садист относится к живым существам как к вещам и объектам обладания, поэтому они необходимы ему в его жизни. Фромм называет садизм «религией духовных уродов», поскольку садист выбирает для насилия слабых людей, которых христианская религия стремится утешить и окружить любовью.

Садизм понимается Фроммом как извращенная форма необходимости в Другом. Он подчеркивает его связь с мазохизмом (страстью индивида испытывать наслаждение от причинения ему боли и страдания) и их общий «корень»: «ощущение экзистенциальной и витальной импотенции» [12, 254]. Страсти садизма и мазохизма укореняются, по Фромму, в таких социально-исторических типах характера как накопительский (признается только одно - хозяйское - отношение к миру), эксплуататорский (люди этого характера стремятся отобрать блага у других силой или обманом), бюрократический (индивид рассматривает других как вещи), рецептивный (развивается стремление к подчинению). Общим для всех этих типов характера является ориентация «иметь», обладать.

Некрофильский характер определяется Фроммом как *«страстное влечение ко всему мертвому, больному, гнилоственному, разлагающемуся; одновременно это страстное желание превратить все живое в неживое, страсть к разрушению ради разрушения; а также исключительный интерес ко всему чисто механическому (небиологическому). Плюс к тому это страсть к насильственному разрыву естественных биологических связей»* [12, 285]. Этот характер проявляется в некрофильских сновидениях, действиях вандализма, ориентации «иметь», механистическом мировоззрении, обожествлении техники, языке с преобладанием слов с экспрессивно-негативным смыслом, враждебном стиле общения с другими и т.д. Общим у представителей садистско-мазохистского и некрофильского характера является отсутствие в последнем гармонии, равновесия между биофильскими и некрофильскими наклонностями, а в самой их жизни – отсутствие в сфере профессиональной занятости и в семье атмосферы радости, счастья, любви, творчества. Фромм исследует укорененность этих характеров в истории, в частности, на примере руководителей фашистского рейха.

Г.Плеснер рассматривал человека как дробь феноменологически, пытаясь выяснить что это, а не как называется. По его мнению, человек находится как бы «по одну и другую сторону дроби, как душа и тело и как психофизическое единство этих сфер» [13, 147]. Как живое существо человек имеет тело, связывающее его с внешним миром, но себе самому он дан «в качестве внутреннего мира» души и духа. В отличие от животного, которое является центричным, находится в центре окружающего его мира, человек вечно пребывает в поисках своего места в мире, являясь объективно и субъективно эксцентричным существом. Сама эксцентричность выступает мерой человеческого в человеке. Чем меньше центричность человека, связанная с его телом, тем больше значимость его Я и наоборот. Двойственность человека, который живет телом и тем, что в теле (душа и дух), и составляет, по Плеснеру, сущность человека. Нарушение единства души и тела приводит к психическим и телесным болезням человека.

Н.А.Бердяев, наоборот, критиковал понимание человека как дроби, «Личность совсем не есть часть природы и общества, - писал он в своей работе «Проблема человека», - и не может быть мыслима как часть в отношении к какому-либо целому. ...личность совсем не есть часть общества. Наоборот, общество есть часть личности, лишь социальная ее сторона. Личность не есть также часть мира, космоса, наоборот, космос есть часть личности. ...Человек есть микрокосмос. Личность есть це-

лое, она не может быть частью. Это основное определение личности [14, 89]. Эта же идея проводится философом в работе «Смысл творчества»: «Вселенная может входить в человека, им ассимилироваться, им познаваться и постигаться потому только, что в человеке есть весь состав вселенной, все ее силы и качества, что человек – не дробная часть вселенной, а цельная малая вселенная» [15, 29]. Бердяев видел парадоксальность человека в том, что человек как «дробная часть природы ... осмелилась восстать против природы и предъявить свои права на иное происхождение и иное назначение [15, 31].

Если Бердяев рассуждает о целостном человеке как о должном, то И.А.Ильин – о расколотом, расщепленном, т.е. нецелостном (нецельном) как о сущем. Проблему кризиса современной культуры Ильин рассматривает антропологически, понимая его как «кризис нецельного духа, расколотого, расщепленного человека» [16, 316]. Внутреннюю расколотоность человека философ квалифицирует как болезнь духа и подчеркивает, что мыслители XVIII-XIX вв., хотя и имели мужество признать душевно-духовный раскол человека (Фауст у Гете, сверхчеловек у Ницше), тем не менее выдавали его «за некое высшее достижение, за признак сверхчеловека и новой эпохи» [16, 313].

С точки зрения Ильина, внутренне расколотый человек является несчастным, ибо он обречен на вечную погоню за новыми удовольствиями, испытывая постоянное разочарование и скуку. В познании он занимает позицию релятивизма и агностицизма, демонстрируя «малокровие» своего познания и не имея ни истины, ни убеждения. В морали он придерживается позиции утилитаризма, в вопросах отечества и патриотизма выражает неискренность. Религиозность у него заменена «тепловато-безразличной терпимостью». В искусстве его интересует только наружно внешняя притязательность, экстравагантность формы, то, что способно вызвать «нервную шекотку».

У расколотого, расщепленного человека отсутствует зрелый, духовный характер, в центре которого «построен храм Божий с алтарем, на котором горит неугасающее пламя» [16, 314]. Наоборот, в душе такого человека существует «многосмещение» полуцентров, которые он меняет, «переезжая» от одного к другому как из одной квартиры в другую. Ильин делает вывод, что расколотый человек есть человек, «ничем не связанный, ко всему готовый, ни во что не верующий, ничего не любящий, скорый и легкий в предательстве и всегда самодовольный» [16, 315]. Представления Ильина близки к идеям Г.Маркузе об одномерном человеке.

Ильин усматривает причины формирования типа расколотого человека в разрыве с христианской религией, выхолащивании идеи Бога в философии разными абстрактно-рациональными определениями («субстанция вообще», «дух вообще») и заменой Бога как Абсолюта Наукой, истреблении христианских основ культуры. Критикуя западный капитализм как выражение «бессердечной свободы», а российский социализм как «*противосердечный тоталитаризм*», он выражает надежду на победу трех великих сил будущего: сердечное созерцание, совестная воля, верующая мысль, надежду, увы, несбывшуюся.

Методология постмодернизма включает ряд фундаментальных принципов, среди которых выделим принципы ризомности, становления, игры. Постмодернизм в лице Ж.Делеза и Р.Гваттари обосновал онтологическое различие принципов дерева, корня и ризомы. Отношение к первым является критическим: «Вся древовидная культура основана на них (деревьях. – И.С.), от биологии до лингвистики. ...дерево начало доминировать над западной реальностью и всей западной мыслью, от ботаники до биологии, анатомии, но также и гносеологией, теологией, онтологией, всей философией...: фундамент - корень» [17]. Логика дерева рассматривалась как логика кальки и репродукции, копийного воспроизводства, а само дерево - как эмблема места, порядка, стержневого единства, структуры, иерархии. Древовидные системы рассматриваются как централизованные и иерархические.

Метафора «ризомы» восходит к подземным стеблям - луковицам, клубням, с помощью которых растет и распространяется трава. К свойствам ризомы относятся множественность, отсутствие отнесения к Единому, переплетения, сегментарность, детерриториальность, антигенеалогичность, отсутствие генетической оси в качестве глубинной структуры, картографичность, нецентрализованность, непрерывность. Делез и Гваттари, подводя итог анализу имманентных свойств ризомы, определяют ее следующим образом: «Ризома не позволяет себя привести ни к единству, ни к множеству [единому и многому]. Это не одно, которое становится двумя, ни даже сразу тремя, четырьмя, пятью и т.д. Это не многое, которое происходит от Единого и то, к которому прибавляется единица ($n + 1$). Она не сложена... из единичностей, но из измерений, или, скорее, подвижных направлений. У нее нет ни начала, ни конца, но всегда есть точка, из которой она растет и выступает за свои пределы. ...Ризома сделана только из линий: линий сегментарности, стратификаций в качестве ее измерений, а также и линий истечения ими детерриторизации. ...ризомы соответствует карте, которая должна быть производи-

рована... обращается, модифицируема, должна иметь множественные входы и выходы и свои линии истечения» [17]. Ризома представляет сеть неиерархических коммуникаций.

Применительно к человеку быть «деревом» означает осуществлять путь своей жизни в вертикальном измерении на основе своих корней, стремиться вверх по социальной лестнице, развивать свои психические способности, совершенствовать свой духовный мир, вступать в отношения с Абсолютом, быть личностью, индивидуальностью. Уже древняя философия уделяла большое внимание рассмотрению проблемы пути человека (Платон, буддизм), стремясь понять высокое предназначение человека, обосновать направленность его жизни к подлинному существованию. Быть «травой», ризомой означает осуществлять стратегию жизни в горизонтальном измерении, выстраивая свои отношения с миром и другими в виде суммативного накопления вещей и идей, разнообразия поверхностного опыта, без качественных изменений.

Процесс становления «человека-ризомы» постмодернизм называет «фрагментированием субъекта», что связано с разрывом с традициями, социальными нормами, ценностными Абсолютами. «Человек-дерево» всегда имеет четкую идентификацию (с Богом, Разумом, Природой, Обществом), а у «человека-ризомы» она отсутствует, он является лишь одной из множественных линий потока становления культуры и истории. «Человек-дерево» обозначает целостного человека, что обеспечивается «державным», стержневым качеством («стволом»), а «человек-ризома» - человека раздробленного, расщепленного, дезинтегрированного, несобранного, представляющего суммативный конгломерат множественностей, относящихся к его составу и бытию. Средой существования «человека-дерева» являются устойчивые образования – общества, общности, культурные системы. «Человек-ризома» существует в постоянно изменяющихся, ситуативных коммуникациях, где он вступает в «языковые игры» и является, по словам З.Баумана, «игроком с тысячью лиц», меняя свои социальные и культурные маски. В результате его мышление становится «ризомным», фрагментарным, цитатным, бриколажным. Постмодернистского человека называют «номадой» (кочевником), без роду и племени, социокультурного места и даже имени.

Понимание «человека-дробь» в философских учениях XIX-XX вв. свидетельствует о том, что он рассматривается не в своей таблично-таксономической принадлежности, а как живой человек, с его влечениями и желаниями, действующий в различных исторических типах общества. Эта антропологическая эпистема «человек-дробь» продолжает существо-

вать и в современных условиях. «На самом деле, потеряв опору, дробный, “атомизированный”, он (человек – И.С.), - писали А.А.Горелов и Т.А.Горелова, - не может сохранить и свою внутреннюю эгоцентрическую неделимость. Распад продолжается теперь уже внутри личности, вынося на поверхность безобразные осколки агрессивности и отвлеченных от духа рассудка и чувственности» [18, 39]. «Раздробленный» человек представляет диагноз болезни современного человека, так что вопрос о том, как можно вернуть человеку целостность, является чрезвычайно важным, ибо только целостный, гармоничный человек может обеспечить на земле мир, отсутствие войн, агрессии, социальной несправедливости.

Эпистема «человек-дробь» является распространенной и в художественной литературе. В гоголевских «Мертвых душах» герои Собакевич, Коробочка, Плюшкин и Чичиков как раз и представляют тип социального характера с жизненной ориентацией «иметь». Данный социальный характер воплощается во многих героях бальзаковской эпопеи «Человеческая комедия», многотомной серии романов Э.Золя «Ругон-Маккары», «Трилогии желаний» Т.Драйзера. В романах Ф.М.Достоевского создается множество образов психически и духовно раздробленного человека («человек из подполья», Иван Карамазов, Родион Раскольников, Николай Ставрогин и т.д.).

3.2. « - »

Эпистема «человек-машина» является доминирующей познавательной установкой в период индустриальной цивилизации, началом которой является эпоха промышленного переворота («вплоть до 1650-1750 гг. мы можем говорить о Первой мировой волне» [1, 53]), а концом – середина XX в., когда началась научно-техническая революция XX в. Именно на этот исторический период приходится большинство философских учений о «человеке-машине».

Немаловажное значение имеет рассмотрение вопроса о причинах возникновения индустриальной цивилизации, ибо следование методу «археологии» или «генеалогии», разработанному М.Фуко и Ф.Ницше, позволяет более глубоко понять сущность этой цивилизации. В литературе этот вопрос решается неоднозначно. Л.Мэмфорд [2], опираясь на исследование древних восточных цивилизаций (Древний Египет), пришел к выводу о том, что технические достижения всегда были сцеплены с «психосоциальными трансформациями» и уже из раннего неолита поднялась новая социальная организация – общество, которое к 3 тысячелет-

тию до н.э. достигло технического и военного могущества. В этом обществе власть сельских общин была сменена царской властью, которая изобрела архетипическую машину как модель всех поздних машин. Она включала в себя различные компоненты, обладая сложной структурой, и как целое представляла мегамашину, технические средства которой стали мегатехникой.

В период существования древних восточных государств (особенно Древнего Египта), когда орудия труда представляли собой ручную технику, «людская неорганизованная масса была превращена в трудовую машину, где индивиды были сведены к чисто механическим элементам и жестко стандартизированы для выполнения ограниченных задач» [2, 87]. Такие трудовые машины были изобретены царями в конце 4 тысячелетия в Древнем Египте и использовались для строительства пирамид. Но возникновение мегамшины было независимым от механизации орудий труда.

Была осуществлена массовая мобилизация людей и их превращение в механизированную группу, где их деятельность была строго скоординирована во времени и пространстве с помощью плетей надсмотрщиков и команд, которые передавали приказы вплоть до мельчайших подразделений этой трудовой машины с помощью различных функций. Все операции людей были специализированы и стандартизированы. На примере созданной пирамиды Хеопса, которая представляла совершенный образец строительного искусства для всех времен и народов, не превзойденный и сегодня, своего рода «механический подвиг», Мэмфорд показывает, чего может добиться трудовая машина общей мощностью от 25000 до 100000 человеческих сил, что соответствует минимум 2500 лошадиных сил» [2, 91]. Он считает, что «крупномасштабное разделение и специализация труда в современном индустриальном обществе берут начало именно в этой точке» [2, 94].

Дальнейшее развитие мегамшины в связи с возникновением письменности привело к существованию касты жрецов, монополизировавших в своих рядах знание, и чиновников, которые, во-первых, доносили приказы царской власти до исполнителей, а, во-вторых, проверяли исполнение приказов. Так сложилась пирамида политической власти (политическая машина): царь – жрецы - бюрократия. Чиновники представляли трансмиссионный механизм машины, который со временем превращается в интегративную часть машины, главная функция которой – передавать приказы царя без изменения и добиваться абсолютного повиновения. Мэмфорд называет эту власть «иерархией командного типа».

Таким образом, по Мэмфорду, не техника и материальное производство создали царскую власть, а, наоборот, царская власть обеспечила развитие технических достижений и в конце концов привела к созданию индустриальной цивилизации. «Именно царь, - утверждает Мэмфорд, - и он один – имел богоподобную власть превращать людей в механизмы и собирать воедино эти механизмы в машине. Порядок, передававшийся на землю с неба через царя, доводился до каждой детали машины и со временем создал механическое единство, которое легло в основу других институтов и видов деятельности: в них начала проявляться та же регулярность, которая характеризовала движения небесных светил» [2, 92]. Согласно концепции Мэмфорда, в древних восточных обществах, где уже существовало государство, образовалось три вида «невидимой машины»: военная, трудовая и коммуникационная (бюрократия). Взаимодействие этих трех машин и привело в конце концов к возникновению индустриальной цивилизации, правда, уже на территории Западной Европы.

В.В.Николин [3, 62-64] соглашается с Мэмфордом в том отношении, что, выделяя шесть стадий в развитии машины вообще, первой стадией считает докапиталистическую мегамашину. Исследуя ее функционирование на примере Древнего Рима, где мегамашина была основана на такой универсальной единице как гражданин, центром мировидения которого являлось государство, он показывает, как изменялся на всех этапах римской истории (царство, республика, империя, распад империи) тип гражданина (соответственно: хозяин и военный в одном лице; военный; место гражданина в хозяйстве занимают рабы, в армии - наемники, в духовной культуре – языческая религия со жречеством заменяется христианством). В результате всех этих изменений индивидуальная форма всеобщего (гражданин) превращается в социальную (в государственную структуру), а гражданин превращается в подданного империи. Николин признает воздействие мегамшины, социальных отношений на развитие техники и материального производства и распространение технической машины на сферу культуры.

Тоффлер видел причину возникновения индустриальной цивилизации (или Второй волны) в промышленной революции XVIII в., приведшей к созданию технических машин и их внедрению в материальное производство, а затем и в другие сферы общественной жизни. «Индустриализм, - подчеркивает он, - это богатая многосторонняя социальная система, касавшаяся любого аспекта человеческой жизни и нападавшая на любое проявление прошлого, связанного с Первой волной» [1, 53].

Предпосылкой создания индустриальной цивилизации является научная революция XVII в., объединившая революции в философии, математике и естествознании, благодаря чему возникло экспериментальное естествознание, разработки которого стали использоваться в материальном производстве [4, 681-740]. Эта цивилизация имеет свой код, представляющий систему правил, принципов, действующих во всех сферах общественной жизни и программирующих поведение миллионов людей.

Тоффлер выделяет шесть принципов, из которых состоит код индустриальной цивилизации. Первый – стандартизация, означающая производство миллионов совершенно одинаковых продуктов, унификацию способов и времени выполнения каждой работы, мер и весов, цен, рекламы, в масс-медиа – создание одинаковых новостей и одинаковых образов героев. Второй – специализация, раздробление всех видов работ на множество операций и узкая профессионализация. Третий – синхронизация времени выполнения всех работ. Четвертый – концентрация энергии, труда, капиталов, видов производства. Пятый – максимизация, макрофилия к росту и огромным размерам в масштабах производства и прибыли. Шестой – централизация власти с самого нижнего этажа (предприятий, компаний или органов власти на местах) и до самого верхнего этажа (экономики в целом, политики в целом).

Реализация всех этих принципов сопровождалась созданием сложных систем машин в сфере производства и в непроизводственных отраслях, возникновением новых социальных институтов (банков, масс-медиа, аппарата менеджеризма и т.д.), профессиональных сообществ инженеров, изобретателей, ученых. Отражением всех этих процессов в общественной жизни стал новый менталитет – «механомания», представляющая «магнетическое тяготение к технике», и новую картину мира, основу которой составляли три идеи: прагматическое отношение к природе как к объекту эксплуатации и господства; превосходство цивилизации Второй волны над цивилизациями Первой волны (странами аграрной цивилизации); признание линейной направленности общественного прогресса, что создавало почву для оптимизма в научной и гуманитарной мысли.

Эта новая картина мира изменила представления людей о времени, пространстве, материи, причинности. Утвердилась идея линейности времени, и единицы времени были стандартизированы. Произошла новая организация социального пространства в связи с созданием мирового рынка, мировой торговли и возникновением массовой миграции людей. Перекраивались пространственные границы государств. Возникла ин-

дустриальная архитектура, приближенная к нуждам материального производства и повседневной жизни людей.

Механистическая модель Вселенной, построенная как теория атомов и механического движения, проникла в сферы политики (1 голос как элементарная частица политических выборов) и формирования личности как типа индивидуалиста. Все причинные объяснения основывались на законах механики, так что в социальных отношениях и человеческих чувствах видели лишь проявления материальных сил, находящихся в отношениях покоя или движения. Законы мира считались познаваемыми и предсказуемыми. Социальным типом личности стал *industrial man*.

Тоффлер признает, что причины индустриализма разнообразны, представляют переменные величины, находящиеся в сложных отношениях, которые, пользуясь современной научной терминологией, можно описать в форме нелинейных уравнений. Но самые типичные последствия во всех индустриальных странах он связывает с разделением производителей и потребителей, которые оказались связаны системой обмена, рынком. Тоффлер усматривает и значительные недостатки индустриализма и причины его гибели: невозобновимость природных энергетических ресурсов и достижение последней критической точки в нагрузке на биосферу.

Таким образом, механистическое мировоззрение является и детищем индустриальной цивилизации, и мощным фактором ее развития. Согласно этой логике, приход Третьей волны – информационной цивилизации должен был полностью разрушить механистическое мировоззрение, но этого не произошло и, как признается Тоффлер, «сегодня этот менталитет (индустриализм. – И.С.) – главное препятствие на пути создания реально осуществимой цивилизации Третьей волны» [1, 173], или сверхиндустриальной цивилизации.

Механистическое мировоззрение как менталитет людей индустриальной цивилизации имело философским основанием учения о «человеке-машине». Все эти учения можно дифференцировать на три группы. В первой группе учений (Р.Декарт, П.Гольбах, З.Фрейд) человек рассматривался как механическая машина, его тело, организм редуцировался к механизму, биологический субстрат уподоблялся механическому субстрату, функционирующему по законам механики. Во второй группе учений (Г.В.Лейбниц, Дж.Беркли, Д.Дидро, Г.Гельвеций, Ж.Бодрийяр, Ж.Делез, Ф.Гваттари, Э.Фромм), на что обращает внимание Николин [3, 12], понимание человека-машины являлось метафорическим, т.е. принцип ма-

шинности распространялся на Бога, душу человека, всю природу, общество, сферу духовной культуры. Наконец, к третьей группе относятся учения (Т.Гоббс, Д.Юм, Ж.Ламетри), которые во всем видят машину. В дальнейшем мы остановимся только на тех учениях, которые рассматривают тело человека или всего человека как техническую машину.

Возможности трактовки человека как машины и перенесения принципа машинности на общество и культуру могут быть осмыслены на основе идей Р.Коллинза, который объяснил связь научных революций в философии, математике и естествознании XVII в. с секуляризацией интеллектуального производства и социальных институтов, технологизацией философских и научных исследований и открытием их практического применения, а в личностном плане – с созданием общих интеллектуальных сетей, основанных на личном знакомстве и переписке. «Теперь, - считает Коллинз, - на некоторое время данные сети практически слились. В этот момент мир и узнал о научной революции» [4, 731].

Обычно понятие «механистическая философия» применяется к объяснению научной картины мира, базирующейся на достижениях в науке эпохи Возрождения и Нового времени. Но в широком смысле слова оно включает систему философских идей, механистически понимающих все традиционные объекты философии: природу, познание, науку, человека, его тело и душу, общество, культуру.

Краеугольный камень в этой целостной философии был заложен Р.Декартом, который отождествлял тело человека с технической машиной. Разъясняя его взгляды, К.Фишер писал: «Эта машина (человеческое тело. – И.С.) образует целое; каждая часть его есть орудие целого; поэтому ее элементы не только соединены, но и сочленены: совокупность или комплекс органов составляет организм, сложную машину» [5, 402]. Движения, общие у человека с животными, полагал Декарт, «зависят только от устройства наших членов и от направления, которым духи, побуждаемые теплотой сердца, естественно следуют в мозг, нервы и мышцы, подобно тому как ход часов зависит только от упругости их пружины и формы колес» [6, 490].

Принцип машинности Декарт распространяет на состояния души и даже смерть, эту величайшую антропологическую драму, бесстрастно утверждая, что «тело живого человека так же отличается от тела мертвого, как отличаются часы или иной автомат (т.е.машина, которая движется сама собой), когда они собраны и когда в них есть материальное условие тех движений, для которых они предназначены, со всем необходимым для их действия, от тех же часов или той же машины, когда они

сломаны и когда условия их движения отсутствуют» [6, 484]. Идеи Декарта о «человеке-машине» заставляют вспомнить известное высказывание Ньютона «гипотез не измышляю». Действительно, для Декарта человек не является ни антропологической тайной, ни проблемой и понимается с помощью ясных и отчетливых аксиом, созданных научным разумом. Потребовались огромные усилия философской мысли XIX-XX вв., чтобы разрушить механистическое представление о том, что человека можно полностью и окончательно познать с помощью естественных наук.

Т.Гоббс в понимании человека опирается на идеи Декарта. Тело человека он отождествляет с автоматом, часами. «Наблюдая, что жизнь есть лишь движение членов, - утверждает он, - начало которого находится в какой-нибудь основной внутренней части, разве не можем мы сказать, что все автоматы... имеют и искусственную жизнь? В самом деле, что такое сердце, как не пружина? Что такое нервы, как не такие же нити, и суставы – как не такие же колеса, сообщающие движение всему телу так, как этого хотел мастер?» [7, 47]. Душа также понимается Гоббсом механистически: ощущения формируются в результате двойного давления – того, которое оказывает внешнее тело на органы чувств, доходя до мозга с помощью нервов, волокон и перепонки, и обратного давления мозга, с помощью которого образ как бы выносятся наружу [8, 186-188]. Все остальные чувственные образы, не являющиеся результатом давления со стороны протяженных и движущихся физических тел, он объявляет продуктом воображения и фантазии. Нравственные чувства и эмоции, которые вызывают либо удовольствие, либо неудовольствие, объясняются им движениями сердца [8, 239, 470].

Последовательно механистическое представление о человеке было разработано Ж.Ламетри. В советской философии это учение не получило адекватной оценки. И.В.Огородник [9] в своей монографии о Ламетри вообще не рассматривает учение Ламетри о человеке-машине, а И.С.Нарский, приводя знаменитые определения Ламетри о человеке (люди – это «перпендикулярно ползающие машины», люди – «просвещенные машины», человек – «искусный часовой механизм»), тем не менее утверждает, что Ламетри «попытался освободить понятие машинообразности (человека. – И.С.) от механистичности» [10, 236]. В этих идеях Ламетри он видит лишь вызов религии и церкви. Более адекватно оценивает учение Ламетри В.Г.Левин, который усматривает в нем свидетельство того, что «инженерия вошла в социальное и человеческое бытие как способность к росту производственно-технических возможнос-

тей» [11, 262]. Действительно, в XVIII в. техника начинает становиться основной формой могущества человека, его творческих способностей, важнейшим фактором общественного прогресса, символом рождения новой технической культуры, представляющей прорыв человеческого разума в просвещенное будущее.

Теперь уже не познавательный разум, а технический разум занял одно из центральных мест в философии, и не в разуме как чистой интеллектуальной деятельности стали видеть существенное отличие человека от животных, а в техническом разуме, технике, технической деятельности. Можно сказать, что философия Нового времени внедрила в общественное сознание представление о том, что техника и техническая деятельность, техническое производство составляют весьма важную часть жизни человека и общества, а воплощение техники – машина – становится прототипом решения философских проблем.

Действительно, Ламетри с насмешкой отвергал представления о человеке как «мыслящем тростнике», творении Бога, называя их «детскими игрушками», и критиковал человека с предрассудками, который не знает «той единственной философии, которая в данном случае имеет значение, а именно философии человеческого тела» [12, 226]. Тело человека определяется философом как движущееся под воздействием внешних и внутренних причин техническое устройство. «Человеческое тело, - утверждает он, - это заводящая сама себя машина, живое олицетворение непрерывного движения» [12, 183]. Им выделяются такие свойства человеческого тела как самопричинность, самодостаточность, самодвижение, жизнь. Принцип машинности распространяется им и на понимание всего человека: «Все мы – лишь машины с человеческими лицами» [13, 406]. Здесь добавляется такое свойство человеческого тела как наличие определенного лика, личины, личности как телесного Я. Ламетри нередко в своих работах вместо понятия «человек» употребляет понятие «машина» как синоним. Вопрос о составе, организации человека как машины философ рассматривает в нескольких аспектах.

Во-первых, он отождествляет тело человека с часами. «Тело человека, - пишет он, - можно уподобить часам, которые заводятся новым хилусом» [12, 215]. Часы к тому времени были сконструированы, и их механическое движение хорошо изучено: были созданы маятниковые часы Г.Галилея, Х.Гюйгенса (усовершенствованные в XVII-XVIII в. многими часовыми мастерами Англии) и балансовые часы с пружиной Гюйгенса и Р.Гука. То, что Ламетри знал об этих открытиях, подтверждается его рассуждениями о том, что все движения человеческого тела соответ-

ствуют систоле сердца и являются произвольными, «как у настоящей машины с пружинами» [13, 406]. Или он утверждает, что каждый волокнистый элемент тела наделен колебанием, подобным маятнику [12, 215].

Во-вторых, он подробно в духе механистических идей Декарта рассуждает с опорой на данные анатомии и физиологии, что собой представляет устройство системы кровообращения и нервной системы в организме человека. В-третьих, признавая, что все тело состоит из твердых частей и флюидов (потоков крови, находящихся в механическом движении), он не находит места в организации тела душе, в частности, воле [13, 406-407], и делает два различных вывода. Первый: «Душа отлична от тела. Значит, она помещается где-то вне тела. Где? Это знает бог и последователи Лейбница» [13, 407]. Второй, с которым он соглашается: «Следовательно, душа является только движущим началом или чувствующей материальной частью мозга, которую, без опасности ошибиться, можно считать главным элементом всей нашей машины, оказывающим заметное влияние на все остальные и даже, по-видимому, образовавшимся раньше других» [12, 215]. Здесь душа рассматривается биологизаторски, как часть мозга, ощущающая материя, и Ламетри придерживается этого понимания.

Эта часть мозга также устроена как машина: «Природа создала внутри человеческой машины другую машину, способную удерживать идеи и порождать из них новые, наподобие женской матки, которая из капли жидкости творит ребенка. ... Природа... не обладая мыслью... создала мыслящую машину» [14, 362]. Таким образом, человек понимается как машина со сложной структурой: немыслящая машина (тело), внутри которой имеется мыслящая машина (мозг с душой). Ламетри полагает, что душа (как мыслящая машина) обусловлена действием тела (как немыслящей машины) и человек мыслит и совершает духовные акты в зависимости от того, «как заведена наша (немыслящая. – И.С.) машина» [14, 184]. Более того, Ламетри утверждает, что «душа – это лишенный содержания термин, за которым не кроется никакой идеи и которым здравый ум может пользоваться лишь для обозначения той части нашего организма, которая мыслит» [12, 209]. За три года до выхода книги «Человек-машина» была издана книга Ламетри «Трактат о душе (Естественная структура души)», где философ утверждает, что душа имеет протяженность, и ее местонахождением является мозговая ткань, «мозговое волокно, выходящее из тонкой трубочки, видимой без микроскопа», где «зарождается и соединяется большинство нервов и находит себе прибежище чувствующее начало» [15, 83]. Эти рассуждения свидетельствуют

ют, что Ламетри является последователем Декарта, который тоже признавал материальный субстрат души, именованный им шишковидной железой. Представляет большой соблазн увидеть в этих рассуждениях Ламетри намек на возможность создания искусственного интеллекта: если природа создала естественный интеллект, то по его подобию можно устроить и искусственный интеллект. Как известно, сегодня он создан и успешно функционирует как часть техносферы, в которой живет человек.

Но мысли о том, как душа функционирует в теле, мучили Ламетри и после написания работы «Человек-машина». Через два года после ее издания в работе «Животные – большее, чем машина», сохраняя механистически-натуралистический подход к пониманию души, Ламетри задает трудные вопросы: «При помощи какого устройства, какого сочленения, шарнира, контакта, наконец, душа связана с мозгом?» [13, 401]. Ответ на этот вопрос он ищет в физике и химии и высказывает явно агностическую точку зрения: «Причина этого союза (души и тела. – И.С.) для нас также непостижима, как и появление ее следствий» [15, 402]. В этих словах содержится признание того, что механистическое понимание души несостоятельно. Тем не менее он приписывает телу как человеческой машине чувства, аффекты, тогда как Декарт относит их к душе, не являющейся машиной, и в заключении книги «Человек-машина» утверждает: «Итак, мы должны сделать смелый вывод, что человек является машиной и что во всей Вселенной существует только одна субстанция, различным образом видоизменяющаяся» [12, 226].

Уподобление человека машине, обоснованное Ламетри, самим философом оценивается весьма положительно. Свои рассуждения о человеке как машине, которые, с его точки зрения, могут быть оценены людьми как унижительные, сам он оценивает противоположным образом – как прекрасное отождествление, идентификацию, подтвержденную наукой [13, 406]. Даже при оценке психических и духовных качеств человека философ использует метафоры, имеющие механистический характер. Он сравнивает «сурового, но искреннего человека с каретой, обитой драгоценной материей... слабого и непостоянного человека... с флюгером... человека страстного, - с ракетой, взлетающей вверх» [14, 369]. Конечно, это метафоры, но в контексте всего философского учения Ламетри о человеке-машине они являются знаковыми метафорами, представляющими применение принципа машинности к немеханическим явлениям.

Конечно, у Ламетри был и иной путь понимания души - как функ-

ции мозга общественного человека, субъекта практической деятельности. Более того, сам Ламетри наметил этот путь, рассуждая о том, что только воспитание дает нам превосходство над животными, поднимает над их уровнем [12, 198]. Но для этого ему надо было признать, что машина есть социотехническое устройство, созданное обществом и общественным человеком, а не рассматривать ее исключительно как продукт неживой материи, действующей по законам физики и химии. В свою очередь, это требовало признания того, что человек рождается животным, а становится человеком только в обществе и сущность его является биосоциальной.

Но к этим выводам Ламетри не был готов, его мыслеобраз «человек-машина» являлся эпистемой индустриального общества, выражая идею могущества технического разума человека. Более того, в современном обществе, использующем технологии трансплантации органов, генной инженерии, изменения сознания человека, представления о человеке-машине становятся философским оправданием возможности опасных проектов по отношению к человеку, реализовавшихся в концепциях человека-киборга.

Идея человека-машины, но концептуально не развитая, как у Ламетри, разрабатывалась и Д. Дидро, использовавшего ее для критики субъективного идеализма Дж. Беркли, человек-индивид у которого насмешливо именуется Дидро сумасшедшим фортепиано: «Был момент сумасшествия, - пишет Дидро, - когда чувствующее фортепьяно вообразило, что оно есть единственное существующее на свете фортепьяно и что вся гармония вселенной происходит в нем самом» [16, 388-389]. Принцип машинности Дидро распространяет и на сознание: «Мы – это инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства – клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа» [16, 385].

Рассказывая историю рождения и жизни своего собеседника, Дидро утверждает, что он стал знатным литератором и геометром «благодаря еде и другим чисто механическим процессам. Вот в нескольких словах общая формула: ешьте, переваривайте, перегоняйте» [16, 382]. Но при этом Дидро лукаво опускает вывод, что это делают все люди в своем телесном существовании, но не все почему-то становятся знаменитыми. Как ни аргументируй, парадигма механицизма не обеспечивает понимания разнокачественности телесных, психических, социальных и духовных свойств людей.

Социальный смысл эпистемы «человек-машина» был проанализирован и в работах основоположников марксизма. Так, Ф.Энгельс, срав-

нивая образы английского рабочего в допромышленный период и после промышленной революции, писал, что в начале «они (рабочие. – И.С.) и не были людьми, а были лишь рабочими машинами на службе немногих аристократов, которые до того времени вершили историю. Промышленная революция лишь довела дело до конца, полностью превратив рабочих в простые машины и лишив их последнего остатка самостоятельной деятельности» [17, 245]. Вместе с тем он полагал, что промышленная революция «заставила их (рабочих. – И.С.) думать, заставила их добиваться положения, достойного человека» [17, 245]. Во многих работах К.Маркса содержится социально-экономический анализ превращения рабочего в человека-машину.

XIX в. был веком развития биологических наук, вследствие чего механистические учения о человеке в это время не были распространены. Власть и могущество техники со всей очевидностью выявились в XX в., что сразу сделало актуальным вопрос о взаимоотношениях между человеком и техникой. Решением этого вопроса занимались многие философы (М.Хайдеггер, Х.Ортега-и-Гассет, О.Шпенглер и т.д.), но в антропологическом аспекте наиболее значимой нам представляется философская рефлексия Н.А.Бердяева [18]. Он выделяет в истории человечества три типа отношения духа к природе: природно-органическое, когда человек был связан с землей, растениями и животными; культурное, когда человек связан с культурой, создаваемой его деятельностью, образующей сферу духовности; технически-машинное, когда дух господствует над природой и конструирует ее с помощью техники.

Философ отмечает двойственность техники по своему назначению. С одной стороны, техника делает человека объективно царем и господином земли, а может быть и мира, овладевает пространством и временем, создает комфорт жизни, а субъективно «техника есть последняя любовь человека, и он готов изменить свой образ под влиянием предмета своей любви» [19, 147-148]. С другой стороны, техника разрушает старую культуру и быт; «наносит страшные поражения душевной жизни человека, и прежде всего жизни эмоциональной, человеческим чувствам... страшные удары гуманизму, гуманистическому мирозерцанию, гуманистическому идеалу человека и культуры» [19, 156]; изменяет тип религиозности: создает религию техники; ускоряет время и порабощает человека временем, что «имеет тенденцию превратить человека в машину» [19, 158]; извращает иерархию ценностей. Бердяев подчеркивает, что машинизированное общество хочет, чтобы человек был его частью, средством и орудием и перестал быть личностью. «Но машинизм хотел бы заме-

нить в человеке образ и подобие Божие, - считает он, - образом и подобием машины. Это не есть создание нового человека, это есть истребление человека, исчезновение человека, замена его иным существом, с иным, не человеческим уже существованием» [19, 159]. Как религиозный мыслитель Бердяев рассматривает путь освобождения человека как путь к Царству Божию.

Представления о человеке-машине «оживают» в философии психоанализа применительно к исследованию инстинктов человека. Э.Фромм подчеркивал, что «Фрейд в своей теории либидо ... следует некой гидравлической схеме. Либидо нарастает – напряженность усиливается – недовольство ширится; сексуальный акт дает разрядку, снимает напряжение до тех пор, пока оно вновь не начнет усиливаться и нарастать» [20, 31]. Тем самым инстинкты человека действуют по прототипу технической машины, механизма шлюза, то сдерживающего энергию воды, то пропускающего ее. Ту же самую гидравлическую модель действия инстинктов он обнаруживает в понимании К.Лоренцом человеческой агрессивности, а необихевиористскую модель поведения «стимул – реакция», разработанную Б.Ф.Скиннером, рассматривает как применение принципа машинности (повторяемость, манипулирование) к поведению человека.

Э.Фромм разрабатывает концепцию человеческой деструктивности, где основным объектом исследования становится соотношение машины и человека. Он обращает внимание на то, что Мэмфорд обнаружил связь между поклонением машинной мощи и деструктивностью человеческого поведения и проанализировал ее на примере древних цивилизаций Египта и Месопотамии. Фромм усматривает причины создания мегатехники (социальной системы управления) в отделении инструментов механизации «от тех человеческих функций и целей, которые не способствовали постоянному росту власти, порядка и прежде всего контроля» [20, 294]. Иначе говоря, в отчуждении от техники ее антропологических функций: человек отчуждается от техники, а техника отчуждается от человека.

В силу логики процесса отчуждения, подчеркивает Фромм, техника, как когда-то Бог, превращается в некий Абсолют, достойный обожествления и поклонения. Примеры этого широко распространены в повседневной жизни: увлечение автомашиной, фотографией, музыкальными системами, бытовой техникой и т.д. В результате, по мнению Фромма, техническая цивилизация сформировала определенный тип человека-«технофила», т.е. любителя техники, который «стремится где только

можно использовать технику якобы для экономии человеческой энергии» [20, 295]. В результате у целого ряда людей возник «некрофильский синдром», проявляющийся в том, что у них «интерес к артефактам вытеснил интерес ко всему живому, и потому они механически с педантизмом автомата занимаются своим техническим делом» [20, 295]. Все интересы этих людей сосредоточены на технике, ее конструировании и использовании, у них отсутствует интерес к другим разнообразным сторонам жизни.

Философ приводит различные доказательства связи между техникой и деструктивностью человека. Во-первых, он цитирует два манифеста художников-футуристов: *«Шуршание скоростного автомобиля – не что иное, как высочайшее чувство единения с Богом. Спортсмены – первые адепты этой религии. Будущее разрушение домов и городов будет происходить ради создания огромных территорий для автомобилей и самолетов»* [20, 297]. Он усматривает связь между этими идеями обожевления техники и деструктивностью, получившей крайнее выражение в идеологии фашизма.

Во-вторых, более весомым доказательством для Фромма служит вторая мировая война, где техника стала средством массового уничтожения. Фромм показывает, что техницистский принцип материального производства становится и принципом ведения мировых войн. «Современная война в воздухе, - пишет он, - следует принципам современного автоматизированного производства, в котором и рабочие, и инженеры полностью отчуждены от своего труда. В соответствии с общим планом производства и управления они выполняют технические задания, не видя конечного продукта. Но даже если они видят готовую продукцию, она их прямо не касается, они за нее не отвечают, она лежит вне сферы их ответственности» [20, 298]. Массовое уничтожение евреев в концлагерях было организовано фашистами как производственно-технический процесс. Если обобщить эти идеи Фромма, то надо признать иллюзией идеи К.Маркса о то, что автоматизация ликвидирует отчуждение человека, тогда как она усиливает его и порождает новые формы отчуждения. Третьим доказательством служит, по Фромму, «автоматизм деструктивности» сознания и поведения людей: они участвуют в гибели людей и материальных ценностей, не осознавая этого, происходит процесс вытеснения рационального в сферу бессознательного. Поэтому философ говорит о человеке технического вида, что это не личность, а «просто автомат», «кибернетический человек», подобие робота.

Четвертым доказательством Фромм считает процесс тотальной тех-

низации индустриального общества и жизни людей. «Мир превращается, - утверждает он, - в совокупность артефактов: человек весь (от искусственного питания до трансплантируемых органов) становится частью гигантского механизма, который находится вроде бы в его подчинении, но которому он в то же время сам подчинен. У человека нет других планов и иной жизненной цели, кроме тех, которые диктуются логикой технического прогресса» [20, 301]. Тем самым поклонение технике превращается в поклонение техническому прогрессу, и люди готовы «все живое положить на алтарь своему идолу». Фромм полагает, что обществу мешает осознать опасные последствия технического прогресса имеющийся в характере человека некрофильский элемент. Пятым доказательством связи обожествления техники и деструктивности человека он считает подготовку государств к атомной войне, которая способна уничтожить жизнь на всей планете Земля.

Рассматривая все эти процессы механизации и автоматизации жизни общества и человека, Фромм обращает внимание на их антропологические последствия: обожествление техники и создание религии техники, вытеснение рационального в человеке в сферу бессознательного и, наконец, «разорванность личности», превращение индивида в «моноцеребрального» человека, т.е. «человека одной мысли», «одного измерения». Эта «разорванность» сознания заключается в том, что большинство людей смотрит «на мир как на собрание вещей, которые нужно понять с целью полезного их употребления» [20, 303]. Эту особенность сознания можно назвать утилитаристской установкой сознания, возникающей в индустриальном обществе и выражающейся в доминировании рассудка над чувствами, доминировании «грубых» чувств, страстей, в частности, страсти к разрушению и отсутствию способности к сопереживанию.

Одним из самых резких западных критиков образа человека-машины и распространения принципа машинности на общество был М.Фуко, осуществивший проект «генеалогии власти», в которую встроена генеалогия образов человека, генеалогия системы образования и воспитания. Он подчеркивает, что с XVIII в. возникает эра «биовласти», которая направлена на человеческое тело, предусматривает регулирование его функций с помощью социальных институтов. «Со стороны дисциплины, - поясняет Фуко, - это такие институты, как армия или школа; это размышления о тактике, об обучении и воспитании, о порядке обществ... Со стороны же способов регулирования народонаселения – это демография, оценка отношения между ресурсами и жителями, это - составле-

ние статистических таблиц богатств и их обращения, жизней и их возможной продолжительности» [21, 244-245].

Фуко критикует классическую философию за ее отождествление человека с природой, а гуманитарные науки за то, что человек в них является объектом, и утверждает, что поскольку единой общей природы человека не существует, надо сосредоточить внимание на *аналитике* конечного человеческого бытия, чтобы через способы «что мы говорим, что мы думаем и что мы делаем» обнаружить «*формы субъективности, знания и отношения к другим*, через которые мы оказались конституированы в качестве того, что мы суть» [22, 439]. Старый образ человека исчезает из философии, и в этом смысле, по мнению Фуко, наступает «смерть человека». Исследование человека, соответственно, в лингвистике, философии и экономике свидетельствует о том, что он подчинен безличным социальным структурам, является не субъектом, а объектом подчинения и принуждения.

Особое внимание философ обращает на подчиненность человека власти, которая превращает индивидов в социальные атомы, объединенные в механические общности. Он утверждает, что, начиная с XIX в., создается «дисциплинарное общество», власть которого «муштрует» подвижные, расплывчатые, бесполезные массы тел и сил, превращая их в множественность индивидуальных элементов – отдельных клеточек, органических автономий, генетических тождеств и непрерывностей, комбинационных сегментов. Дисциплина «фабрикует» личности, она – специфическая техника власти, которая рассматривает индивидов и как объекты власти, и как орудия ее отправления» [23, 248-249]. В отличие от философов XVII-XVIII вв., в учениях которых человек рассматривался как самодостаточная машина, в учении Фуко внимание сосредоточено на том, что каждый человек является частью большой машины – общества, государства и в этом качестве производится властью. Фуко распространяет принцип машинности на процесс формирования человеческих индивидов в обществе и, особенно, в системе образования и воспитания.

Возникшее с XIX в. общество Фуко трактует как «общество надзора», своего рода идеальную тюрьму, архитектурный образ которой был создан в XVIII в. И.Бентамом и назван «Паноптиконом» (др.греч. пан – все и optikos – зрительный, т.е. паноптикум) по аналогии с выставленным на обозрение зрителей собранием наблюдаемых предметов, например, восковых фигур. Эта метафора наполняется у Фуко глубоким социальным смыслом: власть лишь кажется обозримой, видимой, но в действительности она является невидимой, надзирающей за всеми и дохо-

дящей до всех «деталей» жизни людей. Поэтому для ее понимания недостаточно глаза человека, а необходима интеллектуальная лупа (как назвал этот подход В.В.Николин). «Мы находимся..., - признает Фуко, - в паноптической машине, мы захвачены проявлениями власти, которые доводим до себя сами, поскольку служим колесиками этой машины» [23, 318].

Подобно тому, как заключенный в тюрьме Бентама, имеющей форму круга, видит лишь «тень центральной башни, откуда за ним наблюдают» [23, 295], так и член общества видит лишь внешние очертания власти (выборы, депутаты, органы власти и т.д.), но сущность власти для него оказывается тайной и недоступной для проверки. «Паноптизм» Фуко характеризует как «абстрактную формулу совершенно реальной технологии, технологии производства индивидов» [23, 330]. Эти технологии власти превращают все социальные институты в «инструмент подчинения». Фуко переводит эту общую идею в аспект анализа деятельности конкретных социальных институтов - психиатрических больниц, тюрем, клиник и школ - рассматривая образование и воспитание в западноевропейской школе как систему муштры, дрессировки с помощью специальных методов-дисциплин, совокупность которых он именуется «механикой власти».

Классификация этих методов-«дисциплин» образования и воспитания может быть охарактеризована как параллель к коду (системе правил, принципов) индустриальной цивилизации, разработанному Тоффлером. Педагогическим аналогом принципа «*стандартизация*» (стандартный способ выполнения работы и ее стандартный результат) является у Фуко принцип «нормализующего наказания».

С точки зрения второго аспекта принципа «*стандартизация*» (стандартизация результата) наказанию подлежат все, что представляет отклонение от нормы. Наказание обращено и к телу, и к душе человека и преследует цель заставить школьника выполнять требуемые задания. Наказание применяется в связи с поощрением, так что все индивиды дифференцируются на «хороших» и «дурных». Для наказания и поощрения устанавливаются ранги и классификации, которые ежедневно, из недели в неделю, из месяца в месяц, из года в год распределяют учеников в зависимости от поведения и способностей. Эти методы приводят к одной модели поведения – «к субординации, послушанию, внимательному отношению к учебе и упражнениям, к неукоснительному выполнению своих обязанностей и всех пунктов дисциплины», чтобы они все были похожи друг на друга» [23, 267].

Аналогом введенного Тоффлером принципа *«специализация»* у Фуко служат педагогические принципы экзамена для учеников и разделения функций для учителей. Экзамен является средством измерять и оценивать знания ученика учителем и документировать индивидуальность в виде системы «записей и накопления документов», идентифицировать индивидов с помощью своеобразных архивов. «Реестр, с которым можно справиться, - цитирует Фуко одну из инструктивных методик для школы, - когда нужно и где нужно, позволяет узнать нравы детей, их успехи с точки зрения благочестия, в катехизисе, письме и чтении за время обучения в школе, их дух и мысли с момента поступления в школу... Отсюда – возникновение целого ряда кодов дисциплинарной индивидуальности, позволяющих записывать посредством приведения к однородной форме индивидуальные черты, выявленные в ходе экзамена» [23, 277]. Тем самым с начала XIX в. организуется непрерывный функциональный надзор уже за каждым отдельным индивидом. Экзамен производит «пришпиливание каждого индивида в его собственной особенности» [23, 281]. Педагогический состав имеет форму управленческой пирамиды. Происходит разделение функций учителей: одни («наблюдатели» и «увещеватели») следили за дисциплиной в школе, другие («посетители») беседовали с семьями нерадивых учеников, третьи («интенданты») контролировали всех учителей. Таким образом, педагогическая деятельность рассматривалась как производство знаний и норм поведения учеников, а те – как способ и результат потребления их учениками.

Педагогическим аналогом тоффлеровского принципа *«синхронизация»* у Фуко являются принципы контроля за деятельностью и организации генезисов. Во-первых, синхронизировалось учебное время школьников с помощью расписания. «В начале XIX века, - поясняет Фуко, - для школ взаимного обучения предлагается следующее расписание: «8.45: появление наставника, 8.52: наставник приглашает детей, 8.56: приход детей и молитва, 9.00: дети рассаживаются по скамьям, 9.04: первый диктант на грифельных досках, 9.08: окончание диктанта, 9.12: второй диктант и т.д.» [23, 219]. Таким образом, время разбивалось на отрезки, заполняемые определенной деятельностью. В системе обучения устанавливаются различные стадии, для них вводятся учебные планы и учебные программы, переходы от одной стадии к другой, которые сопровождаются экзаменами. Для каждой стадии имеется свой учитель и свой экзамен. Фуко называет такую систему обучения «сериями» обучений, а применяемую при этом педагогику – аналитической в силу ее детализированности [23, 233].

Мышлению людей индустриальной цивилизации было свойственно представление *о линейности времени*, заменившее представление о цикличности времени в аграрной цивилизации. С идеей линейного времени был связан принцип прогресса. Время в обучении также имело линейный вектор, поскольку «серии» обучения направлялись к некой высшей точке – окончанию школы с получением аттестата.

Тоффлеровский принцип *«концентрация»* под воздействием требований развития фабричного производства в сложении сил отдельных индивидов для создания общей производительной силы в систему обучения вошел в виде генетического принципа (суммирование времени) и комбинированного принципа (сложение сил) [23, 244] учеников путем обучения их группами, классами и применения групповых форм проведения учениками досуга. «Муштра школьников, - разъясняет Фуко, - должна производиться так же (как и солдат. – И.С.): мало слов, никаких объяснений, полная тишина, прерываемая лишь сигналами – звоном колокола, хлопанием в ладоши, жестами... «Первая и главная функция сигнала - сразу обращать к учителю взгляды всех учеников и заставлять их внимать тому, что он хочет им сообщить. ... Ученик должен заучить ход сигналов и автоматически реагировать на них» [23, 243].

Тоффлеровский принцип *«максимизация»* был претворен в создании крупных школ-комбинатов и школ-интернатов, в которых учились сотни и тысячи учеников. Принцип *«централизация»* был осуществлен путем создания пирамиды власти как нового дисциплинарного аппарата в системе образования: министерства образования, региональные управления образования и т.д.

Тоффлеровский принцип *«синхронизации в пространстве»* реализовался в линеаризации пространства и в ранговом распределении индивидов в школах, их закреплении за определенным местом и включением в сеть отношений. «В XVIII в. “ранг”, - считает Фуко, - начинает определять основную форму распределения индивидов в школьном порядке. Ряды учеников в классах, коридорах и дворах. Ранг, присваиваемый каждому ученику в результате каждого задания или испытания. Ранг, достигаемый каждым из недели в неделю, из месяца в месяц, из года в год. Выстраивание классов друг за другом по старшинству, последовательность преподаваемых дисциплин, вопросы, рассматриваемые в порядке возрастающей сложности. И в этой совокупности обязательных выстраиваний каждый ученик в зависимости от возраста, успехов и поведения имеет то тот, то другой ранг. Он постоянно перемещается по рядам клеток» [23, 214]. Тем самым учебный класс превращается в боль-

шую таблицу со многими графами. Это была клеточная система распределения в пространстве, подобно таксономиям в биологических науках.

Тоффлеровский принцип *«атомизация реальности»* выразился в системе образования в том, что каждый ученик рассматривался как социальный атом, а коллективы учеников как их механическая совокупность. Весь распорядок школьной жизни упорядочивался принципом механической причинности: он был организованным, согласованным, упорядоченным, представляющим непрерывную последовательность причин и следствий. Пользуясь термином Тоффлера, можно систему образования в индустриальной цивилизации назвать педагогической *«индуст-реальностью»*.

В школе формировался тип индустриального, механического человека, о котором Тоффлер писал, что *«большую часть жизни он проводил в производственной среде, соприкасаясь с машинами и организациями, которые подавляли личность. ... Он научился воспринимать себя частью громадной взаимозависимой экономической, социальной и политической системы, постичь которую в целом было выше его понимания. ... Он научился играть в игры, которые ему навязывало общество, приноравливался к отведенной ему роли, часто ненавидя все это и ощущая себя жертвой той системы, которая повышала его жизненный уровень»* [1, 204-205]. Фуко, называя этого человека выдрессированным, манипулируемым, стандартизированным, подчеркивал, что *«все социальные институты индустриальной цивилизации похожи друг на друга. «Удивительно ли, - спрашивал он, - что тюрьмы похожи на заводы, школы, казармы и больницы, которые похожи на тюрьмы?»* [23, 334]. На этих идеях критики Фуко школы индустриальной цивилизации выросло новое направление *«антипедагогика»* постмодернизма. Недаром Бодрийяр назвал Фуко *«клицинистом цивилизации»*, который поставил ей диагноз.

Николин подчеркивает, что в Новое время понимание человека-машины осуществлялось в двух сценариях. Один был разработан Декартом, который рассматривал тело человека как механическую машину, и этот подход был развит Гоббсом и Ламетри, которые считали, что весь человек в полноте его состава есть машина. Другой сценарий был разработан Лейбницем, который *«приписывает машине телеологичность, связывая понятия машины, цели, воли, целесообразности и Бога. То, что имеет цель и целесообразно – может называться машиной. ... Организм является машиной пластичной и отличается от машины механической внутренней целью, сокрытой в каждой его части»* [3, 15]. Развитие этого сценария привело к философскому пониманию роботов и информаци-

онных машин. Все концепции человека-машины, о которых шла речь выше были основаны на методологии рационализма и механицизма.

В постмодернизме понятие «человек-машина» разрабатывается в рамках методологии неомеханицизма. Ж.Делез и Ф.Гваттари утверждают, что «повсюду – машины, и вовсе не метафорически: машины машин, с их стыковками, соединениями. ... Больше нет ни природы, ни человека, есть лишь процесс, который производит одно в другом и состыковывает машины. Повсюду производящие и желающие машины, шизофренические машины. Целая порождающая жизнь; я и не-я, внешнее и внутреннее больше ничего не значат» [24, 13-14]. Все существующее они дифференцируют на машины природы (небесные тела, звезды, радуги и т.д.), человека-машину и общественные машины, а последние – на различные виды машин: революционная, художественная, научная, политическая, техническая и т.д.

Человек-машина считается машиной машин: каждый орган (грудь, рот, желудок и т.д.) представляет собой машину, но энергетической машиной, запускающей жизнь человека, обеспечивающей его функционирование и встраивание в различные общественные машины, через которые она влияет на поток истории, являются желания человека, как некое системообразующее начало, вследствие чего философы называют человека желающей машиной, или машиной желаний.

Желающие машины представляют систему срезов (или измерений): «Каждая машина (орган. – И.С.) является срезом потока по отношению к той машине, к которой она подсоединена, но оставаясь при этом потоком или производством потока по отношению к той машине, которая подсоединена к ней. Таков закон производства производства» [24, 63].

Каждый орган тела человека и в целом все его тело содержат определенные коды бессознательного: «Повсюду срезы-потоки, из которых ключом бьет желание, которое оказывается его производительностью, постоянно осуществляя прививку к производству» [24, 63]. Поэтому желающие машины в процессуальном плане представляют желающее производство, т.е. производство продуктов желания, или реальности. При этом сами желания понимаются как переживания «недостачи» желаемого объекта и как возможности творчества. Выделяются два значения тела человека. Во-первых, это техническая машина, каждый орган которой есть станок, производственная установка [24, 22]. Во-вторых, это бессознательные желания человека как тело без органов. Последнее существует не только в человеке, но и вне его, например, капитал есть тело без органов капиталистического общества, представляющее зас-

тившую субстанцию денег, которая производит деньги и прибавочную стоимость, технику и рабочих. Бессознательное пронизывает и социально-политическую сферу (фашистский политический режим, военно-промышленный комплекс, революции) и духовную сферу (религия, вера). И в человеке-индивиде, и в обществе всюду имеются «бессознательные инвестирования».

Философы подчеркивают, что желающая машина есть исходное состояние субъективности, Я, которое представляет воспроизводство бессознательных процессов желания. Эти желания существуют в человеке с его рождения: «С самого рождения колыбель, грудь, соска, экскременты являются желающими машинами, подсоединенными к частям его (ребенка. – И.С.) тела. ...Ребенок с самого юного возраста живет желающей жизнью, обладает целым ансамблем несемейных отношений с объектами и машинами желания» [24, 78-79]. По мере взросления человек вступает в различные отношения с другими, социальными вещами и социальными структурами, его желания множатся, разнообразятся, усложняются и по мере его вступления в общество влияют на общественное производство (общественные машины). Уже ребенок, тем более взрослый, не есть спиритуалистическое существо, ему надо дышать, глотать пищу, работать руками и ногами и т.д. Вся биология человека не может функционировать, с точки зрения психоанализа, без различных желающих машин, связанных с органами его тела, которые овеществляются в общественном производстве. «Ведь бессознательное, - утверждают Делез и Гваттари, - является сиротским, оно само производится в тождестве природы и человека» [24, 80]. Мы бы добавили – и общества. В этой связи они критикуют психоанализ, который редуцирует психику человека к детской сексуальности, не видя ее связи с обществом, «эди-пизирует» человека.

По мнению философов, ни механицизм, ни витализм не могут служить эффективными когнитивными средствами для понимания человека, ибо механицизм объясняет функционирование организма, но не может объяснить его формирование, а витализм, наоборот, не может объяснить функционирование организма. Но при этом у них имеется и нечто общее – машина и желание рассматриваются как находящиеся во внешнем отношении: «В одном случае... желание предстает неким эффектом, определенным системой механических причин, а в другом – сама машина оказывается системой средств, подчиненных целям желания» [24, 447].

Ими вводятся понятия молекулярного бессознательного (желания

человека-индивида) и молярного бессознательного (массовые желания), и утверждает, что между ними существует сущностное тождество: «Молекулярные желающие машины сами по себе являются инвестированием больших молярных машин или конфигураций, которые они образуют под действием законов больших чисел, двигаясь в том или ином направлении подчинения. Желающие машины, с одной стороны, и органические, технические и общественные машины, с другой, - это одни и те же машины в определенных условиях» [24, 453], т.е. статистические формы. Различия между ними есть различия режимов: желающие машины (индивидуальное бессознательное) функционируют в режиме синтезов, в режиме желания, а общественные машины – в режиме антижелания, режиме управления и обладания техническими машинами: «В глубине человека – Оно: шизофреническая клетка, шизомолекулы, их цепочки и их жаргоны» [24, 455]. Поэтому желающие машины представляют революционный фактор, а общественные машины – консервативный. «Молекулярный уровень» социальности, - утверждает М.А.Можейко, - представляет собой потенциально креативный, но актуально не оформленный в стабильную структуру «хаос импульсов», где возможны только случайные и мгновенные («алеаторные») комбинации последних. Именно в перманентности этих алеаторных событий и реализуется нестабильное и неравновесное бытие «молекулярного уровня» субъективности: «частичные объекты – это мир взрывов, ротаций, вибраций» [25].

С точки зрения Делеза и Гваттари, хотя желания человека-индивида порождаются общественными машинами, именно они запускают механизмы социальных процессов, ибо имеют творческую природу. Это не означает, что общественное мнение не воздействует на «желающие машины», более того, воздействия общественных машин могут приводить к ломке последних, а также к объединению их в молярные (массовые) ансамбли (толпы, массы), где желания тиражируются и начинают подчиняться законам макросоциального мира, превращаясь в средства консервации общественных систем. Но свободный поток импульсов желаний, идущих от человека-индивида, прорывает стабильную среду, революционизирует ее, является носителем творчества, свободы, инноваций. Философы называют человека как желающую машину шизиком, а общественную машину параноиком и утверждают, что «шизик... – это потенциал революции» [24, 537].

Вместе с тем Делез и Гваттари подчеркивают и организующую роль общественных машин (материальное производство, государство, семья и т.д.). Дело в том, что бессознательные желания человека-индивида ведут

себя как «молекулярный феномен, лишенный цели и желаний», они просто производят желания, тогда как общественные машины производят отбор индивидуальных желаний, направляют их в общественно значимые желания, а те в цели и в качественные формы: «Порядок не такой: “стадность – отбор”, а, наоборот, такой: “молекулярные множественности – формы стадности, осуществляющие отбор – молярные или стадные системы, которые проистекают из этого отбора”» [24, 540].

Если желающие машины порождают хаос, то общественные машины из этого хаоса создают порядок. Но именно хаос, по мнению философов, является творческим началом, обеспечивающим, в конечном счете, общественное развитие, ибо без него общественные машины оказались бы в состоянии стагнации и разложения. Бессознательные желания множества индивидов инвестируются в интересы общественных групп и классов и в социальные структуры и порождают различные общественные движения. «Революционеры, - подчеркивают философы, - часто забывают или не хотят признавать, что революцию хотят и делают из желаний, а не из долга» [24, 543].

Но хотя философы всячески отгораживаются от психоанализа, противопоставляя ему шизоанализ, они тем не менее берут из того идею либидо, подчеркивая, что либидинальные желания играют определяющую роль в общественных процессах. Они утверждают, что «именно либидинальное бессознательное инвестирование подталкивает нас искать наш интерес на этой стороне, а не на другой, задавать наши цели в какой-то определенной перспективе, а не в другой – причем мы убеждены, что именно здесь нас ждет удача, поскольку к этому нас толкает любовь» [24, 544]. Либидинальное инвестирование оказывается той силой, которая развивает социальную энергию и приводит к развитию общественных процессов и общественных структур.

Вместе с тем критикуется в психоанализе возможность рационализации бессознательного, индивидуализация бессознательного, биологизация индивидуального бессознательного, отсутствие трансформации индивидуального бессознательного в макросоциальное бессознательное и непонимание индивидуального бессознательного как микросоциального, отрицание взаимодействия индивидуального и общественного бессознательного. Но при этом сохраняется основная идея психоанализа об определяющей роли бессознательного в психике индивидов и его причинного воздействия на их жизнь. Психоанализ рассматривает это воздействие на материале духовной культуры (религии, искусства), тогда как шизоанализ - на материале развития общества, его экономики и по-

литической власти. Сохраняется и фрейдистская идея о человеке как машине, заряженной психической энергией. Новизна шизоанализа заключается в применении принципа машинности к обществу, историческому процессу.

В отношении самого понимания человека как машины философская новизна подхода Делеза и Гваттари заключается не в том, чтобы, сопоставив человека и машину, обнаружить возможности замещения человека машиной, а в том, чтобы исследовать коммуникацию «человек - машина». Философы утверждают, «что следует заставить человека и машину вступить в коммуникацию, дабы показать, как человек *составляет деталь вместе* с машиной или составляет деталь с чем-то другим, чтобы создать машину. Этой другой вещью может быть какое-то орудие, даже животное или другие люди. Однако о машине мы (Делез и Гваттари. – И.С.) говорим не метафорически - человек составляет машину, как только это качество рекуррентно сообщается системе, частью которой он является в строго определенных условиях. Система человек – лошадь – лук образует кочевую машину в условиях степи. Люди образуют машину труда в бюрократических условиях больших империй» [24, 607-608]. Иначе говоря, человек становится машиной в коммуникации люди-машины, где система приобретает «машинный тип» в тех или иных социальных условиях, а человек становится деталью социальной машины.

В качестве важнейшего свойства желающих машин философы называют их способность соединяться, благодаря чему «они являются машинами, проходящими одновременно через множество структур и господствующими над ними» [24, 613]. Делез и Гваттари считают, что в отличие от орудия «машину... необходимо мыслить в непосредственном отношении к общественному телу, а не по отношению к биологическому человеческому организму» [24, 628]. Само отношение человек - машина они считают отношением заселения: люди заселяют технические общественные машины машинами желания. В данной логике отношений «технические общественные машины являются лишь конгломератом желающих машин в исторически определенных молярных условиях» [24, 623-624].

Оценка концепции «желающих машин», разработанной Делезом и Гваттари, может быть дана с учетом того, что в философии XX в. по сути дела имело место существование двух тенденций в понимании соотношения человека и машины. Одна, технофобическая, представлена размышлениями Н.А.Бердяева о мире будущего как мире машин без человека: «Машины сами будут действовать в совершенстве и достигать

максимальных результатов. Последние люди сами превратятся в машины, но затем и они исчезнут за ненадобностью и невозможностью для них органического дыхания и кровообращения... Природа будет покорена технике» [19, 157].

Сходные идеи в рамках данной тенденции разрабатывал и известный писатель-фантаст С.Лем. «Кто кем повелевает? – спрашивает он. – Технология нами или же мы - ею? Она ли ведет нас куда ей вздумается, хоть бы и навстречу гибели, или же мы можем заставить ее покориться нашим стремлениям? И если не сама технологическая мысль определяет эти стремления, то что же? Всегда ли так обстоит дело или же само отношение «человечество – технология» меняется с ходом истории? А если так, то к чему стремится эта неизвестная величина? Кто получит превосходство, стратегическое пространство для цивилизационного маневра, - человечество, свободно черпающее из арсенала технологических средств, которыми оно располагает, или же технология, которая автоматизацией увенчает процесс изгнания человека из своих владений? ... Существует ли другой – нетехнологический путь развития цивилизации? Типичен ли наш путь для Космоса, что составляет он – норму или патологию?» [26, 36]. Явно технофобического подхода придерживается и Дж.Оруэлл в антиутопии «1984».

Другая, технократическая, тенденция реализовалась в работах Делеза и Гваттари, которые констатировали осуществление принципа машинности в обществе и культуре. Данная концепция нашла выражение в искусстве, литературе, архитектуре. В последней появились различные техницистские стили (конструктивизм, хай-тек, функционализм и т.д.). В живописи обожествление техники идеологически было провозглашено в первом и втором «Манифесте футуризма» Ф.Маринетти, где культ техники в виде заводов, фабрик, автомобиля, самолета соединился с некрофильским отношением к природе и общественным отношениям. В литературе были созданы жанры индустриального романа и техницистской утопии и антиутопии, начала широко распространяться научная фантастика.

Хайдеггер связал с развитием индустриального общества явление неомеханицизма, имеющее научный генезис в возникновении кибернетики, которая рассматривает «все, что существует, в качестве управляемых процессов, - так как уже формируется идея, что и свободу человека можно понимать как планируемую, т.е. управляемую свободу. Ведь именно такая свобода обеспечивает возможность существования человека индустриального общества во все более решительно технизирующемся

мире» [27, 227-228]. Кибернетика изменила понимание машины, заменив ее трактовку как механического устройства определением информационной системы управления. В результате операции гипостазирования управление, информация как свойства самоуправляемых систем превратились в самостоятельно существующие объекты, некий принцип машинности, действующий в компьютерах, Интернете, человеке, обществе, культуре. М.М.Прохоров подчеркивает, что «если в XVIII в. машина и человек «сравниваются» «снизу» (со стороны простого механического движения), то к концу XX столетия они *сравниваются*, т.е. «становятся вровень», снова, но уже «не снизу, а сверху», поскольку они «сравниваются / становятся равными» «по мозгу и разуму». Это и есть «не(о)механизм» эпохи техники с искусственным интеллектом и информационных технологий, в которых используется «чистая информация» [28, 252].

Идея «человек-машина» в концепции Делеза и Гваттари находится в рамках общего содержания философии постмодернизма, с его отказом от существования общей, единой, внешне заданной сущности человеческих индивидов, от возможности самоидентификации человека, признания устойчивости его бытия, а также с рассмотрением природы человека как находящейся в процессе непрерывного становления и признанием конституирующей способностью человека не его разума, а телесности, инстинктов, бессознательных желаний. «Место доминирующей рациональности, - считают авторы, - занимает «*структуры вожделений*», которые могут образовывать как ценностно-волевые комплексы отношения к миру, так и деятельностно-инновационную направленность индивида, имеющую энерго-биологическую, иррационально-бессознательную природу. ... В «постмодернистском человеке» желания обуславливают многое, если не все. Они – непреложная, нередуцируемая, предельная реальность... раскрытие, высвобождение потоков желания - есть творческое начало, производящее реальность» [29, 166-167].

Импульсивность, спонтанность желаний обеспечивают возможность человека избавиться от власти общества и его культуры, тогда как последние, наоборот, стремятся интегрировать желания человека в производство. «Желающая машина» - это по сути дела выражение сущности постмодернистского проекта человека. Желания обеспечивают обретение человеком свободы и вместе с тем подгоняют общественное производство под индивидуальную человеческую жизнь. Случайность желаний порождает социокультурную необходимость и снова ставит ее на службу индивидуальным способностям человека. Социокультурный мир

утрачивает тем самым статус подлинного существования, а последнее отождествляется с субъективной иррациональностью. Если классическая философия еще в учениях досократиков провозгласила идею Логоса, порядка, возникающего из хаоса, то философия постмодернизма провозглашает идею праздника хаоса, превращения порядка в хаос. Философия постмодернизма представляет ответ на превращение общества и культуры XX-XXI вв. в мир технизированного бытия и мышления, а разрушение этого мира с помощью творческой иррациональности человека рассматривается как преобразовательный революционный проект будущего, единственно подлинный способ его жизни, а точнее выживания.

Эпистема «человек-машина» была широко распространена в литературе и искусстве в период индустриальной цивилизации, как в России, так и на Западе. В России она утвердилась после октябрьской революции 1917 г., когда стихия разрушения и анархии затронула не только систему собственности и власти, но и культуры. Поскольку старая дворянская культура была чужда народным массам, то встал вопрос о создании новой пролетарской культуры, в развитии которой сыграли важную роль две организации – Пролеткульт и «Левый фронт искусства».

Первый возник в 1917 г. и в 1920 г. представлял довольно сильную, организованную структуру, у которой имелись свои газеты, 15 журналов, студии и секции, объединяющие 400 тысяч рабочих, занимающихся художественным творчеством [30, 24]. «Левый фронт искусства» возник до революции в виде кубофутуризма, но оставался официально непризнанным и лишь после 1917 г. превратился в школу, участники которой объединились вокруг издаваемого советского журнала «Леф».

Общим для этих новых организаций являлась позиция нигилизма по отношению к культурному наследию. Лефовцы стали создавать новую эстетику, в основе которой находились идеи отождествления эстетического и технического, художественного и утилитарного, а «машина» была объявлена высшей эстетической ценностью. Причины возникновения «левой эстетики» и «левого искусства» носили комплексный объективно-субъективный характер: стремление преодолеть антагонизм материального и духовного труда путем создания «поэзии вещи»; апологетика пролетариата, его труда и технического прогресса; поставленные большевистской партией задачи создания новой пролетарской культуры; понимание искусства не как отражения и познания действительности, а как конструирования жизни; создаваемая государством программа научной организации труда; абсолютизация общественно-полезной функции искусства и классового характера искусства; утопические

представления о коммунизме как машинном рае. «Левая эстетика» подпитывалась общественной психологией, выражающей стремление к технике и вещам, нехватка которых остро ощущалась в период войн и революций.

Идеи левых нашли концентрированное выражение в поэзии В.В.Маяковского, принадлежавшего к числу тех советских футуристов, которые, признав советскую власть, стремились связать искусство с материальным производством и рабочим классом. Идеино разошедшись с другой частью футуристов и ратуя за утилитарное искусство, выполнявшее экономический заказ общества, поэт писал:

Кому это интересно,
Что – «Ах, вот беденький!
Как он любил
И каким был несчастным...»?
Мастера,
а не длинноволосые проповедники
нужны сейчас нам.
.....
Товарищи, дайте новое искусство –
такое,
чтобы выволочь республику из грязи [31, 121, 122].

Одной из центральных проблем нового искусства стала вещь. В поэме «Человек» Маяковский подвергает критике культ вещей, превращающий человека в раба вещей, обывателя:

Полжизни прошло, теперь не вырвешься.
Тысячеглаз надсмотрщик, фонари, фонари,
фонари...
Я в плену.
Нет мне выкупа!
Оковала земля окаянная [32, 195].

Но после революции отношение Маяковского к вещам изменилось, и в новых вещах, созданных машинами, он усматривает символы технического прогресса и будущей индустриализации. В его творчестве появляется тема машины. В поэме «150 000 000» он характеризует трудящихся, вышедших из недр капиталистического общества, как

миллионы вещей,
изуродованных,
сломанных,
разоренных [33, 58].

Новое техническое могущество человека, связанное с революцией, персонифицируется теперь поэтом в образе человека-машины:

Наши ноги – поездов молниеносные проходы.
Наши руки – пыль сдувающие веера полян.
Наши плавники – пароходы.
Наши крылья – аэроплан [33, 60].

Принцип машинности распространяется Маяковским на душу человека:

Мы тебя доканаем,
мир-романтик!
Вместо вер в душе электричество,
пар [33, 61].

У Маяковского появляется техницистское мироощущение, что техническое богатство теперь будет подлинным богатством для трудящихся, представляя не бытовые вещи, привязывающие человека к своему дому и личной жизни и превращающие его в обывателя, а новые технические вещи, с помощью которых трудящиеся шагнут в Мир большой техники, чтобы построить коммунизм. Теперь он приписывает Марксу следующие слова:

«Опутали революцию обывальщины нити.
Страшнее Врангеля обывательский быт.
Скорее головы канарейкам сверните –
чтоб коммунизм канарейками не был побит!» [34, 105].

Революция в глазах Маяковского отождествлялась с переходом от органического этапа развития общества в связи с природой к техническому этапу, где человек входит в царство машин. Приветствуя революцию, поэт осмысливает коммунизм как некий машинный рай, где человек из придатка машины превращается в ее хозяина:

Все, над чем надрывалось тело,
надо, чтоб человек машиной делал [35, 233].

Называя себя человеком «из будущего времени» Маяковский изображает механистическую картину коммунизма как машинного рая:

Мой рай – в нем залы ломит мебель,
услуг электрических покой фешенебелен.
Там сладкий труд не мозолит руки,
работа розой цветет по ладони [36, 383].

В произведении «Мистерия-буфф» среди героев-«нечистых» находятся рабочие разных специальностей, а к действующим лицам отнесены не только люди, но и вещи, и машины. В диалоге между машинистом и машинами последние признаются, что при капитализме существовало отчуждение орудий труда и машина служила хозяевам. При коммунизме машина провозглашает себя свободной и обещает служить трудящемуся человеку:

свободна отныне я!
.....
Гуди по заводам, колесами двигая,
кружи в железнодорожные линии.
Мир каруселить,
светить в черноночь
вам отселе
будем, рабочие [36, 437].

Героическая поэма заканчивается изображением города будущего, где собраны «лучшие вещи» и действуют одни машины. Машинист, управляющий машинами, удивляется, зачем «люди лазят в музеи», когда для них открывается возможность переделать землю с помощью машин, и поет гимн машинному обществу и людям-«машинистам»:

Мы – зодчие земель,
планет декораторы,
Мы – чудотворцы,
лучи перевяжем пучками мётел,
чтоб тучи небес электричеством вымести.
Мы реки миров расплещем в меде,
земные улицы звездами вымостим [36, 441].

Перед нами типичное утопически-технократическое мировоззрение, с культом общества-машины и человека-машины. Позже А.Платонов в своих романах, в частности, в романе «Котлован», покажет обратную сторону механизации общества, которое превращается в никогда не заканчивающуюся стройку, и предостерегает, что, чем больше человек создает машин, тем больше он становится от них зависимым, утрачивая свою духовность.

«Левая эстетика» содержала два аспекта: негативный и позитивный. Негативный аспект представлял нигилистическое отрицание классического искусства, именуемого буржуазным. Один из идеологов «левых» Н.Пунин патетически утверждал: «Пролетариату... не нужно и чуждо все европейское, классовое, индивидуалистическое... искусство, он его отрицает, в этом отрицании мощь удивительная» [30, 147]. Позитивный аспект представлял собой переплетение идей, с одной стороны, гибели искусства и обожествления материальной вещи, а с другой – признания личностноформирующей задачи искусства. В конструктивизме, возникшем в 1920 г., на основе кубофутуризма, идеи первого рода стали доминирующими.

Один из теоретиков конструктивизма А.Ган выдвинул лозунг: «Труд, техника, организация – вот идеология нашего дня». Искусство рассматривалось как «восполнение» недостаточно технической оформленности вещей. Сама вещь как таковая рассматривалась как вещь, которая изготовлена индустриально-коллективным способом, утратив свои индивидуальные особенности и долговременность потребления. Искусство понималось как мастерство материальных вещей в сфере труда и потребления, быта и досуга. «Фабричный станок, - утверждал один из идеологов конструктивизма Н.Тарабукин, - в широком смысле объединяет всех участников производства, и в будущем все, сопричастные ему, должны стать художниками своего большого или маленького мастерства» [30, 161]. В результате отрицалась автономия профессионального искусства, которое превращалось в отрасль материального производства. Теоретические идеи конструктивизма были отшлифованы в Институте художественной культуры в 1921-1922 гг. [30, 162]. Основные идеи «левой» эстетики способствовали созданию промышленного дизайна, но, перенесенные на живопись и литературу, они вели к разрушению искусства.

Идея «производственного искусства» стала тем «эстетическим мостом», который соединил художественные позиции Левого фронта искусства и Пролеткульта. Последний объединял поэтов, вышедших из рабочей среды, которые воспевали новую урбанистическую, индустриальную Россию в эпоху коммунизма. Пролетарский гимн «Мы – кузнецы и труд наш молод, куем мы счастья ключи...» был написан пролетарским поэтом Ф.Шкулевым. А.Гастев в сборнике «Поэзия рабочего удара» утверждал: «Иду на завод, как на праздник, как на пиршество». В.Александровский распространил принцип машинности и на человека: «Мы из железа. Из стали. Едины в порыве своем». Если в эпоху гражданской войны поэты воспевали винтовку как путь к коммуне, то в начале 20-х

годов – завод, фабрику, индустриальный город, который В.В.Маяковский именовал как «электро-динамо-магический». Содержанием пролетарской поэзии стали системы «машины – люди», называемые «мы».

Начало нэпа разрушило романтизм школы пролетарских поэтов, в их стихах исчезает тема труда и героя-рабочего, и бывший идеолог Пролеткульта А.Гастев призывает отказаться от «картинно-героического» воспевания революции и коммунизма и обратиться к теме индустриализации, соединив «техноэнергетику» с «биоэнергетикой» и сформировав урбанистически-индустриальную психологию народа. «Нужно сделать, - утверждал он, - чтобы вдруг человечество открыло, что сам человек есть одна из самых совершенных машин... Нужно сделать второе открытие: признать, что технический прогресс этой машины беспределен. ...Мы должны заняться энергетикой человеческого механизма... будем “метрировать” человеческую энергию... Здесь не должно быть ничего священного» [30, 64]. Тем самым пролетарское искусство осуществило поворот от революционного романтизма к утилитаризму, практицизму, машинерии, а синтез искусства и индустриализма мыслился только в рамках инженерии. Идеолог Пролеткульта В.Плетнев писал о пролетарской поэзии, что «...наша борьба за экономическое и политическое господство имеет своей основой именно монолитное единство пролетариата и машины» [30, 74].

Дальнейшее развитие эстетики Пролеткульта происходило путем ассимиляции идеи «производственного искусства», выдвинутой «левыми». Плетнев доктринально утверждал, что «искусство нового мира будет производственным искусством, или оно не будет вовсе» [30, 77]. Так возникает «производственное искусство», основу которого составляют идеи пролетарской коллективности и единства пролетариата и машины. Культурное наследие предлагалось отправить в кунсткамеру и не заполнять им музеи. Была провозглашена идея смерти человека («человека нет»), который рассматривался как косный человеческий материал, который надо было шлифовать с помощью производства. Живопись предлагалось сделать производственной, в литературе воспевать жизнь производственных коллективов, в театре сделать героем массу, ее жизнь и борьбу. «Театр как производство, - писал один из идеологов «производственного искусства» Б.Арватов, - театр как фабрика квалифицированного человека – вот что рано или поздно напишет на своем знамени рабочий класс» [30, 172].

Философской основой «производственного искусства» явилась всеобщая организационная наука, разработанная А.Богдановым. Он считал

задачу искусства организационной, что обусловлено созданием машинного производства, совместившего в себе особенности организаторского и исполнительского труда. Техника рассматривалась им как универсальное средство решения всех проблем общества: изменения характера труда, уничтожения классовых антагонизмов, обретения новых форм художественного творчества, формирования человека-техника. Пролетарская культура была поставлена на фундамент «социально-строительной» идеологии, включающей следующие основные положения: всякое творчество, в том числе художественное, есть разновидность труда; методы труда и творчества одни и те же: это методы пролетарского труда, характерного для крупной индустрии; эти методы имеют коллективистский характер; коллективизм выступает и в содержании, и в форме художественных произведений; методы практики и науки находят в искусстве прямое применение; творчество художника выражает лишь коллективный опыт [30, 229-230]. Именно Богданов в своей концепции социологизировал и технизировал искусство, считая, что существует метод механического соответствия идеологии материально-техническому производству и квалифицировал буржуазную культуру как индивидуалистическую, а пролетарскую как коллективистскую [30, 230]. Эта концепция оказала большое влияние на эстетику «левых», Пролеткульта, а потом и «производственничества».

Идеи Богданова были растиражированы в эстетике «производственного искусства» Арватовым, характеризовавшим искусство как специфическую отрасль общественного труда, имеющую свою технику, экономику и идеологию. Станковое искусство рассматривалось им как продукт буржуазного общества и отвергалась за обособленность от жизни и материального производства. Отрицались такие задачи искусства как подражание или познание жизни, и формулировалась задача организации жизни с помощью вещей и идей, что исключало по сути дела духовное назначение искусства.

Утверждалось, что в будущем станковое изобразительное искусство исчезнет, уступив место художественно оформленным промышленным и бытовым вещам. Культурное наследие прошлого отвергалось, и возникающие в пролетарском искусстве эпос в литературе и монументализм в живописи и скульптуре трактовались как «художественное реставраторство» [30, 255]. Вульгарной социологизации подвергались идеи тайны искусства и авторской индивидуальности художника, а художественные произведения трактовались как товар, имеющий меновую стоимость. «Пролетарское искусство... - утверждал Арватов, - будет исхо-

дять не от формы, а от тех факторов, которые образуют всякую форму. Факторы же эти следующие: 1) материал, 2) процесс производства, 3) организационная задача, 4) условия восприятия» [30, 259]. Пролеткульт и «Левый фронт искусства» были идейно и организационно разгромлены советской властью в начале 20-х годов, а «производственное искусство» просуществовало вплоть до 30-х годов, уступив место так называемому социалистическому реализму. Но и в последнем тематика производственной жизни, труда и быта рабочих и инженеров становится одной из основных в советской художественной литературе, выполняя функцию идеологического обеспечения строительства социализма.

В XX в. в философской антропологии стала оформляться отрасль знаний, которую именовали по-разному: философия индивидуального существования, диалогическая философия, философия Я, Ты, Мы и даже ксенология. В рамках этой отрасли разрабатывались концепции М.Бубера, М.М.Бахтина, С.Л.Франка, Н.А.Бердяева, Э.Левинаса и некоторых других философов. Ксенология рассматривает проблематику Другого как Чужого и применительно к общностям и цивилизациям, но ее основные принципы могут быть применены и к анализу межличностных отношений Я-Другой: 1) осознание своего Я через «не-Я», другое; 2) социальная и личная идентичность актуализируется при столкновении и конфликте с чужой идентичностью; 3) «не-Я», чужое является конструкцией нашего Я; 4) образ Другого, Чужого в культуре является важным показателем уровня ее собственного развития [1, 62-63].

В первом параграфе главы в качестве Другого рассматривается второе Я, *alter ego*, а во втором – Бог. Обращение к Другому позволяет человеку лучше понять самого себя, установить свою самоидентичность, выяснить, является она целостной или разорванной. Бытие Я в Другом может быть материально-вещным, институционализированным, текстуально-семиотическим и идеальным. В той или иной степени нас будут интересовать все эти формы бытия Я в Другом. В сверхиндустриальной цивилизации возникает новая зависимость человека от виртуального мира (компьютер, сеть Internet), что приводит к возникновению эпистемы «человек-протез». Эта эпистема в монографии не анализируется, поскольку она еще недостаточно исследована в философской антропологии, но рассматриваются эпистемы «человек-зеркало» и «человекобог», которые, по мнению автора, также доминируют в сверхиндустриальной цивилизации.

История культуры, в частности история философии, свидетельствует, что отношение Я к Другому как антропологическая проблема стала доминировать в современной постиндустриальной цивилизации, хотя в этическом плане она рассматривалась еще в античной философии Аристотелем. Среди многих причин этого можно выделить две: в общественной жизни – глобализация, а в философии – создание учений экзистенциализма, персонализма, немецкой философской антропологии.

Предпосылкой разработки в философии эпистемы «человек-зеркало» служит создание образа «зеркала» в мифологическом сознании многих народов, в котором зеркало служило микромоделью Вселенной, принципом жизнедеятельности, нашедшим воплощение в различных приметах, верованиях и гаданиях, прообразом философского понятия «пустота», атрибутом божеств и характеристикой человека, его души и духа. Так, в буддистской традиции сердце человека, олицетворяющее его дух, понималось как чистое зеркало, тело как его подставка, а в мифологии жителей острова Фиджи «светлая душа» человека рассматривалась как отражение в воде и зеркале [1, 216].

В древнегреческой мифологии существовал миф о Нарциссе. Сюжет его прост. Нимфа Эхо полюбила прекрасного юношу, но он отверг ее любовь, как и многих других нимф, за что его покарала богиня Афродита. Однажды Нарцисс захотел напиться воды в ручье с чистой и прозрачной водой и вдруг увидел свое изображение. «В изумлении смотрит он на свое отражение в воде, и сильная любовь овладевает им. Полными любви глазами смотрит он на свое изображение в воде, он манит его, зовет, простирает к нему руки. Наклоняется Нарцисс к зеркалу вод, чтобы поцеловать отражение, но целует только студеную, прозрачную воду ручья». Нарцисс перестал есть и пить и все любовался своим образом, пока однажды к нему не пришла страшная мысль: «О, горе! Я боюсь, не полюбил ли я самого себя! Ведь ты – я сам! Я люблю самого себя» [2, 40]. Так и умер Нарцисс, не будучи способен оторваться от своего отражения. «С того момента, - пишет Е.К.Краснухина, - как Нарцисс в зеркале вод узнает самого себя, его знак, образ, представление превращается из идеала в материализованную копию. Так упраздняется дистанция между реальностью и ее отражением, обозначением. Происходит воссоединение того, что должно оставаться разделенным. ... Теперь два образа отражаются друг в друге и невозможно провести между ними различие реальности и ее знака» [3, 15]. Происходит семиотизация реальности и материализация зеркального образа.

Л.В.Стародубцева выделяет две трактовки мифа о Нарциссе. Одна (от Овидия до Фрейда и философов XX века) рассматривает Нарцисса как самовлюбленного юношу, замороженного собственным отражением. Другая (в гностицизме и христианском мистицизме) характеризует Нарцисса как мудреца, познавшего самого себя. Первую трактовку она называет взглядом «на» себя, ибо Нарцисс любит «кажимость», тень, иллюзию, отражение. Вторую – взглядом «сквозь», представляющим

взгляд «внутри» самого себя: «Нарцисс прозревает в своем отражении то подлинное “бессмертное” бытие, по отношению к которому он сам – всего лишь “кажимость”, смертный человек» [4, 41]. В напоминании о предсказании Тиресия родителям Нарцисса, что их ребенок проживет до старости, «если никогда не увидит своего лица», она усматривает социокультурный запрет на знание самого себя и наказание, которое свидетельствует о трех путях самопознания: эллинском (награда смертью), библейском (награда верой) и древнеиндийском (награда просветлением и нирваной) [4, 44]. Нам представляются допустимыми обе трактовки мифа о Нарциссе как самовлюбленном и самопознающем человеке, ибо нарциссизм можно объяснить как раздвоение Я на реальное Я и отражающееся Я, либо в объективированной, либо в идеальной форме.

Идея нарциссизма разрабатывалась и в русском фольклоре. Например, в поговорках признается возможность самолюбования: «Всяк сам себе дороже», «Всяк сам себе – загляденье», «Всякая жаба себя хвалит», «Всякому своя худоба не кажется», «На чужой горбок не насмеюся, на свой горбок не нагляжуся», «Никто про себя худа не скажет», «Свое мило, хоть и гнило», «Свой глаз – алмаз, чужой – стеклышко», «Свой глаз лучше чужого нахвалу», «Все равны бобы, один я соболек» [5, 154-157].

В фольклоре тщеславие, спесь и похвальба всячески осуждаются и подчеркивается несоответствие реальных качеств человека и его претензий: «Вздулся волдырь (пузырь), да и лопнул», «Ворона в павлиньих перьях», «Выше носа плюнешь, себя заплюнешь», «Гроша не стоит, а глядит рублем», «Досталось свинье на небо взглянуть», «Зазнался, что вошь в коросте», «И велика барыня, а в алтарь не лезь», «Как ни дуйся лягушка, а до вола далеко», «Куда конь с копытом, туда и рак с клешней», «На грош амуниции, а на рубль амбиции», «Не дуйся, коровка, не быть бычком», «Не подымай носу, спотыкнешься», «Не смейся, квас, не лучше нас», «Не хвались сам, а жди, когда люди похвалят», «Сколько бы утка ни бодрилась, а гусем не быть», «Умной спеси не бывает», «Хвалилась редька: я с медом добра», «Хорошо поет – где-то сядет» [5, 157-160]. И, наоборот, положительно оцениваются терпение, скромность, самокритичность.

В Библии образ «зеркала» употребляется в разных значениях. Например, в Новом Завете, в послании апостола Иакова человек, не исполняющий слово Божие, «подобен человеку, рассматривающему природные черты лица своего в зеркале» [Посл. Иаков. 1:23]. Здесь подчеркивается возможность искажения облика человека в зеркале. Наоборот, в послании апостола Павла, лицо человека уподобляется зеркалу, на кото-

ром запечатлевается образ Бога: «Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» [2 Кор. 3:18].

В православии зеркалами для человека были Библия, писания отцов церкви, иконы и молитвы человека. Так Иоанн Листвичник писал: «Молитва... есть... зеркало духовного возрастания», а архангел Гавриил изображался на иконах «с фонарем, внутри которого горит свеча, в правой руке и с зеркалом из ясписа в левой (символы сокрытых до времен исполнения судеб Божих, которые постигаются теми, кто смотрит-ся в зеркало слова Божия и своей совести)» [6].

Идея зеркального образа как двойника реального «Я» перешла и в философию, где стали широко использоваться понятия «зеркальное отражение», «рефлексия», «образ», «подобие». В философских учениях до Нового времени эпистема «человек-зеркало» содержит в себе множество аналогий: устанавливается подобие человека идее, Богу, природе, которые рассматриваются как истинные зеркала. Термин «зеркало» был именем различных вещей, с которыми соотносился человек, и философы стремились выявить смыслы данных подобий. Так, у Платона «эйдосы» рассматриваются как модели вещей, а те – как их подобия, зеркальные копии. Августин в одной из частей «Исповеди» пересказывает 1-е послание апостола Павла к коринфянам, где тот утверждал, что только перед лицом Бога («лицом к лицу») человек познает не отчасти, а «подобно как я познан» [1 Кор. 13:12]. Но пересказывает своеобразно, считая, что, когда человек находится вдали от Бога, то тот отражается в его душе таинственно, неполно, и тем самым человек отдаляется от Бога: «Мы видим, конечно, «сейчас в зеркале нечто загадочное», а не «лицом к лицу», и поэтому, пока я странствую вдали от Тебя, я ближе к себе, чем к Тебе» [7, 131].

В средневековой схоластике «природа понималась как зеркало, в котором человек может созерцать образ божий» [8, 59]. Н.Кузанский, рассматривая зеркало в его гносеологическом измерении, утверждал, что Бог есть «беспорочное, прямейшее, бесконечное и совершеннейшее зеркало истины, а все творения пусть будут конкретно определившимися и разнообразно искривленными зеркалами» [9, 310]. Если в познании разум человека обратится к Богу, то «зеркало истины вместе со всеми принятыми им в себя зеркалами перельется в разумное живое зеркало и такое разумное зеркало примет в себя зеркальный луч зеркала истины, несущего в себе истину всех зеркал» [9, 310]. Тем самым человеческий разум рассматривался как подобие божественного разума. В философии

Возрождения у Парацельса душа человека трактовалась как зеркало небосвода.

Понятие «зеркало» в философии Нового времени приобретает как онтологический, так и особенно гносеологический смысл, ибо гносеологическая проблематика в этот период становится доминирующей. Сознание рассматривается как зеркало, либо адекватно отображающее действительность, либо искаженно (идолы Бэкона). Г.Лейбниц разрабатывает общенаучную методологию тождеств и различий и применяет ее к пониманию монад, выстраивая их классификацию по духовно-психологическим признакам – оригинальности сознания и степени его развития. Разумная душа у человека (монады-духи) отличается от других душ тем, что она является не только зеркалом Вселенной, но и отражением образа Божьего.

Г.В.Ф.Гегель сравнивает философскую рефлексию со светом, «когда он в своем прямолинейном движении встречает зеркальную поверхность и отбрасывается ею назад [10, 265]. Это сравнение обеспечивает понимание предмета в его сущности как рефлексии в «свое иное». Во второй половине XIX в. рассматриваются и другие измерения феномена зеркала. Л.Фейербах выделяет его антропологический смысл: переводя формулу Н.Кузанского о человеке как зеркале Бога, он утверждает, что «Бог есть зеркало человека»: «Этот зеркальный образ (рефлексирующего человека. – И.С.), представляемый как другой субъект, есть абсолютная личность» [6]. К.Маркс использовал образ зеркала для разъяснения того, что человек может понять свое Я только в его идеальном бытии в другом человеке. «Человек, - считал он, - сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку» [11, 62]. В философской антропологии XX в. эта идея многосторонне рассматривалась в проблематике Я и Другой.

В XX в. на смену человеку разумному появляется человек желающий, и эпистема «человек-зеркало» окончательно вытесняет декартовское самосознание (Я). З.Фрейд рассматривает любовь к себе и любовь к другому как две альтернативы и полагает, что себялюбие свидетельствует о психической патологии индивида и его неспособности любить других. «Следовательно, - оценивал позицию Фрейда Э.Фромм, - любовь и любовь к себе взаимно исключаются в том смысле, что чем больше первая, тем меньше вторая. Если любить себя – плохо, то отсюда следует, что не любить себя – добродетельно» [12, 36].

Проблему нарциссизма Фрейд исследовал в работах «К теории по-

лового влечения» и «Введение в психоанализ». Автором термина «нарциссизм» является английский ученый Х.Эллис. Фрейд заимствует этот термин у П.Некке и считает нарциссизм «либидозным дополнением к эгоизму инстинкта самосохранения, известную долю которого с полным правом предполагают у каждого живого существа» [13, 129]. По его мнению, существует два вида психической энергии – «я-либидо» и «объект-либидо». В детстве ребенку присущ первичный нарциссизм (автоэротизм), что обусловлено его «переживаниями, связанными с удовлетворением основных потребностей Я», и подтверждается хорошим отношением нежных родителей к своим детям и выбором ребенком в качестве первых сексуальных объектов матери или тех лиц, которые ухаживают за ним. Позже от «я-либидо» отделяется «объект-либидо», и объект-либидо может вновь вернуться в Я. Данные идеи Фрейд подтверждал путем анализа явлений влюбленности, заболеваний, сна. Вторичный нарциссизм взрослого человека он считает патогенным процессом.

Я-либидо, по его мнению, не полностью уходит на привязанность к объекту, а превращается в идеал «Я»: «Нарциссизм оказывается перенесенным на это идеальное “Я”, которое, подобно инфантильному, обладает всеми ценными совершенствами» [13, 147]. Этот идеал Я оказывается возмещением «утраченного нарциссизма детства, когда он сам был собственным идеалом». К образованию идеала «Я» индивида побуждает критика его родителями, воспитателями, окружающими, общественным мнением.

Таким образом, развитие «Я», по Фрейду, связано с отходом от первичного нарциссизма детства посредством перемещения либидо на идеал «Я» (навязанный обществом или культурой), а также на объекты. Влюбленность превращает объект в сексуальный идеал, вступающий в отношения взаимопомощи с Я-идеалом (если «Я» нехватает для достижения своего идеала, то на помощь приходит объект, обладающий недостающими «Я» качествами), чем достигается удовлетворение. Выбор объекта осуществляется по двум путям: «Или по *нарциссическому типу*, когда на место собственного «Я» выступает возможно более похожий на него объект, или по *типу опоры*, когда лица, ставшие дорогими благодаря удовлетворению других жизненных потребностей, выбираются и объектами либидо» [13, 634].

В отношении соотношения «Я-либидо» и эгоизма Фрейд полагает, что индивид может быть эгоистом как при сильных либидозных привязанностях к объектам, так и при доминировании «Я-либидо» [13, 626]. Если индивид оказывается неспособным перенести «Я-либидо» на

объект, у него сохраняется нарциссическая идентификация и возникают нарциссические заболевания. Особенностью взглядов Фрейда является то, что он рассматривал проблему нарциссизма на основе теории либидо.

Н.А.Бердяев оценивает идеи Фрейда с позиции своей концепции «я и ты», «мы». «Известно, - считал он, - что для Фрейда «я» делает себе объектом *libido*. Это есть нарциссизм, который... ставит глубокую проблему. Нарциссизм есть раздвоение, поэтому «я» для самого себя становится объектом, т.е. объективируется. «Я» для самого себя принадлежит к объективированному миру. Преодоление нарциссизма в том, чтобы «я» искало отражения в другом «я», а не в самом себе. ...У Фрейда глубочайший инстинкт «я» есть инстинкт смерти, потому что он не знает тайны общения, тайны выхода «я» в «ты» и в «мы» [14, 277].

Фромм, наоборот, считал, что любовь к себе и любовь к другим не исключают друг друга, что подтверждается библейской заповедью «возлюби ближнего как самого себя» и неделимостью чувства любви между «я» и другими: «Если индивид в состоянии любить созидательно, он любит также и себя; если он любит только других, он не может любить вообще» [12, 37]. Фромм полагал ошибочным отождествление понятий «любовь к себе» и «эгоизм», поскольку стремление эгоистического человека «побольше урвать у жизни удовольствия» свидетельствует о том, что себя он любит «слишком слабо», является «пустым и фрустрированным». Чрезмерную заботливость неэгоистичной матери по отношению к своему ребенку он рассматривает как свидетельство того, что «она вынуждена компенсировать отсутствие у нее способности вообще любить его» [12, 38]. Тем самым философия XX в. при рассмотрении эпистемы «человек-зеркало» акцентировала внимание на человеческом существовании, на Я человека-индивида, раздвоенности его внутреннего мира и мучительных поисках установления индивидуальной самоидентичности путем соотнесения Я человека-индивида и идеального инобытия Я в Другом или Я и его *alter ego* в душе человека-индивида.

В мифе о Нарциссе и во многих философских учениях о самовлюбленности речь идет исключительно о мужском себялюбии. Объяснение детерминации нарциссизма конституцией пола можно найти у В.И.Красикова, который считал инстинкт самосохранения базовым чувством женщины, тогда как нарциссизм только сопутствует ему, а себялюбие – атрибутивным свойством мужчины как компенсация за его временную роль в биологическом воспроизводстве рода, своего рода «мужской антропологический бунт», направленный на защиту уникальности своего существования. Этот мужской нарциссизм имеет ту особенность, что

мужчина любит себя в своих воплощениях – материальных и духовных. «Потому и главное отличие мужского себялюбия, искусственного по своей основе, - пишет Красиков, - от естественности инстинкта самосохранения в том, что оно всегда направлено *вовне*. Другими словами, мужчина любит не собственно себя, а скорее свои воплощения, воплощения своей активности, своего духа, своей неповторимости. Он любит скорее не себя, такого как он есть в действительности, а себя-значительного, себя, прошедшего сертификацию во внешних, т.е. результирующих (пусть и даже в идеальном) следах. Причем “вовне” всегда означает объективирование – телесное, вещное или духовное. ... Мужская “любовь”, если она имеет место быть и отличаема просто от позывов к совокуплению, есть *любовь к своему следу, следу себя в другом человеке*» [15, 175].

Любовь к себе может проявляться в жестах, ценностях, самооценках, мотивах, поведении, а любовь к своему телу - в форме любования собой в зеркале или в оценках его Другим(и). Спрашивается, почему в зеркале, а не в оконном стекле, воде или фотографии? Ведь признак повторения, дублирования есть и в них. Е.К.Краснухина объясняет это тем, что «существуют две оптики, два вида зрения»: через оконное стекло человек видит предметы, относящиеся к «сфере не-Я», а через зеркальное стекло - образ, который «уже нельзя однозначно отнести к внешнему миру не-Я», свое второе Я, что свидетельствует о раздвоении Я и порождает проблему соотношения между Я как оригиналом и Я как копией [3, 8]. Суть зеркального отражения заключается в том, что оно показывает человеку его изображение через призму его желаний, оценок, ценностей. Поэтому Я в качестве Другого, находящегося в зеркале, выполняет роль носителя определенных смыслов. Эти смыслы индивидуальны, принадлежат мне, но тем не менее они испытали воздействие ценностей, которые существуют в обществе и культуре, вследствие чего они являются вместе с тем интересубъективными.

Означает ли это, что человек всегда видит в зеркале именно себя? Нет, он может не опознать себя, не признать себя, считать свой зеркальный образ не Другим Я, а Чужим. Зеркальная форма инобытия Я вступает с реальным Я в самые различные отношения. Об этом пишет Ф.Ницше, рассуждая о сне Заратустры, в котором тому приснился ребенок, принесший ему зеркало: «О Заратустра, - сказал мне ребенок, - посмотри на себя в зеркале!» Посмотрев в зеркало, я вскрикнул, и сердце мое содрогнулось: ибо не себя увидел я в нем, а рожу дьявола и язвительную усмешку его» [16, 58]. Для Заратустры отличие своего Я в зеркале от Я в

действительности имело символический смысл искажения его учения, его зеркальное Я оказалось носителем не принадлежащих ему смыслов. Тем самым в зеркальном отражении присутствует отчуждение моего alter ego от Я.

Р.Бернс, опираясь на концепцию символического интеракционизма Кули и Мида, выделял в своей Я-концепции три вида Я: реальное Я, зеркальное Я (представления об индивиде значимых других) и идеальное Я (установки индивида о значимых других и о том, каким он хотел бы быть) [17]. Если эти образы совпадают, то самооценка индивида будет высокой, и у него формируется положительная Я-концепция. При несовпадении этих образов самооценка индивида будет низкой, и у него формируется отрицательная Я-концепция. Тем самым самоидентификация индивида зависит не только от его желаний, но и от его оценки Другим и Другими.

Эпистема «человек-зеркало» широко распространена и в художественной литературе, например, в сказках А.С.Пушкина, полумистических произведениях Фр.Кафки, поэзии С.Есенина, повестях и романах Ф.М.Достоевского, О.Уайльда и О.де Бальзака и т.д. Одним из тех писателей, кого вдохновил миф о Нарциссе, был Уайльд, создавший роман «Портрет Дориана Грея» о прекрасном юноше, который влюбился в свой портрет и пожелал, чтобы в будущем тот старел, а он оставался молодым. Его герой первоначально верил, что «портрет станет для него волшебным зеркалом», отражая вначале его лицо, а потом и душу. Каждое утро он простаивал перед своим портретом, любуясь им, и даже, подобно Нарциссу, целовал нарисованные на портрете губы. Но по мере того, как он стал вести жизнь развратника, наркомана, а потом и убийцы, он стал бояться своего портрета, ибо все его преступления запечатлевались на нем.

Идея двойника несколько раз повторяется в романе. Двойником Грея является его портрет, а также главный герой книги Гюисманса «Наоборот», герцог Дез Эссент, бегущий от действительности в мир наслаждений. Грей прочитал эту книгу о знаменитом гедонисте, который, утрачивая красоту, боялся зеркал, и увидел в нем свой прототип. Его двойником является и лорд Генри, который передает Грею свой циничный образ мыслей. Мистическая связь между портретом и героем становится для него невыносимой, и он стремится разорвать ее, сначала в символической форме, разбивая зеркало, которое как бы в насмешку напоминает ему о его неувядающей красоте, а потом и практически – он уничтожает своего двойника на портрете, а фактически и самого себя. Современный

Нарцисс заканчивает свою жизнь трагически, как и его мифологический прототип. Красота, не соединенная с нравственностью, оказывается губительной для человека, что наводит автора на философские размышления о соотношении души и тела. «Душа и тело, - признает Уайльд, - тело и душа – такая это загадка. ... Действительно ли душа человека – лишь тень, заключенная в греховную оболочку? Или, как полагал Джордано Бруно, тело заключено в духе? Расставание души с телом – такая же непостижимая загадка, как их слияние» [18, 123]. В период перестройки в России 80-х гг. уайльдовская идея портрета-двойника использовалась для изображения портрета бюрократии [19, 256-270].

Идея Нарцисса самовлюбленного воплощена и в пушкинской «Сказке о мертвой царевне и о семи богатырях», в которой царица-мачеха «горда, ломлива, своенравна и ревнива» и требует от своего волшебного зеркала, чтобы то все время удостоверяло ее красоту: «Ты, царица, всех милее, Всех румяней и белее». В тот день, когда зеркальце ответило, что «царевна всех милее, Всех румяней и белее», мачеха отказывается верить зеркальцу: «Ах, ты, мерзкое стекло! Это врешь ты мне назло» и решает известить падчерицу. После того, как жених последней спасает свою невесту и привозит ее во дворец, мачеха, узнав от зеркальца, что царевна по-прежнему жива и всех красивей, от злости разбивает зеркальце и, лишившись своего волшебного помощника, утрачивает возможность своей самоидентификации и с тоски умирает. В сказке содержится намек в адрес самовлюбленного человека: не считать себя совершенством и не доверять своему зеркальному отображению.

Кроме Нарцисса самовлюбленного в философии и художественных текстах имеется и Нарцисс самопознающий. Но, если в философии подчеркивается, что Нарцисс стремится познать *истину* в себе, забывая самого себя, или видит воспоминание о себе, так что его отношения со своим зеркальным образом приобретают форму «мнемонического отзеркаливания» смыслов [4, 48], то в художественной литературе, особенно в русской, смыслом самопознания является обнаружение антинормичности души и духа русского человека, их раздвоение, как писал Н.А.-Бердяев, на апокалиптику и нигилизм: «Антинормическая поляриность русской души совмещает нигилизм с религиозной устремленностью к концу мира, к новому откровению, новой земле и новому небу» [20, 388].

Сюжет поэмы Есенина «Черный человек» таков: поэт видит ночью, то ли во сне, то ли наяву, черного человека, который рассказывает ему о его жизни как о жизни авантюриста, скандалиста, «прохвоста и забулдыги». Не выдержав таких негативных оценок, поэт ударяет черного

человека тростью, а, проснувшись, обнаруживает следующую картину: «Я в цилиндре стою, Никого со мной нет. Я один... И разбитое зеркало...». Зеркало в поэме Есенина отразило те дурные желания и низменные страсти, которые были в душе поэта, и увиденное потрясло поэта, признавшегося: «Я очень и очень болен».

В одной из глав романа Достоевского «Братья Карамазовы», которая называется «Черт. Кошмар Ивана Федоровича» рассказывается о сне или бреде, галлюцинации Ивана Карамазова. Известно, что галлюцинация представляет ложное восприятие несуществующих объектов, которые человеку кажутся существующими в действительности. Бред представляет встречу и разговор героя с чертом. В этом разговоре Карамазов стремится к идентификации черта, считая, что он реально не существует: «Нет, ты не сам по себе, ты – я, ты есть я и более ничего! Ты дрянь, ты моя фантазия». Выясняется, что это большая фантазия Карамазова, потому что он нигилист, атеист, не верит ни в бога, ни в черта. Черт остроумно защищается, приводя известный тезис Декарта: «Мыслю, следовательно существую». Дескать, раз он, черт, философствует, значит он существует.

Далее оказывается, что вопрос об идентификации черта связан с идентификацией бога. Черт указывает Карамазову на то, что всегда его мучило, а именно, связь безбожия с падением морали, вседозволенностью. В разговоре с Алешей, разбудившим Карамазова, тот снова вспоминает свой ночной разговор с чертом и признается: «А он – это я, Алеша, я сам. Все мое низкое, все мое подлое презренное. ... Он мне, впрочем, сказал про меня много правды. Я бы никогда этого не сказал себе. ... я бы очень желал, чтоб он в самом деле был *он*, а не я». Оказывается, именно черт сказал Карамазову, что тот виновен в убийстве отца, ибо Смердяков убил Федора Карамазова потому, что идеи нигилизма и морального релятивизма, которым Иван обучал Смердякова, явились главными мотивами, толкнувшими того на убийство. Черт оказался вторым Я Карамазова, злым, темным, разрушительным, его зеркальным отражением, в котором он вынужден был признать самого себя.

Идея двойника была воплощена в романе Р.Стивенсона «Странная история д-ра Джекиля и мистера Хайда» и в фантастической повести Ф.М.Достоевского «Двойник». В первом два противоположных духовных Я заключены в одном человеке, попеременно являя себя окружающим, а во втором духовное и телесное Я героя объективируется в его телесном двойнике, обладающем совершенно иным Я. Достоевский изображает, как у чиновника Голядкина, человека робкого, с проблесками

чувства личного достоинства, появляется его двойник Голядкин-младший, которому тот, по словам Н.А.Добролюбова, передал «все подленькое и житейски ловкое, все гаденькое и успешное, что ему приходит в фантазию», благодаря чему последний доводит героя до сумасшествия.

М.М.Бахтин отмечал, что в отличие от Гоголя, который создавал «твердый социально-характерологический облик героя», у Достоевского черты героя становятся «предметом его мучительного самосознания; даже самую наружность «бедного чиновника», которую изображал Гоголь, Достоевский заставляет героя созерцать в зеркале» [21, 46]. Действительно, герой романа Достоевского «Бедные люди» Макару Деушкину, направляясь к генералу, видит себя в зеркале: «Оторопел так, что и губы трясутся, и ноги трясутся. Да и было отчего, маточка. Во-первых, совестно; я взглянул направо в зеркало, так просто было отчего с ума сойти, от того, что я там увидел. Моя пуговка... вдруг сорвалась... покатилась, и прямо так-таки прямо, проклятая, к стопам его превосходительства... Его превосходительство тотчас обратили внимание на фигуру мою и на мой костюм. Я вспомнил, что я видел в зеркале: я бросился ловить пуговку [22, 186]. Деушкин увидел в зеркале себя как бы со стороны: жалкого, в старом потрепанном костюме, с оторвавшейся пуговицей, прохудившимися сапогами, трясущегося от страха перед генералом. Ему стало ужасно стыдно за свой неказистый внешний вид, бедность, бросающуюся в глаза, и к тому же порчу переписанного им документа. «Я, ангельчик мой, - пишет он Варваре Алексеевне, - горел, я в адском огне горел! Я умирал».

В «Записках из подполья» Достоевского роль зеркала выполняет Двойник Голядкина, его alter ego, объективированный в виде его «записок», или дневника, в котором он критикует идеологию Просвещения, особенно ее этическую теорию разумного эгоизма, революционно-демократическую программу Н.Г.Чернышевского, учения западных социалистов об общественном прогрессе, просвещенном, разумном и счастливом обществе. Всей этой системе идей Голядкин противопоставляет реальных, как он считает, людей, с их стремлением к опеке и вместе с тем, с дурным своеволием, нравственным растлением, душевной бедностью, индивидуализмом, садомазохизмом, желаниями, направленными против собственной выгоды и требований рассудка и разума. «Человек, - уверяет антигерой Достоевского, - всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; ...Свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздражен-

ная иногда хоть бы даже до сумасшествия, - вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту» [23, 153].

Человек, по Голядкину, не хочет быть «органическим штифтиком», хотенье которого можно вычислить по табличке, а жизнь рассчитать наперед по законам науки; он является существом безрассудным, не слушающимся голоса разума, непредсказуемым, любящим «выпендриваться» и поступать вопреки ожиданиям других людей. Доводя, безусловно, ценную идею свободно выбирающего человека до абсурда, герой Достоевского уверяет, что человеческая природа не подчиняется законам разума и способна к самым разнузданным формам своевольного мышления и поведения. Человек разумный как гордость всей классической философии и культуры сменяется у Достоевского человеком абсурдным (характер которого близок характеру человека, созданному А. Камю), противопоставленным человеку-винтику, живущему по законам коллектива и государства. Бунт против тоталитаризма оборачивается апологетикой хаоса и анархии. Достоевский ставит человека перед выбором, но оба эти выбора унижают человеческое достоинство. Голядкин и сам признается в этом, уверяя, что он в своих рассуждениях доходит до крайности, так что обе версии типа человека не могут иметь формы «всемства». Тем самым, зеркальное отражение Я героя Достоевского показало его как человека вне общества и культуры, увидевшего страшные черты человека и фаталистически отрицающего возможности создания духовно-нравственного человека.

В «Шагреновой коже» Бальзака своеобразным зеркалом героя служит волшебная шагреновая кожа библейского животного осла-онагра: она исполняет его желания и вместе с тем укорачивает его жизнь, символом чего служит сокращение ее объема. Тем самым шагреновая кожа отражает желания человека, его Я. Недаром одно из названий кожи онагра - шагри, что означает ручей. Герой романа молодой человек Рафаэль Валантен влачит нищенскую жизнь, затем превращается в игрока, то выигрывая богатство, то теряя все, безумно влюбляется и теряет свою любовь из-за бедности. В это время он становится владельцем шагреновой кожи, некоего завещания Соломона, которая исполняет все его желания. Он становится богатым, знаменитым, но шагреновая кожа неминуемо съедается. В поисках способов ее расширения он последовательно обращается к ученому-зоологу, механику, химику, врачам. Но первый снабдил его классификацией о роде ослов, второй пытался рас-

плющить шагреновую кожу машиной, а потом растянуть ее в горне, третий надеялся расширить ее, воздействуя солями, щелочами, газами и электрическим током, а последние не смогли объяснить связь между болезнью Рафаэля и шагреновой кожей. Одни считали ее созданием бога, другие – дьявола. Рафаэль погибает при исполнении своего последнего желания – любовной страсти к жене. Писатель показал, что желания объективируются в вещах, но в погоне за ними человек утрачивает подлинный смысл своей жизни.

Анализ эпистемы «человек-зеркало» через ее бытие в культуре позволяет рассматривать раздвоение Я на Я-сам и Я-Другой как сосуществование в рамках одной личности конкурирующих идентичностей. Отношения между ними могут быть гармоничными и дисгармоничными, что зависит не только от общества и его культуры, которые «поставляют» культурные образцы Я, но и от приоритетных ценностей самой личности.

Разные философские учения и художественные произведения о «человеке-зеркале» свидетельствуют, что зеркальное отражение существует в объективированной и субъективированной формах. Нарцисс самовлюбленный доступен для окружающих, идентифицируем ими в этом качестве и может рассчитывать на их помощь. Нарцисс самопознающий недоступен никому кроме него самого, раздвоение его души спрятано в глубинах его Я и он может обрести целостность своего Я и своего бытия только самолично, победив одно из своих Я или установив между ними равновесие. Августинская версия христианства придерживается точки зрения, что зеркалом человека может быть только Бог как творец человека и единственная положительная основа его бытия. Русская христианская философия XX в. по сути дела проводит идею двузеркальности: «Бог в человеке, человек в Боге в силу того, что они есть нераздельно-неслиянные моменты Богочеловечности» [24, 112].

Эпистема «человек-зеркало» в формах Нарцисс, зеркальное Я, отраженное Я, Двойник была широко распространена в истории культуры. «Нарцисса, - пишет Стародубцева, - любили живописцы и скульпторы. ... Но все же больше, нежели живописно-пластическим, повезло интерпретациям концептуальным. И их было немало – философских, поэтических, психологических, религиозно-мистических. Одних привлекал в мифе о Нарциссе мотив *удвоений, близнецов и двойников*. Иных – мотив *отражений и зеркал, взаимопересвечивания реальности иллюзорной и подлинной, образа и первообраза*. Третьи искали здесь проявление вечной темы «*познания самого себя*» и видели в Нарциссе намек на игру

«я» и «не-я». Четвертых интересовала в мифе проблема самоидентификации... Конечно же, не было недостатка в психоаналитических концепциях неудовлетворенной страсти» [4, 46].

Различные смыслы образа Нарцисса свидетельствуют о концептуальном богатстве эпистемы «человек-зеркало». Стародубцева верно подчеркивает, что доминирование образа Нарцисса самовлюбленного в общественном сознании периода сверхиндустриальной цивилизации можно рассматривать как обвинение в адрес последней и ее массовой культуры, ибо они создали антропологический тип эгоиста, человека-потребителя, жаждущего удовольствий и развлечений и обладающего счастливым сознанием от получения безмерного удовольствия от безмерного потребления. Эти проекции общественного сознания человек обнаруживает в своем зеркальном образе.

В философии и художественной литературе осуществилось два сценария, две интерпретации Нарцисса как самовлюбленного и самопознающего человека с одинаковым трагическим финалом. Зеркальная оптика, смотрит ли человек в зеркало вод, Другого или в свою собственную душу, обнаруживает странное свойство субъективизации отображения человека, которую Ф.Бэкон назвал идолами. Эпистема «человек-зеркало» свидетельствует о существовании идолов человеческого Я, понимаемых не только в смысле заблуждений человека относительно себя самого, но и в смысле создания человеком из Другого Я кумира.

4.2. « »

В XIX-XX вв. наряду с эпистемой «человек-зеркало» в гуманитарном знании получила распространение и эпистема «человекобог», истоки которой восходят к философии Возрождения. В литературе эта эпистема называется главным мифом модернизма, и подчеркивается, что миф о сверхчеловеке соединяется с мифом об идеальном обществе.

Все философские учения о соотношении человека и Бога можно разделить на учения о человеке как твари Божьей и учения о человекобоге. Средневековая философия, разрабатывающая проблемы христологии, оперировала лишь образом богочеловека – Христа. Идея человекобога появляется в философии Возрождения, которая усвоила, как выразился С.Н.Булгаков, от древнегреческой философии и религии «влюбленность в натурального человека» [1, 470]. У Н.Кузанского кроме образа богочеловека, в котором «всеобщее ограниченное бытие всех творений» оказалось бы соединено с «абсолютным бытием всей Вселенной» [2, 63], имеется и образ человекобога. Богочеловек и человекобог разли-

чаются у него тем, что первый представляет «свертывание» божественной человеческой природы, а второй – «развертывание», а также тем, что первый есть «абсолютный максимум», а второй – «ограниченный максимум». В трактате «О предположениях» философ утверждает, что «... человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он – человеческий бог (*humanus deus*). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он – микрокосм, или человеческий мир. ... Человек может быть человеческим богом» [3, 259].

Кузанский обосновывает свою позицию гносеологическими и онтологическими аргументами. Человек-индивид обладает разумом, благодаря которому он способен познать сущность вещей, отождествляемую с Богом, ибо Бог понимается Кузанским как бесконечная сущность вещей. Человек-индивид имеет человеческую природу, которая является божественной в силу догмата о творении Богом человека по своему образу и подобию. Как бог, который есть абсолютное начало, творец Вселенной, «всеобщий правитель, упорядочиватель и повелитель», так и человек есть «конкретное начало сотворения своего порядка, управления и сохранения»: он творит образы чувственных вещей, в интеллектуальной области творит духовно, можно сказать, что он творит человеческую вселенную [3, 260-261].

Сходные идеи выражает Дж. Манетти, называя человека «смертным богом», который рожден для двух вещей – познания и действия. Характеризуя красоту и целесообразность тела и огромные возможности души человека, Манетти приходит к выводу о том, что если Бог поставил человека «на такую высоту и столь выдающуюся ступень достоинства и ради кого он создал все существующее» [4, 39], то естественным является желание Бога, чтобы человек был бессмертным, дав человеку надежду воскресения.

Манетти считает, что превосходство человеческой природы и достоинство самого человека послужили причиной того, что именно человеку было уготовано в лице Христа соединить в человеческой личности божественную личность и стать «единой с божественной природой» [4, 40]. Манетти обнаруживает достоинство человека и в том, что он создал новый мир культуры, который не существовал до него, и тем самым продолжил творение мира, у истоков которого стоял Бог.

Пико делла Мирандола, излагая собственное толкование христианского догмата о творении человека Богом, утверждает, что ко времени создания человека были заполнены все экологические ниши и человек оказался безместным и безобразным. Тогда Бог предложил человеку

путем свободного выбора самому определить свой образ и свой жизненный путь. Тем самым Пико нарушил традицию, идущую от Аристотеля, определять точное место человека в космической иерархии и в соответствии с этим выстраивать его назначение. В отличие от горизонтального измерения человека, уравнивающего его со всем сущим, Пико предложил вертикальное измерение человека, выдвинув идею его универсальной природы.

Более того, согласно Пико, человеку было предложено самому определить свой образ и свое место в мире. «Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов, - утверждал Бог, по мнению Пико. – Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю» [5, 221]. Человек может стать ангелом, сыном Божиим или, наоборот, зверем. Человек оказался единственным живым существом, который может самостоятельно сформировать свою природу и место в мире. Эта идея получила дальнейшее развитие спустя четыре столетия в учениях философов XIX в., в частности, Л.Фейербаха и Ф.Ницше. Идею человекобога в эпоху Возрождения разрабатывали и другие гуманисты и представители натурфилософии. Обожествление человека в итальянском гуманизме служило цели вывести человека из роли «твари Божьей», уравнивать в его назначении с Богом, вернуть человеку самодостаточность, независимость, достоинство.

В учениях философов Возрождения о человекобоге присутствует категория сходства (подобия), характерная, по Фуко, для знания этой эпохи. Действительно, такая форма сходства как пригнанность выражается в том, что если благодаря чувству человек оказывается сходным с животным, то благодаря разуму и творчеству - с Богом. Эта пригнанность выражается в самом определении человека как «смертного Бога». Такая форма сходства как соперничество, о которой Фуко писал, что в ней «есть что-то от отражения в зеркале», проявляется в характеристике человеческого разума как несовершенного отражения божественной мудрости. Аналогия используется для приписывания человеку атрибутов Бога. Форма симпатия – антипатия позволяет, сближая человека с Богом, вместе с тем сохранять ему свою особенность, самоидентичность, например, смертность. «Человекобог» в эту эпоху представляет слово-символ, благодаря которому ренессансное мировоззрение ассимилирует идею Бога как абсолютного совершенства для характеристики человека.

Не стоит удивляться стремлению философов сакрализовать челове-

ка. Э.Фромм, разрабатывая классификацию потребностей человека, выделяет потребность в ориентации и приверженности и утверждает, что, каким бы ни было содержание ответов на эту потребность, «все они отвечают потребности человека иметь не только некоторую систему мышления, но и объект поклонения, который придает смысл его существованию и его положению в мире» [6, 68-69]. Тем самым признается, что человек нуждается в Боге или в том (ком), что (кто) заменяет его. Но хотя замена Бога появилась еще в древнем мире (фараоны, цари, императоры и т.д.), философы Возрождения не стремились к их обожествлению. Государь у Макиавелли является всего лишь человеком, хотя и необычайно искусным.

Для того, чтобы возникла идея обожествления человека, необходимым является слом религиозного мировоззрения, уничтожение границы между сакральным и профанным в мышлении. Этот слом и совершили гуманисты Возрождения. Не отрицая существования Бога, они возвысили человека до Бога, уравнив его в правах с Богом. Поэтому Н.А.Бердяев был не прав, считая, что «гуманистическое сознание, которое было порождено... двояким обращением к античности и к природе... повернуло человека от духовного человека к природному человеку. ...Этим гуманизм понизил ранг человека» [7, 103, 109]. В связи с этим философ обнаруживает в гуманизме «самоистребляющую диалектику». Но гуманизм скорее понизил ранг Бога, поставив его на один уровень с человеком, а не человека.

Что касается трехсотлетнего молчания философов о человекобоге в Новое время, то оно объясняется развитием науки и научной рациональности. С одной стороны, царица наук того времени механика проникает в исследования живых организмов и человека. С другой стороны, появляется множество исследований по естественной истории растений и животных, которые рассматриваются как системы, имеющие структуры, и человек включается в данные системные описания как особый род животных у Линнея и Ламарка. Оба они разрабатывали учение о виде, хотя и понимали его по-разному (с позиций креационизма и эволюционизма), и оба относили человека к виду животных: Линней («Четвероногие») по строению кровеносной системы (сердце с двумя желудочками, кровь красная и горячая) – к млекопитающим, а Ламарк («Философия зоологии») по строению кровеносной системы – к млекопитающим, а по вертикальному положению и строению нервной системы считал человека продуктом эволюции обезьян.

Философия отреагировала на научный подход к человеку учениями

о человеке как машине и как животном, а Ж.О.Ламетри объединил эти два подхода, объявив человека сложной машиной, имеющей сходство строения и организации с обезьяной. Наука XVII-XVIII вв. сделала невозможным сакральное понимание человека, и идея человекобога была похоронена почти до конца XVIII в.

Расцвет проблематики человекобожия в философии и литературе происходит в XIX в. Для этого существовал ряд причин. У интеллектуалов возникла негативная реакция на западноевропейский капитализм, с его коммерциализацией общественной жизни, неуважением к духовной культуре, пошлостью и мелкими эгоистическими интересами, направленными на получение прибыли. Культ маммоны при капитализме вызвал стойкое отвращение у представителей духовной элиты и поиски новой аристократии.

Второй причиной становится реакция со стороны художественной литературы романтизма и философии немецкого классического идеализма на механистический материализм с его идеей человека-машины. Основным героем в романтизме являлся человек, находившийся вне общества, в разладе с действительностью, основными свойствами которого считались свобода, творчество, гениальность, внеморальность, презрение к толпе, двоемирие, богатство эмоциональных переживаний личного Я. Одной из типичных фигур романтической литературы стал герой-титан: Манфред у Байрона, Моисей – у Нодье, Прометей – у Шелли, Фауст у Гете, образ которого породил огромную литературу XIX-XX вв. о сверхчеловеке.

В трагедия И.Гете «Фауст» Мефистофель в споре с Богом за душу Фауста признает в нем наличие сверхчеловеческих свойств: «Он рвется в бой, и любит брать преграды, И видит цель, манящую вдали, И требует у неба звезд в награду И лучших наслаждений у земли» [8, 14]. Жизнь Фауста включает несколько этапов. Вначале он лабораторный ученый, который пытается понять «Вселенной внутреннюю связь». Обнаруживая тщетность своих попыток, он пытается вызвать Духа, который помог бы ему постичь «все сущее в основе». В ответ на замечание Духа, что Фауст, будучи сверхчеловеком, зачем-то прибег к его помощи и тем высказал свое бессилие, Фауст гордо заявляет: «Нет, дух, я от тебя лицо не прячу. Кто б ни был ты, я, Фауст, не меньше значу». Тем не менее Фауст находится в сомненье: «Не в прахе ли проходит жизнь моя Среди этих книжных полок, как в неволе?». И заключает договор с Мефистофелем, который обещает обеспечить ему вместо книжного абстрактного знания всю полноту жизни в общении с прекрасной природой и учас-

тием в политических событиях Древней Греции и Германии XVI в.

Второй этап жизни Фауста представляет его пребывание в мирской жизни, где он переживает любовную драму, заканчивающуюся смертью его возлюбленной, обручается с древнегреческой Еленой Прекрасной, представляющей идеал земной красоты в античной культуре, опускается в подземное царство, чтобы спасти Елену, участвует в Вальпургиевой ночи демонов и злых духов и пытается помочь императору в борьбе с его врагами. Но в этом историческом прошлом и мирском настоящем Фауст не находит того высокого смысла своей жизни, чтобы сказать: «Остановись мгновенье, ты прекрасно». Фауст признается Мефистофелю: «Мои желанья – власть, собственность, преобладанье. Мое стремленье – дело, труд».

Третий этап жизни Фауста связан с его решением померяться силами с природой – отвоевать у моря участок земли и возвести на нем новый город. Теперь он понимает, что наслаждения низводят человека на низшую ступень и смысл жизни заключается в титаническом труде преобразования земли. Личные интересы Фауста перерастают в общечеловеческие – оправдание человека трудом во благо людей. Слепленный Заботой, Фауст руководит землекопными работами на строительстве дамбы и мечтает о жизни свободного народа на свободной земле, прославляя борьбу за жизнь и свободу в духе красоты и любви мира своего бытия. Сверхчеловек становится не книжным мыслителем, а субъектом технического творчества, преобразующим мир.

Многие увидели в гетевском «Фаусте» гимн человекобogu, но Бердяев усматривал в судьбе Фауста трагическую судьбу европейской культуры. «Фауст, - пишет он, - в пути своем переходит от религиозной культуры к безрелигиозной цивилизации. И в безрелигиозной цивилизации истощается творческая энергия Фауста, умирают его бесконечные стремления» [9, 366]. По мнению философа, Фауст является романтиком эпохи цивилизации, и «такие люди плохо строят мировой город цивилизации. Они лучше пишут книги» [9, 376]. Судьба Фауста повторяется, как считает Бердяев, в судьбе О.Шпенглера, который являлся человеком поздней закатной культуры и поэтому с такой силой выразил рок западной культуры, перешедшей в цивилизацию.

Третьей причиной создания образа сверхчеловека в гуманитарной мысли конца XVIII - XIX вв. были идеи субъективизма, индивидуализма, личности, разработанные в немецкой классической философии. В 70-е гг. XVIII в. появляются работы о теоретическом и практическом разуме, написанные И.Кантом, которого С.Н.Булгаков назвал духовным

отцом «идеалистического человекобожия», поскольку его коперниканский переворот в философии «сводится к возведению человеческого разума в роль законодателя мира: отныне вселенная обращается около человека как своего центра, а не человек следует за природой» [10, 464]. Кант называет христианскую веру в искупление «опиумом для совести» и разрабатывает учение о самоспасении человека с помощью предписаний его практического (нравственного) разума: ты можешь, потому что ты должен. Л.Берг также считал, что Кант вводит в философию элемент субъективизма и обожествляет человеческое самосознание [11, 1-2].

Для И.Фихте Я является абсолютным, воплощающим человеческое Бога. «Через Я, - писал Фихте, - утверждается огромная лестница ступеней от лишая до серафима». Идея человекобожия присутствовала и в философии Гегеля, который, хотя и считал божеством абсолютную идею, вместе с тем утверждал, что «дух человека, познающий божество, есть в то же время дух божества». Л.Берг комментирует эту мысль Гегеля как признание идеи человекобога: «Но зарождение в сознании человека мысли присутствия в себе божества – есть в то же время представление о человеке, как о боге» [11, 5]. Но человек у Гегеля являлся Богом постольку, поскольку был носителем божественной абсолютной идеи.

В 1841 г. выходит в свет работа Л.Фейербаха «Сущность христианства», где он развенчивает Бога, рассматривая его как объективацию чувства человека («*Бог есть чистое, неограниченное, свободное чувство*») и отчуждение сущностных сил человека, а начиная с 1842 г., он выпускает ряд работ по реформе философии, в которых обосновывает идею человекобога. В работе «Необходимость реформы философии» Фейербах пишет: «Место веры теперь заняло неверие, место Библии – разум, место религии и церкви – политика, место неба – земля, место молитвы – работа, место ада – материальная нужда, *место Христа – человек*» [12, 110] (курсив автора. – И.С.). Культура Просвещения сделала общество атеистическим, и идеи Бога-Абсолюта и богочеловека Христа утратили свой ценностно-нормативный смысл, что и уловил Фейербах, назвав философию Гегеля последним прибежищем религии. Наступила эпоха атеистической материалистической философии.

Фейербах провозгласил создание новой философии, предметом которой является не абстрактный дух или Бог, а человек, так что философия превращается в антропологию как универсальную науку [13, 202]. Он считал, что преодолел христианскую религию, освободив от нее философию. В действительности же, превратив человека в Бога, а Бога в продукт его чувств, приписав ему те атрибуты, которые раньше относи-

лись к Богу, он положил начало существованию социоцентрических религий, признав, что «тайна триединства есть тайна *общественной коллективной жизни... есть тайна необходимости Ты для Я*» [13, 203-204]. Эту позицию Фейербаха Н.А.Бердяев осмыслил как перевертывание христианской идеи о человеке: «Он (Фейербах. – И.С.) учил, что человек сотворил Бога по своему образу и подобию своей высшей природы. Это была вывернутая наизнанку христианская истина. В нем до конца оставался христианский теолог, почти мистик. Европейская мысль должна была пройти через Фейербаха, чтобы раскрыть антропологическую философию, которую не в состоянии был раскрыть немецкий идеализм» [14, 84].

Открыв новую область философского знания – философскую антропологию, Фейербах попытался вопреки спиритуалистической традиции немецкой классической философии XVIII-XIX вв. иначе ответить на знаменитый аристотелевский вопрос «Что есть человек?». По Фейербаху, вовсе не разум, не дух составляют специфические особенности человека, а его телесность и обусловленная ею сексуальность. «*Тело, - писал он, - входит в мою сущность; тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность*» [13, 186]. Из человеческой телесности Фейербах выводит психику и дух человека и считает половые отношения основой нравственности. Именно Фейербах показал ненужность для человека трансцендентного мира, и тем самым была открыта дорога нигилизму, западноевропейскому, нашедшему оправдание в лице Ницше, и русскому, нашедшему осуждение в лице Достоевского, так что оба они в своих идеях вышли из «шинели» Фейербаха, на что в литературе обычно не обращается внимания.

Понимая под «человеком» человеческий род, Фейербах рассматривал его как Бога. «Человек человеку бог – таково высшее практическое основаначало, - утверждал он, - таков и поворотный пункт всемирной истории» [15, 308-309]. Булгаков считал, что эту формулу «надо перевести так: человеческий род есть бог для отдельного человека, *вид есть бог для индивида*» [10, 176]. Вместе с тем Фейербах считал Богом и Ты: «Человек сам по себе (*für sich*) есть только человек (в обычном смысле слова): человек с человеком, *единство я и ты, есть бог*» [10, 177]. Поэтому Булгаков делает общий вывод, что речь идет «именно о религиозном обожании человечества в лице ли первого встречного *ты* или же совокупного человеческого рода» [10, 177].

Отношение Булгакова к философии Фейербаха является амбивалентным. С одной стороны, он критикует его учение о человекобожии. Во-

первых, за то, что представление о религиозном значении человечества представляет простой вывод из атеизма (Бога нет), тогда как это утверждение содержит в себе внутреннее противоречие, ибо уничтожая Бога, Фейербах сохраняет божественную святыню. Во-вторых, за то, что Фейербах ищет единство человеческого рода в государстве, вследствие чего «неумолимая логика карает идолопоклоннический атеизм Фейербаха, шаг за шагом толкая его, свободолюбца и коммуниста, чрез гегелевское обожествление государства к римскому обожествлению главы государства» [10, 179].

В-третьих, за несостоятельность аргументов Фейербаха, приписывающих человеческому роду атрибуты Бога: истину, добро, совершенство, бессмертие. Следствием приписывания истины является то, что «прав не Сократ, а его судьи, не Коперник, а судивший его трибунал, вообще не новатор и революционер мысли, но косная и темная толпа» [10, 183]. Следствием приписывания добра – то, что добродетель человеческого рода рассматривается как алгебраическая сумма добродетелей отдельных индивидов. Следствием приписывания совершенства – вера в бесконечный линейный исторический и антропологический прогресс. Следствием приписывания бессмертия – сакрализация половых отношений между мужчиной и женщиной. С точки зрения Булгакова, опроверг христианство не Фейербах, которого он называет «благочестивым атеистом», а Ницше, тогда как Фейербах опроверг теологическую сущность религии и обосновал ее антропологическую сущность.

С другой стороны, Булгаков признает и рациональные идеи в философии Фейербаха, заключающиеся в том, что тот уловил дух исторической эпохи, выразившийся в прагматизации жизни людей, которые стали обходиться без трансцендентных идеалов, и вместе с тем тот загадочный факт, что имеется общечеловеческая солидарность людей, некая родовая совесть, «реальное общечеловеческое сознание, живущее во всяком индивиде» и заставляющее каждого индивида испытывать чувство стыда, раскаяния за человечество и чувство единства и солидарности со всеми.

Атеистическое общество стремится удержать это общечеловеческое единство как святыню, и Фейербах, по мнению Булгакова, выразил это чувство в своей антропологии: «В этом заключается и объяснение печального парадокса, что Фейербах, противник христианства, проповедует его основную истину: единство, солидарность человечества, но единство без единящего центра, святость без святящей основы» [10, 212]. Поэтому он называет Фейербаха героем гуманизма Нового времени, ко-

торый выступил «в защиту человечности против бесчеловечности средневековья» и тем самым его учение представляло шаг вперед в историческом движении богочеловечества. Многочисленные учения материалистического социализма, по сути дела, считает Булгаков, опираются на антропотеизм Фейербаха.

Следствия атеистического гуманизма, проповедуемого Фейербахом, противоположны его намерениям. Он «хочет ограничить духовный полет человечества ценой земного благополучия... предлагает обратить... камни в хлебы, но при условии, чтобы ему воздано было божеское поклонение. Он хочет... создать царство духовной буржуазности, культурного мещанства» [10, 220]. Сам отказ от существования онтологического и нравственного Абсолюта (Бога) и самообожествление человека, сотворившего Бога по своему образу и подобию, привел к нигилизму в философии и художественной литературе XIX в. Но учение Фейербаха осталось в границах философии Просвещения, с ее оптимизмом и утопизмом, верой в возможность создания общества любви человека к человеку.

Почти в одно время с работой Фейербаха «Сущность христианства» в 1844 г. выходит М.Штирнера «Единственный и его собственность», где идея человекобога трансформируется в идею сверхчеловека. Рационалистически обусловленные нормы, регулирующие поведение человека, основываются либо на социальном, либо на индивидуальном принципе, при опоре на которые вырастают доктрины права (либерализм) и доктрины силы (анархизм и коммунизм) [16, 220-221]. Принцип индивидуализма реализуется в двух основных типах учений: тех, в которых обосновывается культ героев, сверхчеловека (в философии Ф.Ницше), и тех, в которых признается существование только индивидуального Я. К числу последних относится доктрина анархического индивидуализма, разработанная в XIX в. М.Штирнером.

В связи с этим возникает несколько вопросов: знал ли Ницше работу Штирнера «Единственный и его собственность», опирался ли он на высказанные в ней идеи, что общего и в чем различие между учениями этих двух философов. В русских изданиях книги Штирнера, в частности, в вышедшем в 1909 г. издании, перевод и комментарии к которому принадлежат Б.В.Гиммельфарбу и М.Л.Гохшиллеру [17], убедительно показывается, что Ницше знал эту работу Штирнера. Вопрос о связи между этими двумя учениями в литературе рассматривается неоднозначно: одни считают Штирнера предшественником Ницше, другие подчеркивают значительное различие между их учениями.

Более корректно подходить к рассмотрению этих учений с помощью диалектического принципа противоречия. Общими у Штирнера и Ницше являются: позиция индивидуализма; идея себялюбия, эгоизма; высокая оценка воли; нигилизм по отношению к государству, религии, морали, культуре; идея неравенства людей; отказ от эссенциализма в понимании Я и идея становления Я; отрицательное отношение к идеям, Духу; культ свободы. Но не менее значительными являются и различия, особенно это касается понимания идеала. У Ницше идеалом является сверхчеловек, который еще не существует в действительности, тогда как у Штирнера – каждый человек-эгоист, отказывающийся от следования общезначимым ценностям и нормам. Ницше проповедует любовь к дальнему, а Штирнер – любовь к ближнему. Ницше мечтает о создании лучших людей, а Штирнер хочет всех сделать эгоистами. Ницше является сторонником власти духовной аристократии, а Штирнер – люмпен-пролетариата. Ницше не создает никакой социальной программы, Штирнер разрабатывает социальную программу, ассимилируя некоторые идеи Прудона. Но главное различие заключается в том, что Ницше не придерживается идей анархизма, тогда как Штирнер на основе принципа эгоизма создает философию анархизма.

Между этими учениями существуют различия и в понимании проблемы человекобожия. Штирнер является противником идей, духа, утверждая, что все формы духа, в том числе религия, представляют призраки, привидения. Он критикует культуру за то, что она научила человека «побеждать мир», но не научила побеждать бога. По мнению Штирнера, то освобождение от религии (антропологический атеизм), который проповедует Фейербах, имеет богословский характер, и тот лишь перенес бога с неба на землю, заставляя теперь относиться к человеку религиозно, создав тем самым новую религию. Для Штирнера всякая религия есть дух, а всякий дух превращает человека-индивида в пленника, так что главенство духа он называет поповством. Философ утверждает, что гуманизм уничтожил теизм: «Человек как таковой и есть нынешний Бог, и прежняя богобоязненность теперь сменилась страхом человеческим» [17, 38]. Все эти представления как будто однозначно свидетельствуют об отрицании Штирнером идеи человекобога.

Но, как отмечают исследователи творчества Штирнера, отрицая принципы, он утверждает принцип Я как эгоиста и Единственного; отрицая мораль, он утверждает, что Я творит ценности, и т.д. Та же противоречивость присуща и представлениям Штирнера о человекобожии. Отрицая идею человекобога, он превращает индивидуальное Я в человеко-

бога. Это выражается, во-первых, в том, что он уподобляет человека Богу по принадлежности атрибутов невыразимости и совершенства. «О Боге говорят, - пишет он, - “Имен для тебя нет”. Но это справедливо для меня: ни одно *понятие* не может меня выразить, ничто, что преподносится мне, как моя сущность, не исчерпывает меня; все это только слова и названия. О боге говорят также, что он совершенен и не имеет никаких призваний стремиться к совершенству. Но и это относится только ко мне. Я - собственник моей мощи, и только тогда становлюсь таковым, когда я сознаю себя *Единственным*» [17, 246].

Во-вторых, Единственный, как и Бог, занимается у Штирнера только собой, поступает как эгоист. «И бог и человечество, - пишет Штирнер, - обосновали свое дело ни на чем, кроме самих себя. ...Почему бы и Мне не обосновать свое дело также на себе, подобно богу! Как в боге нет никого кроме бога, так и во мне нет никого, кроме Меня; Я Единственный. ...Для меня нет ничего выше меня» [16, 42]. В-третьих, как Бог является высшей истиной, так у Штирнера – Я: «Истины надо мной, истины, к которой я должен приспособляться – я не желаю знать. Для меня нет истины, ибо ничто не стоит надо мной! ...Я – критерий истины» [17, 232, 233]. В-четвертых, поскольку Единственный – это все, чем он может быть, у него, как и у Бога, отсутствуют недостатки, грехи, и он обладает могуществом. «Тебе, - утверждает Штирнер, - следует воздать большее, чем божественное, человеческое и т.д.: *тебе* принадлежит *твое*. Считай себя более могущественным, чем тебя считают, и у тебя будет больше мощи; считай себя *бульшим*, и ты имеешь больше» [17, 239].

В-пятых, Штирнер считает, что христианство знает только одного Человека – Христа, который был не-человеком, а сверхчеловеком, тогда как Единственный, Я «в действительности, «человек» и «не-человек» вместе; ибо я человек и в то же время – более, чем человек, т.е. я представляю собою «я» того, что составляет только мое свойство» [17, 29]. В-шестых, Единственный, как и бог, является Абсолютом, он находится в центре мироздания, в нем все находит начало и конец: «Я вообще создаю и утверждаю Себя каждое данное мгновение *сызнава*, и так как Я есмь Я не потому, что Я предпосылка, предположение, а исключительно потому, что Я – утверждение, которое утверждается лишь в тот самый момент, когда Я Сам Себя утверждаю, т.е. Я творец и творение в одном лице, в Едином» [16, 98].

Единственный творит не только себя, но весь мир и других, присваивая все себе и превращая в свою собственность. Более того, Единственный у Штирнера является святым, поскольку он превращает в свою соб-

ственность и Бога. «*Поглоти*, “усвой” святое и ты превратишь его в Свое, в свою собственность» [16, 100], - советует Штирнер Единственному. Следует согласиться с выводом А.Леви, единственного в начале XX в. автора, проводившего сравнительное исследование учений Штирнера и Ницше, согласно которому «Штирнер провозглашает, что «я» и теперь уже существо сверхчеловеческое» [17, 421]. Тем самым проблему человекобожия Штирнер решает с позиций логических антиномий: Я не бог, потому что бог – это идея, призрак, фантом. – Я присвоил себе бога, превратил в Мое свойство, в Мою собственность, а поскольку я Сам не призрак, а конкретная личность, значит я бог. Индивидуализм, индивидуальный эгоизм Я как Единственного, действительно, открывает путь к разработке у Ницше проблемы сверхчеловека, который у него является не только идеалом, но и целью человечества.

Известно, что Ницше, обдумывая свою концепцию атеизма, нигилизма и человекобожия, написал конспект «Бесов». Но если Достоевский рассматривает нигилизм и атеизм как трагедию человеческого духа, то Ницше - как путь к миру «воли к власти» и сверхчеловеку, миру, делящему человечество на рабов и господ, миру без идеалов и гуманистических нравственных ценностей. Выдвинув идею о том, что «Бог умер», Ницше всячески аргументирует ее. Заветы и заповеди Бога он называет ложными ценностями, поскольку они унижают человека, культивируют его слабости, ослабляют инстинкты, враждебны воле к жизни и превращают человека в домашнее, стадное животное. «Христианство, - утверждает он, - взяло сторону всех слабых, униженных, неудачников, оно создало идеал из *противоречия* инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно-сильных натур, так как оно научило их чувствовать высшие ценности как греховные, ведущие к заблуждению, как *искушения*» [18, 634-635].

Ницше обвиняет священников в том, что «не иначе умели они любить своего Бога, как распяв человека» [19, 65], и в том, что «знаками крови писали они на пути, по которому они шли, и их безумие учило, что кровью свидетельствуется истина» [19, 66]. Он отрицает и христианскую идею равенства, считая, что люди не равны, видя в ней лишь попытку господства над людьми. Не менее негативно он оценивает и большинство людей, называя их жестокими животными и маленькими людьми, а их мир – царством толпы.

Устами Заратустры Ницше высказывает предположение, что Бог умер из-за жалости к И.Христу: «Он видел, как *человек* висел на кресте и не вынес этого, так что любовь к человеку сделалась его адом и нако-

нец его смертью...» [19, 187]. Встретившийся Заратустре римский папа в отставке считает, что бог состарился, стал мягким и умер от сострадания к людям. Безобразный человек утверждает, что Бог должен был умереть, поскольку «он видел глубины и бездны человека, весь его скрытый позор и безобразие» [19, 192]. Убив Бога сарказмом, Ницше убивает его и смехом. Собравшиеся в пещере Заратустры гости, согласившись, что «Бог умер», начали поклоняться ослу, утверждая, что «лучше молиться Богу в этом образе, чем без всякого образа» [19, 227]. М.Хайдеггер в работе о Ницше дает еще одну трактовку формулы «Бог умер»: «Это значит: “христианский Бог” утратил свою власть над сущим и над предназначением человека» [20, 64]. Глубокое социальное объяснение идеи Ницше о смерти Бога предлагает Бердяев, утверждавший, что «капиталистическая цивилизация новейших времен убивала Бога, она была самой безбожной цивилизацией» [7, 170], вследствие чего он назвал индустриальный капитализм, с его культом техники и материального производства «явлением истребления духовности», «истребителем святынь». Ницше в форме философской рефлексии отразил утилитарное отношение к религии при капитализме как источнике безбожия.

Отказавшись от Бога и христианских ценностей, Ницше провозглашает приход сверхчеловека: «Бог умер: теперь хотим *мы*, чтобы жил сверхчеловек» [19, 207]. В.Д.Губин считает, что «сверхчеловек» в современной гуманитарной литературе обозначает сверхчеловеческие способности и основанную на них деятельность, а также «особый способ бытия, предполагающий радикальное изменение антропологической меры, выход за рамки «человеческой точки зрения» [21, 101]. Исходя из этого понимания, можно сказать, что сверхчеловек находится вне культуры, вне добра и зла, вне общества, все человеческое ему чуждо, он способен к трансцендентному опыту, все его природные способности абсолютны (абсолютный слух и т.д.). Особенности сверхчеловека трудно описать положительным мышлением, ибо сверхчеловек уподобляется Богу, а для описания Бога у человека отсутствует опыт. Поэтому Ницше описывает сверхчеловека качествами, альтернативными тем, что принимаются культурой и обществом, основой которых являются христианские ценности. Иначе говоря, качества сверхчеловека в ценностном отношении антихристианские. Неслучайно в «Веселой науке» Ницше утверждает, что сверхчеловек – это «*антихрист и антинигилист, победитель и божества, и ничего*» [11, 65]. Г.Джемаль, специалист по теологии ислама, конкретизирует свойства сверхчеловека, выделяя антиобщественность, жертвенность и одиночество [22, 62-63].

Действительно, в сверхчеловеке сосредоточены, по Ницше, зло, воля к власти, абсолютная свобода, ненависть к ближним, сверхэгоизм, мораль льва, одиночество. С образом сверхчеловека Ницше связывает отрицание духовной этики вообще, христианской, в частности: «Добродетель», «долг», «добро само по себе», доброе с характером безличности и всеобщности - все это химеры» [18, 638]. Христианская мораль и религия отвергаются за их культ Бога и милосердие к грешному, слабому, кающемуся человеку; смыслом жизни провозглашается отсутствие в жизни духовного смысла. В качестве добродетелей обосновываются те, что вытекают из человеческой телесности и обеспечивают телу человека удовольствия: сладострастие, властолюбие, себялюбие [19, 135-137]. Осуществляется восстание против разума и в защиту инстинкта и интуиции, а в истории видится борьба рас господ (сверхчеловека) и рабов (масс). Ницше пророчествовал, что XX в. будет веком масс и сверхчеловека. Тем самым в сверхчеловеке Ницше выделяет не только божественное, но и сатанинское начало. К.С.Гаджиев, считая, что эти свойства присущи человеческой природе, определяет человека как «место встречи Бога и дьявола» [23, 6]. Но в сверхчеловеке эти свойства доведены до предела.

В XX в. «шапку» сверхчеловека примеряли на себя многие диктаторы: Ленин, Сталин, Гитлер, Муссолини, Франко, Мао Дзе-дун, Пол Пот и т.д. Но оказалось, что все они являют собой тип деспота и присвоили себе право называться человекобогом лишь потому, что имели свободу убивать других. Проект сверхчеловека Ницше оказался утопией, но утопии могут осуществляться в действительности, и люди осознали слишком дорогой ценой, миллионами загубленных жизней ту истину, что отсутствие нравственного абсолюта и нигилистическое своеволие приводят к массовым репрессиям и мировым войнам. Своевольная свобода человека в истории реализовалась в таких «измах» как тоталитаризм, фашизм, нацизм, франкизм, сталинизм.

Проблема сверхчеловека рассматривалась и в русской философии XXв. У С.Л.Франка отношение человека к Богу является определяющим признаком человека. Признавая богоподобие человека, он считает, что богочеловечности человека свойственен антиномизм: связь между Богом и человеком возможна при рассмотрении их как самостоятельных реальностей, но сами эти реальности немислимы без отношения друг к другу. Ни Ветхий Завет, ни натуралистические концепции человека не видят этого антиномизма. Только в Новом Завете признается, что основы бытия человека содержатся в Боге, но это лишает человека ак-

тивности его духа и делает невозможным его свободное отношение к Богу. Франк полагает, что человеческая природа должна сочетать в себе отличность человека от Бога и вместе с тем понимание его как существа, потенциально богослитного.

Вопрос об этом сочетании является и для богословия, и для философии весьма сложным, ибо на поверхности видно прежде всего различие между человеком и Богом. По мнению Франка, все же признание этого сочетания возможно, во-первых, потому, что Бог воплотился в человеке, что свидетельствует об их сродстве. Во-вторых, потому, что богочеловек Иисус Христос был человеком, «во всем, кроме греха, подобный нам всем». В-третьих, потому, что человек соучаствует в двух разнородных мирах, природном и трансцендентном, и «понимание человека как “мыслящего” существа, по существу уже содержит признание, что в акте “мысли” человек трансцендирует сферу эмпирически данного» [24, 103-104]. Поэтому, считая идею человекобога ложной, Франк предлагает рассматривать человека и Бога как два момента богочеловечности: человека как потенциального, а Бога как актуального.

Проблема человекобога с особой силой выражена в работах Н.А.-Бердяева. Он писал, что христианская церковь охраняла ветхозаветную антропологию и только иудейская Каббала раскрывает истину о человеке, утверждая, что «он не только образ мира, универсальное существо, включая и Существо абсолютное: он также, он по преимуществу образ Бога, взятого в совокупность его бесконечных атрибутов. Он – божественное присутствие на земле» [25, 62]. Но в Каббале нет идеи творческой сущности человека, которую Бердяев обнаруживает в герметических книгах античности, где сказано, что «человек есть смертный Бог и что Бог небесный есть бессмертный человек» [25, 63].

Развитие этих идей он находит у немецких мистиков и, в первую очередь, у Я.Беме, который сблизает Бога и человека: «Бог должен стать человеком, человек – Богом, небо должно стать единым с землей, земля должна стать небом» [25, 64]. Эти идеи были забыты на несколько веков и возродились лишь в XIX в. у Фр.Баадера, утверждавшего, что человек имеет божественную природу, а в XX в. – у Р.Штейнера, считавшего, что «человек включает в себя весь космос, от камня до Божества, и на нем отпечатлелась вся мировая эволюция» [25, 66]. Тем самым человек рассматривается как единство микрокосмоса и микротеоса.

По мнению Бердяева, наука Возрождения и Нового времени похоронила идею центральности человека в мире, а философский гуманизм есть не что иное как «идеология природного, зависимого человека», не

знающая творческого предназначения человека и приводящая в XIX в. к позитивизму. Бердяев раскрывает роковую диалектику гуманизма, заключающуюся в том, что обожествление человека без признания его связи с Богом приводит к его истреблению во имя сверхчеловеческого, например, идеи социализма и пролетариата: «Пафос всякого гуманизма – утверждение человека как высшего и окончательного, как бога, отвержение сверхчеловеческого. Но лишь только отвергается Бог и обоготворяется человек, человек падает ниже человеческого, ибо человек стоит на высоте лишь как образ и подобие высшего божественного бытия, он подлинно человек, когда он сынонен Богу» [25, 82]. Поэтому Бердяев делает вывод о ложности гуманистической антропологии, отрицающей Бога.

Таким образом, в философии существует две линии в разработке идеи человекобога: в первой признается возможность и необходимость существования человекобога, во второй – отрицается. Содержание философских учений, относящихся к первой линии, связано с позицией гуманизма, антропоцентризма и рационализма в культуре Возрождения и Просвещения, в XIX в. – с кризисом культуры и его осмыслением в форме критики христианства и рационализма. В философских учениях XX в., отрицающих идею человекобога, внимание акцентируется на том, что научный, технический и политический разум может сопрягаться с безнравственностью и приводить к катастрофам в социокультурной жизни человека.

При рассмотрении философско-антропологических учений о человекобоге обнаруживается парадокс: чем более могущественным становится человек, оснащенный в XX в. новейшими достижениями науки, техники и технологий, тем более пессимистично оценивает философия и художественная литература значение для общества и человека-индивида антропологической эпистемы «челокобога». Одни объясняют девальвацию эпистемы той ценой, которую человеку приходится платить за тоталитаризм и научно-технический прогресс. Другие – тем, что в эпоху демократии герой-«сверхчеловек» (светское название «челокобога») становится опасным и ненужным. Третьи – тем, что будущее принадлежит постчеловеку, которого называют андроидом, сапиентиссимумом, человеком-электронным «протезом», виртуальным Мессией, киборгом, в котором биологический субстрат заменяется техническим. Тем самым человеческий разум снова возвращается к эпистеме «челокомашина», с идеей, что человеческим является только разум человека, а не его тело.

В XX в. возник трансгуманизм, движение в науке и культуре, которое поддерживает использование новых технологий для улучшения человеческого тела и психических способностей человека. Для такого человека придуман термин «постчеловек», который рассматривается как «потомок человека, технологически усовершенствованный до такой степени, что он уже не является человеком как таковым. ...Постчеловек может быть полностью синтетическим существом» [26, 22]. Поскольку моральный фактор не учитывается в биопроектах по улучшению человеческой природы, то гуманизм в них окончательно утрачивает право на существование, что превращает эти биопроекты в весьма опасный для человечества вариант «своевольной» свободы.

В художественной литературе тема сверхчеловека систематически рассматривается с XIX в., начиная с героических драм Г.Ибсена – на Западе и романов Ф.М.Достоевского – в России. Теоретическое поле философии Достоевского – экзистенциализм, исследующий трагические метафизические переживания человеческой души и, прежде всего, связанные со «своевольной» свободой. Все основные герои Достоевского (Раскольников, Иван Карамазов, Ставрогин, Шатов, Кириллов) мучаются над вопросом: имеется ли у человека эта «своевольная» свобода, и заключается ли она в отрицании прежнего нравственного абсолюта и тем самым в превращении себя в человекобога. Достоевский создает разные варианты понимания этого вопроса его героями.

Впервые идея человекобога появляется у Достоевского в романе «Преступление и наказание» (1866 г.), герой которого Раскольников, решая вопрос «Кто я – тварь дрожащая или *право* имею», выбирает «или» и убивает старуху-процентщицу и ее сестру. Раскольников до совершения преступления представляет тип ницшеанского человека. Достоевского обычно называют экзистенциалистским писателем, и это верно. И вместе с тем он всегда был и социальным писателем, которого остро интересовали социальные проблемы, особенно жизнь разночинской молодежи, ее материальная необеспеченность и атеистическо-материалистические взгляды. И хотя по сюжету «Преступление и наказание» представляет полицейский роман, это еще и роман о «теоретическом преступлении», о преступлении из метафизического стремления к свободе и воли к власти. Раскольников размышлял: «Свобода и власть, а главное, власть! Над всей дрожащею тварью, над всем муравейником». Почти на двадцать лет раньше, чем начали выходить книги Ницше, Достоевский охарактеризовал психологию «сверхчеловека» (воля к власти, гордыня, презрение к людям, нигилизм, имморализм, атеизм, своеволие, индиви-

дуализм) и ее осуществление в жизни. Раскольников защищает право сильной личности переступить через мораль и закон во имя всеобщего осчастливливания. Он, хотя и совершил убийства, но потом признался в них, не выдержав претензии быть сверхчеловеком. В результате он убивает дважды – и людей, и принцип сверхчеловека: «Я не человека убил, а принцип убил. Принцип-то я убил, а переступить не переступил».

Мировоззренческую позицию Ивана Карамазова его брат Алеша называет бунтом против Бога, а через несколько лет Ф.Ницше в работе «Так говорил Заратустра» обоснует идею «Бог умер». С.Н.Булгаков одним из первых указал на сходство философского типа И.Карамазова и взглядов Ницше. «Всякий, - утверждал он, - кто хотя поверхностно знаком с моральной философией Ницше, без труда усмотрит тожество основных мотивов и основных идей у Ницше и Ивана, что вполне понятно из схождения основной их проблемы о совместимости абсолютной морали с позитивизмом» [27, 24]. Позицию Ивана Карамазова Булгаков назвал «атеистический аморализм», ибо отказ от Бога как онтологического и нравственного Абсолюта неизбежно ведет к релятивизации морали, неразличению добра и зла («все позволено») и обожествлению человека.

В философском эссе «Легенда о Великом Инквизиторе», вставленном в роман «Братья Карамазовы», Достоевский характеризует богочеловека Иисуса Христа как великого сострадальца людям, целителя и утешителя, от которого исходят любовь, милосердие и свет. Эссе представляет монолог Великого инквизитора в присутствии Христа, в котором вместо идей этического равенства людей, свободной веры, нравственной независимости власть в лице инквизитора предлагает народу «тихое, смиренное счастье слабосильных существ», превращенных в «общий и согласный муравейник», где каждый исполняет функцию, уготованную властью, которая правит с помощью трех сил: чуда, тайны и авторитета. Неслучайно Бердяев считал, что «Дух Великого Инквизитора жил и в католичестве, и вообще в старой исторической церкви, и в русском самодержавии, и во всяком насильственном, абсолютном государстве, и ныне переносится этот дух в позитивизм, социализм, претендующий заменить религию, строящий вавилонскую башню» [23, 12].

К.С.Гаджиев считает доводы Великого Инквизитора неотразимыми: «В сущности, победителем выходит не столько Иисус Христос, сколько Великий Инквизитор, который исправил учение Христа, поставив его на службу своим интересам, сделав самого Спасителя своим пленником, даже хотел и мог его сжечь. И, возможно, сжег бы, если бы, как говорил Иван Карамазов, не тихий поцелуй пленника «в его бескровные

девяностолетние уста» [23, 21]. Но этот «поцелуй» символизирует доброту, милосердие, прощение, выражающие ценности христианской морали. И, если они изменили намерение Великого Инквизитора, значит в споре победил Иисус Христос. Если бы зло, олицетворением чего выступает Великий Инквизитор, всегда побеждало добро, культивируемое христианством, то невозможен был бы гуманитарный прогресс, существование которого выражается, в частности, в том, что многие страны и народы сегодня придерживаются общечеловеческих ценностей, сакрализованных христианством.

Поэтому трудно согласиться с Гаджиевым, что «те, кто творили историю, являлись скорее земными воплощениями Великого Инквизитора, нежели Иисуса Христа, Пророка Мухаммеда, Неба, Дао, Просветленного...» [23, 20]. В качестве этих земных воплощений философ называет Навуходносоров, Македонских, Чингисханов, Наполеонов, и вопрос о сверхчеловеке тем самым трансформируется в вопрос о роли исторической личности в историческом процессе.

Но, во-первых, это несколько иной вопрос. Во-вторых, историю творили не только создатели государств, те, кто перекраивали политическую карту Земли, но и идеалисты (философы, основатели мировых религий, писатели и т.д.), идеи которых оказывали существенное воздействие на направленность исторического процесса. Например, идейное направление западничество в лице своих представителей и их концепций повлияло, как известно, на декабристов, а в XX в. – на большевиков. Произведения А.И.Солженицына, особенно его «Архипелаг Гулаг», в значительной мере определили отношение Запада к большевистскому режиму в СССР и оказали воздействие на «демократов первой волны» и, в конечном счете, на смену общественного строя в России в конце XX в. Идеи, как известно, оказывают не меньшее влияние на исторический процесс, чем деятельность тех сил и их представителей, которые применяют эти идеи на практике. Антропологическая проблема «человекобог» оказывается тем самым тесно связана с важнейшими проблемами в социальной философии.

Своеобразным ответом на идею о положительной роли в историческом процессе воплощений Великого Инквизитора, высказанную Гаджиевым, выступает работа В.С.Соловьева «Краткая повесть об Антихристе», являющаяся пророчеством о существовании в XXI в. Европейских Соединенных Штатов, представляющих союз демократических государств, пожизненным президентом которых избирается «Грядущий человек», убежденный в том, что он является вторым Богом. Он обеспе-

чивает народ материальными благами, но, когда у народа возникает потребность в духовной пище, оказывается Антихристом. Повесть заканчивается пересказом библейского догмата о воскресении Христа и установлении тысячелетнего царства рая на земле. Но данный библейский догмат служит лишь сюжетной рамкой для проведения автором идеи о том, что установление «равенства всеобщей сытости» ведет к бездуховности как отдельного индивида, так и всего общества. Соловьев оказался в своем пророчестве прав, ибо западное общество потребления поражено сегодня духовным кризисом.

В разговоре Ивана с чертом, представляющим злое нигилистическое начало и сторону его больной души, содержится идея о социальной и нравственной опасности человекобога. Черт рассуждает о том, что поголовное отречение от Бога разрушает христианскую нравственность и превращает самого человека в высшую религиозную инстанцию: «Человек возвеличится духом божеской титанической гордости и явится человеко-бог. Ежечасно побеждая уже без границ природу, волею своею и наукой, человек тем самым ежечасно будет ощущать наслаждение столь высокое, что оно заменит ему все прежние упования наслаждений небесных». Предлагается два сценария будущего для нового человека: спокойное принятие смерти и альтруистическая любовь друг к другу или же нравственная вседозволенность, что черт считает более вероятным сценарием. «Для Бога, - объясняет черт, - не существует закона! Где станет Бог – там уже место божие! Где стану я, там сейчас же будет первое место... «все дозволено», и шабаш».

Еще раньше в романе «Бесы» Достоевский показывает, что именно идея человекобога лежит в основе социалистических утопий, которая имеет разрушительный смысл как для ее создателей, так и для тех, к кому она обращена. Идею человекобога развивает в романе Кириллов. Согласно логике его рассуждений, бога нет, но он есть, поскольку «Бог есть боль страха смерти. Кто победит боль и страх, тот сам станет бог». Эта логика напоминает идею Фейербаха о том, что Бог есть не что иное как объективация различных чувств человека. Кирилловская мысль предваряет идею Ницше о смерти Бога и приходе сверхчеловека. Г.Джемаль рассматривает послание Кириллова о воле к смерти как «современный европейский синтез люциферианства и необуддизма. ...Перевод на... русский язык буддистской доктрины освобождения» [22, 59, 60].

Кириллов считает, что у человекобога имеется высокое предназначение – научить, «что все хороши», все счастливы. Но при этом стирается грань между добром и злом, должным и не должным, все объявляется

хорошим: «А кто с голоду умрет (спрашивает Ставрогин. – И.С.), а кто обидит и обесчестит девочку – это хорошо?». Кириллов отвечает: «Хорошо... Все хорошо, все». Это означает, что мораль (хорошо и плохо есть нравственные нормы) находится, как позже скажет Ницше, «по ту сторону добра и зла», что возможно лишь при условии, что высшей моральной санкцией является сам человек. Тем самым атеизм и человекобожие выступают причиной релятивизации морали, а последняя, в свою очередь, обуславливает позицию атеизма и человекобожия.

Но для того, чтобы каждый стал человекобогом, необходимо преодолеть страх смерти и стать свободным. Свое самоубийство Кириллов рассматривает как педагогический образец для массового подражания – не бояться умереть. Петр Верховенский спрашивает его: «Если вы застрелитесь, то станете богом, кажется так?» И Кириллов отвечает: «Да, я стану богом». Среди оценок самоубийства Кириллова есть мнение, что Кириллов подражал «крестному страданию» Иисуса [28, 198] и акцию своего самоубийства рассматривал как способ спасения человечества. Но оно оказалась средством спасения провокатора Петра Верховенского, и тем самым идея человекобога себя обесмыслила. Неслучайно, давая оценку творчества Достоевского, Бердяев сказал, что основной темой Достоевского является показать, как «на путях человекобожества погибает человеческая свобода и погибает человек» [29, 430].

В большинстве романов Достоевского сильные личности, претендующие на то, чтобы быть человекобогом, представляют в значительной мере ницшеанский тип человека. И только в романе «Идиот» изображен в качестве главного героя князь Мышкин, напоминающий Иисуса Христа такими личностными свойствами как аскетизм в личной жизни, прощение, милосердие, сострадание другим, альтруизм. Достоевский приходит к выводу о том, что человекобог в персонифицированном виде несет в себе зло для людей и общества, представляя отрицательный тип человека, а положительный герой возможен лишь как приближение к Богу как его образ и подобие в духовном отношении.

Религиозное мировоззрение Л.Н.Толстого Булгаков оценивает как просвещенческий рационализм, соединенный с идеей сократовской этики тождества нравственности и знания. Поэтому религия толстовства есть «религия самоправедности и самоспасения разумом и разумным поведением» [1, 475], сходная в известной мере с учением Канта. Тетка Л.Н.Толстого графиня А.А.Толстая, переписывающаяся со своим племянником, вспоминает, как он доказывал ей, что «каждый разумный человек может *спасать* себя сам и что собственно ему для этого «никого

не нужно» [1, 476], имея в виду Бога. В результате она пишет Толстому: «Мне кажется, что вы вдаетесь в то уже известное учение, которое отрицает Богочеловека, но признает человекобога» [1, 476]. Толстой, действительно, признавал зло в человеческой природе и считал, что человек, обладая разумом, должен осознавать свой грех и стараться не повторять его. «Человек, - писал он, - ни зверь, ни ангел, но ангел, рождающийся от зверя, - духовное существо, рождающееся от животного, и все наше пребывание в этом мире есть не что иное, как это рождение» [1, 478]. Тем самым жизнь человека рассматривается как путь борьбы с грехом, самоспасение, что и превращает человека в Бога. Человекобожие у Толстого было связано с его критикой христианского учения о Боге и христианской церкви, заменившей христианские этические требования внешним богопочитанием в виде обрядов и ритуалов [30, 97-101].

В западной художественной литературе XIX в. было создано немало произведений о сверхчеловеке. Л.Берг называет драму Ибсена «Претенденты на корону» «отпрыском культа гениев и в то же время родоначальником драм на тему сверхчеловека» [11, 111], опережающих идеи Ницше на 20-30 лет. Предтечей сверхчеловека в ней является епископ Николай Арнесон, имморалист, рассуждающий как сторонник идей Ницше: «Я обретаюсь в состоянии невинности, я не различаю добра и зла» [11, 112]. В драме «Император и Галилеянин» изображается Юлиан, язычник и христианин, царь и Мессия в одном лице, бого-король, в котором сочетаются античный и христианский идеалы.

Известны также романы А.Стриндберга «Тчандаля» и «В открытом море», где в качестве типа сверхчеловека изображаются ученые Торнер и Борг, претендующие быть современными фаустами, представителями новой аристократии. Первый, совершив преступление, возвращается к интеллектуальным занятиям, разрабатывая этику ницшеанства, а второй, повторяя судьбу Ницше, сходит с ума.

Среди немногих писателей, которых больше, чем философия сверхчеловека, интересовала личность самого Ницше, можно назвать «Остров Пасхи» Л.Вильбранта, местами представляющий почти дословный пересказ идей произведения Ницше «Так говорил Заратустра» о необходимости превзойти человека; пьесы Видмана «По ту сторону добра и зла» и В.Неумана «Икар»; романы Г.Конради «Фразы» и «Адам Менш» и некоторые другие, где главные герои, называющие себя учениками Ницше, судя по тому, как описывает содержание этих романов Л.Берг [11, 146-193], являются его весьма бесталанными учениками. В немецкой художественной литературе XIX в. немало и произведений, герои

которых, не являясь типом сверхчеловека, представляют себя им или читают проповеди о нем. Как выразился Л.Берг, «после того, как пронесли волшебные слова Ницше, в Германии вдруг все стали сверхлюдьми или, по меньшей мере, пытались обогатить свет сверхчеловеком живым или литературным» [11, 204].

Слабый литературный талант, с одной стороны, и отсутствие значительного личностного начала у авторов, с другой, превращало эти произведения в литературные подделки, которыми через несколько лет интересовались только литературоведы. Ничего подобного романам Достоевского на Западе создано не было. Идея Ницше о новой аристократии и новых богах не нашла отклика в обществе, где человек подвергся нивелировке и превратился в функцию капитала. К тому же идеи Ницше об избранном обществе являлись утопией, реализация которой в XX в. в форме бесчеловечного фашистского режима в странах Западной Европы и сталинского тоталитаризма в СССР ужаснула людей. Сверхчеловек оказался в действительности тираном, диктатором, превращающим народы в рабов, человеческий материал, подлежащий массовому истреблению.

Проблематика человекобога рассматривается и в современной западной и отечественной художественной литературе. Образ человекобога воссоздается известным немецким писателем Т.Манном как образ нового Фауста, композитора Адриана Леверкюна, живущего в Германии в первой половине XX в., в эпоху социальных катаклизмов и кризиса западной культуры. Как и Иван Карамазов в романе Достоевского, Леверкюн вступает в диалог с чертом. Но если черт из кошмара Ивана Карамазова является выразителем всего мерзкого и подлого в человеке, то черт из романа Т.Манна «Доктор Фаустус» [31], наоборот, выступает как олицетворение духовной энергии, создатель даров вдохновения, могущих снять «налет усталости, малой и великой, личной и всего нашего времени». Это и позволяет Леверкюну заключить, как он считает, с чертом договор о двадцатичетырехлети своей творческой жизни в обмен на свою душу. Действительно, он создает замечательное произведение «Плач доктора Фаустуса», где выражает овладевший обществом и человеком в Германии между первой и второй мировыми войнами дух безнадежности, бессилия и виновности. Герой Т.Манна умирает в 1940 г., символизируя своей смертью тщетность усилий человекобога.

В романах А.И.Солженицына о советской действительности сталинского периода идея человекобога реализуется в образах представителей власти, имеющих право безнаказанно распоряжаться жизнью и смертью

огромных масс людей. Эти романы представляют сильнейший обличительный документ против концепций человекобога или сверхчеловека в философии и образов сверхчеловека в художественной литературе.

В романе Ч.Айтматова «Плаха», где рассматривается проблема сверхчеловека, сочетаются два плана событий – исторический и современный. В нем изображаются параллельно две судьбы: одна - Иисуса Назарянина, который словом проповедовал идеи равенства всех людей перед Богом и прихода Царства справедливости для всех, за что был осужден иудейским синедрионом на смерть и распят на Голгофе после утверждения этого приговора прокуратором Иудеи Понтием Пилатом; другая судьба - изгнанного из семинарии за новомыслие Авдия Каллистратова, который проповедовал божьим словом идею раскаяния среди сборщиков анаши и охотников, проводивших массовую охоту на сайгаков в среднеазиатских степях, за что был ими распят на дереве, как Иисус Христос, и умер. По жанру «Плаха» представляет в значительной мере философский роман об отношении Бога и человека, о том, может ли человек стать Богом.

Вопрос о человекобожии решается Айтматовым в двух аспектах: идейном и повседневно-практическом. Идейный аспект рассматривается писателем в виде ряда споров. Во-первых, как предсмертный спор Иисуса Назарянина с Понтием Пилатом, в котором он утверждает, что его смерть будет немеркнущим примером для людей, что приведет к их очищению от зла, грехов и пробуждению в них божественных начал, так что каждый из них станет частицей Бога будущего. Во-вторых, как спор с прокуратором, в котором Иисус утверждает, что воскресение надо понимать таким образом, что «Вы, люди, пришествуете жить во Христе, высокой праведности, вы ко мне придете в неизвестных грядущих поколениях. И это будет мое второе пришествие. Иначе говоря, я в людях вернусь к себе через страдания мои, в людях вернусь к людям. ... в том Промысел Всевышнего, в том, чтобы таким способом возвести человека на престол призвания его – призвания к добру и красоте». По сути дела, эта идея представляет освобожденное от библейских догматов представление о Боге-современнике и о человекобоге как продолжателе божественного творения добра и справедливости.

В-третьих, как спор Авдия Каллистратова с Координатором, приехавшим в семинарию увещевать его. По мнению Авдия, вне сознания людей Бога нет, и поэтому сегодня нужно создать современное представление о Боге, освобожденное от древних религиозных догматов. Координатор считает, что эта идея представляет отрицание Бога и под-

мену его человеком. «Ты мнишь, несчастный, - говорит он Авдию, - что Бог лишь плод твоего воображения, а потому сам человек почти Бог над Богом...». Этот спор, по сути дела, представляет парафразу идеи Фейербаха о том, что человек сотворил Бога своим воображением, которая привела философа к обожествлению человека.

В-четвертых, как споры Авдия с собирателями анаши и участниками загонной облавы на сайгаков о том, существует ли Бог, и что важнее для человека – Бог или маммона, зачем нужен абстрактный Бог, когда существуют свои земные боги. Авдия распяли именем советского бога Сталина, со сталинскими словами: «Кто не с нами, тот против нас». Айтматов противопоставляет идею Бога-любви, милосердия и прощения идее Бога-власти над жизнью и смертью человека, показывая античеловеческую сущность созданной Сталиным карательно-административной системы.

С идейным объяснением возможности существования человекобога в романе связано и повседневно-практическое изображение того, к чему приводит попытка людей считать себя богами. Роман начинается и заканчивается (в части, связанной с судьбой Авдия Каллистратова) картиной загонной облавы на сайгаков и массовым их истреблением в Моюнкумской саванне. Эта облава, в которую был вовлечен Каллистратов, заканчивается его распятием на дереве как наказанием за призывы к покаянию, придуманным членом банды, бывшим артистом, игравшим (авторская ирония) в театре роль Гамлета.

Писатель сталкивает две мировоззренческие позиции. Одну из них озвучивает главарь банды Обер-Кандалов, кричавший умирающему Авдию: «Я бы каждого, кто не с нами, вздернул, да так, чтобы сразу язык набок. Всех бы перевешал, всех, кто против нас, и одной веревницей весь земной шар, как обручем, обхватил, и тогда б уж никто ни единому нашему слову не воспротивился, и все ходили бы по струнке». Знаковым символом является то, что Обер-Кандалов обращается в конце своей речи к членам банды со словами: «А ну, пошли, комиссары»; то, что он затягивает песню, которую могли петь в гражданскую войну те, кто сражался на стороне большевиков: «Мы натянем галифе, сбоку кобура, раз-два, раз-два», а также то, что банда собиралась продать убитых сайгаков облуправлению для выполнения плана мясосдачи и считала, что она выполняет государственное дело. По мнению писателя, только при том коммунистическом режиме, который существовал, и могла действовать машина истребления по отношению к природе и человеку.

Вторая мировоззренческая позиция выражена как предсмертная

молитва Авдия, обращенная к Богу, который просит не о своем личном спасении, а о спасении людских душ и ниспослании людскому роду прозрения для различения добра и зла. Человекобоги предстают в романе в страшном зверском облики, и на примере мученической смерти Авдия Каллистратова писатель выносит обвинительный приговор идее человекобога.

В художественной литературе, имеющей гуманистический смысл, развенчивалось право героев, исторических личностей переступить через границы человеческого и отрицался культ идей во имя осчастливливания человечества. Художественные исключения в этой тематике человекобога принадлежат произведениям в основном малоизвестных западноевропейских писателей, либо пересказывающих идеи Ницше, либо дающих их карикатурное изображение.

Современная эпистема, охватывающая XIX-XX вв., согласно Фуко, представляет познание человеком самого себя как живого тела, субъекта труда и языка. Фейербах концентрирует внимание на том, что сущностью человека является его тело как порождающее начало его общения с другими. Ницше создает систему ценностей сверхчеловека, Достоевский раскрывает причины кризиса человеческого духа, а Бердяев усматривает назначение человека в совершении восьмого дня творения, через творческий труд в культуре. Язык субстанциального описания человекобога превращается у Достоевского и Бердяева в язык экзистенциального переживания человеком противоречивости своего бытия. Тем самым в философских учениях о человекобожии утверждается, что человек не есть вещь среди вещей, не принадлежит определенной нише в мироздании как растения и животные, что его нельзя рассматривать через призму тождеств и различий, а он может быть познан только через самого себя, саморефлексию, деятельность и общение с другими.

В философской литературе, начиная с работ М.Шелера и М.Бубера, существуют различные классификации идеальных типов человека. В монографии вводится концепт «антропологические эпистемы», которые придают классификации образов человека в гуманитарном знании исторический характер. Хотя сама классификация осуществляется по логическому критерию (идентификация человека с природой, обществом и культурой и Другим), но в историческом времени, в разных «волнах» человеческой цивилизации доминируют те или иные эпистемы человека.

Ассимилируя идею М.Фуко об эпистемах как познавательных установках, характеризующих нормы деятельности в различных исторических эпохах, идею Н.А.Бердяева об исторических формах зависимости человека от мира и идею Э.Тоффлера о том, что в каждой цивилизации действует свой социокультурный код, представляющий принципы организации общественной и личной жизни человека, автор создает концепцию антропологических эпистем и их объективаций в культуре: в философских учениях, формах архаичного сознания, произведениях художественной литературы. При этом само понятие «эпистемы» модифицируется, во-первых, с учетом того, что речь идет об образах человека, а, во-вторых, с учетом того, что сами эти образы человека существуют не только в неосознанной форме, но и в формах философской и художественной рефлексии. Сама же идея Фуко о раскрытии в эпистемах соотношения слов и вещей сохраняется, наполняясь дополнительными смыслами, в зависимости от того, о языке какого вида знания идет речь.

В работе показывается, что первой исторической формой зависимости человека была его зависимость от природы, являющаяся основанием доиндустриальной цивилизации. Автора интересует, как проявляется эта зависимость в способах идентификации человека, создании его сущностных образов в виде эпистем «человек-река», «человек-растение», «человек-животное». Второй исторической формой зависимости человека считается его зависимость от технизированного социокультурного мира машин и технологий, являющаяся основанием индустриальной цивилизации. При становлении этой цивилизации в ее культуре доминирует эпистема «человек-дробь», характеризующая смену культурного типа природно-целостного человека раздробленным человеком в социальном (классы, социальные слои, профессиональные сообщества) и культурном (специализация деятельности) отношении. Эпистема «человек-машина» характеризует развитый этап индустриальной цивилиза-

ции, в которой не просто усиливается раздробленность человека, а кардинально изменяются его сущностные телесно-душевно-духовные свойства, его мировоззрение и возникает культурный тип *industrial man*. Автором показывается на примере работы Фуко «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы», как базовые принципы данной цивилизации становятся принципами системы образования и воспитания, тем самым обеспечивая воспроизводство того же самого культурного типа человека.

Третьей исторической формой зависимости человека становится его зависимость от Другого (инобытия Я в Другом и нового Абсолюта - человекобога, символизирующего могущество технического разума). Автор не выделяет и не исследует другие антропологические эпистемы этой формы зависимости, поскольку считает, что мы живем в начале сверхиндустриальной цивилизации и необходима экспликация этого образа человека в гуманитарном знании, тогда как сегодня она рассматривается, главным образом, в научной и художественной фантастике.

Кроме того, автор вовсе не хочет, чтобы на разработанную им концепцию смотрели как на законченную систему знаний типа – все о человеке и человеческой цивилизации. Наоборот, эта концепция обладает открытостью, ибо далеко не все эпистемы, присущие той или иной «волне», выделены и проанализированы, особенно это касается антропологического содержания третьей «волны». И сами термины «постчеловек», «человек-киборг», которые сегодня являются весьма распространенными в философии, науке, средствах массовой информации, и научные прогнозы о том, что через 10-15 лет наступит электронное бессмертие человека благодаря тому, что компьютерная техника обеспечит перенесение души человека на микрочип, свидетельствуют о том, что будет создан новый культурный тип человека, соединяющий в себе естественное и искусственное. Тогда, наверное, и наступит время исследования данной эпистемы. Вместе с тем сегодня появляются работы, где анализируются в форме гипотез антропологические эпистемы сверхиндустриальной цивилизации, в которых создаются различные образы постчеловека.

В доиндустриальной цивилизации идентификация человека осуществлялась в основном по биологическим признакам, в индустриальной – по социальным, в сверхиндустриальной – по психодуховным. Поэтому закономерна смена антропологических эпистем как культурных образцов человека на разных этапах цивилизационного развития. Философы и психологи полагают, что во внутреннем мире личности имеются различные идентичности как «резерв адаптации к изменениям», и их

сосуществование возможно в том случае, если ведущая идентичность будет более общей по отношению к другим, так что они не будут являться конкурентными» [1, 261-262]. Так общечеловеческая идентичность «снимет» конфликт цивилизационных идентичностей, что возможно в условиях глобализации, а духовная идентичность «снимет» конфликт природной и социальной идентичностей. Таково теоретическое решение вопроса, а в современной действительности имеются массовые явления возврата к природной или социальной идентичности.

В тексте «антропологическая эпистема» иногда рассматривается как синоним культурного типа человека в целях стилистического разнообразия текста. Но между этими понятиями существуют различия. «Антропологические эпистемы» представляют мысленный конструкт, созданный на основе выделения различных исторических форм идентификации человека, представленный в чувственно-наглядной форме и имеющий свои прототипы в мире. Под «культурным типом человека» принято понимать человека, живущего в культуре, имеющей исторический характер. Но в аспекте понимания того, что «антропологические эпистемы» представляют познавательные установки, определяющие не только особенности той цивилизации, в которой они доминируют, но и определенный образ человека, входящий в код той или иной цивилизации, содержание этих понятий совпадает.

Но вместе с тем выделяются две антропологические эпистемы, доминирующие в сверхиндустриальной цивилизации, - «человек-зеркало» и «человекобог», которые характеризуют возросшее могущество человека, его разума и практики. Представление о том, что сегодня человек вообразил себя Богом, кочует из статьи в статью так же, как и образ «Нарцисса самовлюбленного», на фоне растущего отчуждения человека от других. Автор придал этим представлениям теоретическую форму, показав, каковы их истоки и каковы формы их объективации в культуре.

Автора могут упрекнуть в том, что выделяемые им «антропологические эпистемы» не составляют непрерывный линейный хронологический ряд, тогда как в работе проводится идея об их доминировании в тех или иных цивилизациях. Но сам Тоффлер, создатель концепции «трех волн» человеческой цивилизации, подчеркивал, что, во-первых, данные «волны» существуют в разных странах в разное время, а, во-вторых, они наслаиваются друг на друга, что обеспечивает их сосуществование в рамках одной цивилизации, как временное сосуществование старого и нового в границах одной исторической формы. В-третьих, антропологические эпистемы как феномен культуры обладают относительной само-

стоятельностью и могут присутствовать в нетипичных для них «волнах» цивилизации, что объясняется причинами культурного порядка. В-четвертых, по мнению автора, важно обнаружить генезис той или иной антропологической эпистемы, а он может быть отделен от ее развитой формы значительным историческим временем. Миф о сверхчеловеке возник в эпоху Возрождения, когда общественное сознание приобрело светский характер и началась секуляризация жизни человека. Под воздействием работ Фейербаха и Ницше он пережил свое второе рождение в XIX в., но только в XX в. он стал соответствовать духу сверхиндустриальной цивилизации.

Исследованные в работе антропологические эпистемы могут рассматриваться как своеобразная история развития человеческого духа в его отношениях с миром, в ходе которого меняются исторические формы зависимости человека от мира, и, хотя он становится все более свободным и само его развитие происходит в направлении ко все большей свободе, тем не менее абсолютной свободы человек никогда не достигает. Религиозные мыслители, как, например, Бердяев, усматривают путь окончательного освобождения человека как «путь к Царству Божию», ученые - как путь к личному бессмертию человека и созданию новой человеческой цивилизации в космосе. По крайней мере, можно говорить о том, что в какой бы форме не существовал человек (биосоциальной или технически-электронной), он всегда так или иначе будет зависеть от мира и всегда будет через свой свободный выбор стремиться преодолевать эту зависимость.

Введение

1. Смирнов С.А. Современная антропология. Аналитический обзор // *Человек*. – 2003. - № 4, 5; 2004. - № 1-3.
2. Гуревич П.С. *Философская антропология: опыт систематики* // *Вопросы философии*. – 1995. - № 8.
3. Бубер М. *Проблема человека* // М.Бубер. Два образа веры. – М., 1995.
4. Степанова И.Н. *Философско-антропологические парадигмы и их роль в развитии образования: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук*. – Омск, 2006.
5. Степанова И.Н. *Философско-антропологические основы стратегий образования и воспитания: Монография*. – Курган, 2003.
6. Смирнов С.А. Современная антропология. Аналитический обзор // *Человек*. – 2004. - № 1.
7. Баталов А.А. *Человек как бесконечномерный субъект-объект* // *Человек*. – 2006. - № 6.
8. Тоффлер Э. *Третья волна*. – М., 2002.

Глава 1

1. *Современная западная философия: Словарь*. – М., 1991.
2. Шелер М. *Человек и история* // М.Шелер. Избранные произведения. – М., 1994.
3. Кун Т. *Структура научных революций*. – М., 2001.
4. Розов Н.С. *Философия и теория истории. Кн.1. Прологемы*. – М., 2002.
5. Колчанова Е.А. «Архетип» как категория философии культуры: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Тюмень, 2006.
6. Темникова О.А. *Прототипы культуры и исторические формы их опредмечивания в архитектуре: Автореф. дис. ... канд. филос. наук*. – Омск, 2009.
7. Губанов Н.И. *О соотношении знака, образа, модели и кода* // *Категория образа в марксистско-ленинской гносеологии: структура и функции*. – Свердловск, 1986.
8. Тоффлер Э. *Третья волна*. – М., 2002.
9. Фуко М. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. – М., 1977.
10. Бляхер Е.Д. *Культурный образец* // *Категория образа в марксистско-ленинской гносеологии: структура и функции*. – Свердловск, 1986.
11. Фетисова Ю.В. *Культура безопасности: Автореф. дис. ... канд. филос. наук*. – Омск, 2009.
12. Зацепин К.А., Саморуков И.И. *Эпистемологический статус концепта* // <http://www.ssu.samara.ru/scriptum/status.doc>
13. Степанов Ю.С. *Концепт* // *Константы: Словарь русской культуры* // <http://philologos.narod/concept/stepanov-concept/htm>
14. Бердяев Н.А. *Человек и машина (Проблема социологии и метафизики)* // *Вопросы философии*. – 1989. - № 2.
15. Автономова Н.С. Мишель Фуко и его работа «Слова и вещи» // М.Фуко. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. – М., 1977.

Глава 2

2.1

1. Цит. по: Трубецкой С.Н. *Курс истории древней философии*. – М., 1998.
2. Марк Аврелий. *Наедине с собой* // <http://psylib.org.ua/books/avrel01/txt01.htm>
3. Ницше Ф. *Так говорил Заратустра. Т. 2*. – М., 1990.
4. Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук. Т. 1*. – М., 1974.
5. Шелер М. *Положение человека в космосе* // М.Шелер. Избранные произведения. – М., 1994.

6. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. – М., 1977.
 7. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М., 1999.
 8. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М., 1996.
 9. Цит. по: Огурцов А.П. Постмодернистский образ человека и педагогика // Человек. – 2001. - № 3.
 10. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Mille Plateaux. Предисловие // <http://tfk2.narod.ru/rizoma.htm>
 11. Философская антропология: Учебное пособие / Под ред. С.А.Лебедева. – М., 2005.
 12. Огурцов А.П., Платонов В.В. Образы образования. Западная философия образования. XX век. – СПб., 2004.
 13. Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. – Челябинск, 1981.
 14. Бердяев Н.А. Судьба России. – М., 1990.
 15. Гоголь Н.В. Страшная месть // Н.В.Гоголь. Вечера на хуторе близ Диканьки. – Хабаровск, 1997.
 16. Шишков В. Угрюм-река. – М., 1982.
 17. Распутин В. Прощание с Матёрой // В.Распутин. Избранные произведения: В 2 т. Т. 2. – М., 1990.
 18. Свинцов В.И. Правда «черная» и «белая» // Вопросы философии. – 1989. - № 9.
 19. Шолохов М.А. Тихий Дон: В 2 т. Т. 2. – М., 1991.
- 2.2.**
1. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения: В 4 т. - Т. 1. – М., 1975.
 2. Звиревич В.Т. Философия Древнего мира и средних веков. – М., 2004.
 3. Бруно Д. Диалоги. – М., 1949.
 4. Цит. по: Горфункель А.Ф. Философия эпохи Возрождения. – М., 1980.
 5. Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. – М., 1991.
 6. Ламетри Ж.О. Человек-растение // Ж.О.Ламетри. Сочинения. – М., 1983.
 7. Ламетри Ж.О. Сочинения. – М., 1983.
 8. Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии // К.Маркс, Ф.Энгельс. Соч. 2-е изд. Т.2. – М., 1955.
 9. Фромм Э. Человек для себя. – Минск, 1992.
 10. Шелер М. Положение человека в космосе // М.Шелер. Избранные произведения. – М., 1994.
 11. См.: Василюк Ф.Е. Психология переживания. – М., 1984.
 12. Федотова В.Г. Душевное и духовное // Философские науки. – 1988. - № 7.
 13. Буркхардт Г. Непонятная чувственность. набросок антропологии чувственности. – М., 1995.
 14. Колесник М.В. Поколение «rhizome» // Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского Философского Конгресса. Т. II. – Новосибирск, 2009.
 15. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Mille Plateaux. Преисловие // <http://tfk2.narod.ru/rizoma.htm>
 16. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.
 17. Бубер М. Я и Ты // М.Бубер. Два образа веры. – М., 1995.
 18. Бубер М. Диалог // Там же.
 19. Швейцер А. Культура и этика. – М., 1973.

20. Денисов С.Ф. *Основной вопрос философской антропологии* // Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского Философского Конгресса. Т. II. – Новосибирск, 2009.
- 2.3.
1. Марков Б.В. *Философская антропология: очерки истории и теории.* – СПб., 1997.
 2. Зубец О.П. *Ценностное граничеположение и мораль* // Этическая мысль. Вып. 4. – М., 2003.
 3. Кайуа Р. *Человек и сакральное* // Р.Кайуа. Миф и человек. Человек и сакральное. – М., 2003.
 4. Элиаде М. *От Залмоксиса до Чингис-хана* // <http://lib.ru/FILOSOF/ELIADA/zalmoxis.txt>.26
 5. Леви-Строс К. *Первобытное мышление.* – М., 1994.
 6. Курек Н.С. *Звероподобное поведение. Линии Аристотеля и Фрейда* // Человек. – 2009. - № 1.
 7. Фрейд З. *Тотем и табу* // З.Фрейд. Тотем и табу. - М., 1998.
 8. Канетти Э. *Превращение* // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
 9. Юнг К.Г. *Ответ Иову.* – М., 1998.
 10. Аристотель. *Никомахова этика* // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т.4. – М., 1984.
 11. Аврелий Марк. *Наедине с собой. Размышления.* Кн. 3,5 // <http://odinvopros.ru/lib/content.php>
 12. Новиков Д.В. *Христианское учение о человеке* // Человек. – 2000. - № 6.
 13. Пико дела Мирандола. *Речь о достоинстве человека* // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. – М., 1991.
 14. Роттердамский Э. *Оружие христианского воина* // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о жизни, смерти и бессмертии.
 15. Гоббс Т. *О человеке* // Т.Гоббс. Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. – М., 1965.
 16. Гоббс Т. *О гражданине* // Там же.
 17. Ламетри Ж.О. *Животные-большее, чем машины* // Ж.О.Ламетри. Сочинения. – М., 1983.
 18. Маркиз де Сад и XX век. – М., 1992.
 19. Бубер М. *Проблема человека* // М.Бубер. Два образа веры. – М., 1995.
 20. Фейербах Л. *Основные положения философии будущего* // Л.Фейербах. Избранные философские произведения. Т. I. – М., 1955.
 21. Фейербах Л. *Эвдемонизм* // Л.Фейербах. Избранные философские произведения. Т. I. – М., 1955.
 22. Фуко М. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук.* – М., 1977.
 23. Ницше Ф. *Так говорил Заратустра* // Ф.Ницше. Сочинения: В 2 т. Т. 2. – М., 1990.
 24. Ницше Ф. *Антихристианин* // Ф.Ницше. Сочинения: В 2 т. Т. 2. – М., 1990.
 25. Бердяев Н.А. *Смысл истории.* – М., 1990.
 26. Шопенгауэр А. *Метафизика половой любви* // А.Шопенгауэр. Под завесой истины. – Симферополь, 1998.
 27. Энгельс Ф. *Положение рабочего класса в Англии* // К.Маркс, Ф.Энгельс. Сочинения. 2-е изд. – М., 1955. Т. 2.
 28. Николин В.В. *Проблема мегамашин.* – Омск, 2004.
 29. Достоевский Ф.М. *Братья Карамазовы* // Ф.М.Достоевский. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 9. – М., 1958.
 30. Вересаев В. *«Человек проклят» (О Достоевском)* // В.Вересаев. Живая жизнь: О

Достоевском и Л.Толстом: Апполон и Дионис (о Ницше). – М., 1991.

31. Достоевский Ф.М. Идиот // Ф.М.Достоевский. Собрание сочинений. Т. 6. – М., 1957.
32. Вересаев В. «Да здравствует весь мир!» (О Льве Толстом) // В.Вересаев. Живая жизнь.
33. Толстой Л.Н. Крейцерова соната // Л.Н.Толстой. Собр.соч.: В 12 т. Т. 11. – М., 1987.
34. Толстой Л.Н. Казаки // Там же.
35. Бубер М. Я и Ты // М.Бубер. Два образа веры. – М., 1995.
36. Бубер М. Диалог // Там же.
37. Швейцер Культура и этика. – М., 1973.
38. Фишман Л.Г. Витализация гуманизма // Проблемы социального гуманизма: история и современность. - Нижневартовск, 2004.
39. Губин В.Д. Сверхчеловек и опыт трансцендентного // Философия, общество, культура: Сб.науч.ст. – Самара, 2007.

Глава 3

3.1.

1. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Л.Фейербах. Избранные философские произведения: В 2 т. Т.1. – М., 1955.
2. Лотман М.Ю. Руссо и русская культура XVIII - начала XIX века // Ж.-Ж. Руссо. Трактаты. – М., 1969.
3. Цит. по: Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. – М., 1995.
4. Толстой Л.Н. Христианская этика. – Екатеринбург, 1994.
5. Нагевичене В.Я., Пивоваров Д.В. Целостный человек (христианская традиция). – Екатеринбург, 2005.
6. Курчинский М.А. Апостол эгоизма: Макс Штирнер и его философия анархии. Критический очерк. – М., 2007.
7. Амелин Г. Лекции по философии литературы // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Amelin/Index.php
8. Штирнер М. Единственный и его собственность. - СПб., 1909.
9. Фромм Э. Иметь или быть? // Э.Фромм. Величие и ограниченность теории Фрейда. – М., 2000.
10. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. - М., 1993.
11. Юнг К.Г. Айдн: феноменология самости // К.Г.Юнг. Сознание и бессознательное. – СПб, 1997.
12. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М., 1994.
13. Цит. по: Философская антропология. – М., 2005.
14. Бердяев Н.А. Проблема человека (К построению христианской антропологии) // Ступени. – 1991. - № 1.
15. Бердяев Н.А. Человек. Микрокосм и макрокосм // Феномен человека: Антология. – М., 1993.
16. Ильин И.А. Путь к очевидности // И.А.Ильин. Путь к очевидности. – М., 1993.
17. Делез Ж., Гваттари Р. Капитализм и шизофрения. Предисловие // <http://tfk2.narod.ru/rizoma.htm>
18. Горелов А.А., Горелова Т.А. «Расцепленный» человек и идея всеединства // Человек. – 2004. - №5.

3.2.

1. Тоффлер Э. Третья волна. – М., 2002.
2. Мэмфорд Л. Миф машины // Утопия и утопическое мышление. – М., 1971.

3. Николин В.В. *Машинность как всеобщий принцип воспроизводства*. – Омск, 2002.
4. Коллинз Р. *Социальная философия. Глобальная теория интеллектуального изменения*. – Новосибирск, 2002.
5. Фишер К. *История Новой философии. Декарт. Его жизнь, сочинения и учение*. – СПб., 1994.
6. Декарт Р. *Страсти души* // Р.Декарт. Сочинения: В 2 т. Т. 1. – М., 1989.
7. Гоббс Т. *Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского* // Т.Гоббс. Избранные произведения: В 2 т. Т. 2. – М., 1965.
8. Гоббс Т. *Основы философии* // Т.Гоббс. Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. – М., 1965.
9. Огородник И.В. *Философские взгляды Ламетри*. – Киев, 1979.
10. Нарский И.С. *Западноевропейская философия XVIII века*. – М., 1973.
11. Левин В.Г. *Инженерия и культура* // Философия, общество, культура: Сб. науч. статей. – Самара, 2007.
12. Ламетри Ж.О. *Человек-машина* // Ж.О.Ламетри. Сочинения. – М., 1983.
13. Ламетри Ж.О. *Животное – большее, чем машина* // Там же.
14. Ламетри Ж.О. *Система Эпикура* // Там же.
15. Ламетри Ж.О. *Трактат о душе (естественная история души)* // Там же.
16. Дидро Д. *Разговор д-р Аламбера и Дидро* // Д.Дидро. Соч.: В 2 т. Т. 1. – М., 1986.
17. Энгельс Ф. *Положение рабочего класса в Англии* // К.Маркс, Ф.Энгельс. Соч. 2-е изд. Т.2. – М., 1955.
18. См.: Бердяев Н. *Смысл истории*. – М., 1990; Бердяев Н. *Дух и машина* // Н.Бердяев. Судьба России. – М., 1990.
19. Бердяев Н.А. *Человек и машина* // Вопросы философии. – 1989. - № 2.
20. Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*. – М., 1994.
21. Фуко М. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*. – М., 1996.
22. Фуко М. *Слова и вещи: Археология гуманитарных наук*. – М., 1977.
23. Фуко М. *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. – М., 1999.
24. Делез Ж., Гваттари Ф. *Анти-Эдип: капитализм и шизофрения*. – Екатеринбург, 2007.
25. Можейко М.А. *Энциклопедия постмодернизма* // <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/>
26. Лем С. *Сумма технологии*. – СПб., 2006.
27. Хайдеггер М. *К вопросу о назначении дела мышления* // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. – Иваново, 1994.
28. Прохоров М.М. *Философия и метафилософия*. – Нижний Новгород, 2006.
29. *Философская антропология* / Под ред. проф. С.А.Лебедева. – М., 2005.
30. Мазаев А.И. *Концепция «производственного искусства» 20-х годов. Исторический очерк*. – М., 1975.
31. Маяковский В.В. *Приказ № 2 по армии искусства* // В.В.Маяковский: Собр.соч.: В 8 т. Т. 2. – М., 1968.
32. Маяковский В.В. *Человек* // В.В.Маяковский: Собр.соч.: В 8 т. Т. 1. – М., 1968.
33. Маяковский В.В. *150 000* // В.В.Маяковский: Собр.соч.: В 8 т. Т. 2. – М., 1968.
34. Маяковский В.В. *О дряни* // Там же.
35. Маяковский В.В. *Что значит организовать производство?* // Там же.
36. Маяковский В.В. *Мистерия-буфф* // Там же.

Глава 4

1. Лысенко В.Г. *Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии // Вопросы философии. – 2009. - № 11.*

4.1

1. Тейлор Э.Б. *Первобытная культура.* – М., 1989.

2. Кун Н.А. *Легенды и мифы Древней Греции.* – Ростов-н/Д, 1998.

3. Краснухина Е.К. *Нарциссизм желания, или метафора зеркала в философии // Философия желания.* – СПб., 2005.

4. Стародубцева Л.В. *Философский нарциссизм и припоминание // Вопросы философии. – 2001. - № 11.*

5. *Пословицы. Поговорки. Загадки.* – М., 1986.

6. Синкевич В.А. *Феномен зеркала в истории культуры: философское эссе* <http://www.philosophy.ru/library/mirror/17.htm>

7. Августин Аврелий. *Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь: Абелия П. История моих бедствий.* – М., 1992.

8. Гуревич А.Я. *Категории средневековой культуры.* – М., 1972.

9. Кузанский Н. *Малые произведения 1445-1447 гг. О богосыновстве // Н.Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 1.* – М., 1979.

10. Гегель Г.В.Ф. *Наука логики // Г.В.Ф.Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1.* – М., 1979.

11. Маркс К. *Капитал // К.Маркс, Ф.Энгельс. Соч. 2-е изд.* – М., 1960. Т. 23.

12. Фромм Э. *Искусство любви.* – Минск, 1990.

13. Фрейд З. *Основной инстинкт.* – М., 1997.

14. Бердяев Н.А. *Я и мир объектов // Н.А.Бердяев. Философия свободного духа.* – М., 1994.

15. Красиков В.И. *Конструирование онтологий. Эфемериды.* – М., 2007.

16. Ницше Ф. *Так говорил Заратустра // Ф.Ницше. Сочинения в 2 т. Т.2.* – М., 1990.

17. Бернс Р. *Развитие Я-концепции и воспитание.* – М., 1986.

18. Уайльд О. *Портрет Дориана Грея // О.Уайльд. Избранное.* – М., 1989.

19. Юдин А.А., Батурич Ю.М. *Новый портрет Дориана Грея, или лицо бюрократии без грима // Пульс реформ (Юристы и политологи размышляют).* – М.: Прогресс, 1989.

20. Бердяев Н.А. *Мирозерцание Достоевского // Н.Бердяев. Смысл творчества.* – М., 2004.

21. Бахтин М.М. *Проблемы творчества Достоевского.* – Киев, 1994.

22. Достоевский Ф.М. *Бедные люди // Ф.М.Достоевский. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1.* – М., 1958.

23. Достоевский Ф.М. *Записки из подполья // Ф.М.Достоевский. Собр. соч.: В 10 т. Т. 4.* – М., 1956.

24. Франк С.Л. *Человек и Бог // Человек.* – 1992. - № 11.

4.2

1. Булгаков С.Н. *Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л.Н.Толстого «Дьявол» и «Отец Сергий» // С.Н.Булгаков. Сочинения: В 2 т. Т. II: Избранные статьи.* – М., 1993.

2. Цит. по: Горфункель А.Х. *Философия эпохи Возрождения.* – М., 1980.

3. Кузанский Николай. *О предположениях // Николай Кузанский. Сочинения: В 2 т. Т. 1.* – М., 1979.

4. Манетти Дж. *Трактат «О достоинстве и превосходстве человека» // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения.* – Саратов, 1988.

5. Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. – М., 1991.
6. Фромм Э. Человеческая ситуация. – М., 1994.
7. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990.
8. Гете И.В. Фауст: трагедия / Пер. с нем. Б.Пастернака. – М., 2009.
9. Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Н.А.Бердяев. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – М., 2004.
10. Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л.Фейербаха // С.Н.Булгаков. Сочинения: В 2 т. Т. II. Избранные статьи. – М., 1993.
11. Берг Л. Сверхчеловек в современной литературе: Глава к истории умственного развития XIX века. – М., 2007.
12. Фейербах Л. Необходимость реформы философии // Л.Фейербах. Избранные философские произведения. Т. I. – М., 1955.
13. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Там же.
14. Бердяев Н.А. Проблема человека (К построению христианской антропологии) // Ступени. – 1991. – № 1.
15. Фейербах Л. Сущность христианства // Л.Фейербах. Избранные философские произведения. Т. II. – М., 1995.
16. Курчинский М.А. Апостол эгоизма: Макс Штирнер и его философия анархии. – М., 2007.
17. Штирнер М. Единственный и его собственность. - СПб., 1909.
18. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Ф.Ницше. Сочинения: В 2 т. Т. 2. – М., 1990.
19. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Там же.
20. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // М.Хайдеггер. Время и бытие. – М., 1993.
21. Губин В.Д. Сверхчеловек и опыт трансцендентного // Философия, общество, культура. – Самара, 2007.
22. Джемаль Г. Наследие Кириллова // Чеснокова Т.Ю. Постчеловек: от неандертальца к киборгу. – М., 2008.
23. Гаджиев К.С. Апология Великого Инквизитора // Вопросы философии. – 2005. - № 4.
24. Франк С.Л. Человек и Бог // Человек. – 1992. - № 1.
25. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – М., 2004.
26. Летов О.В. Человек и «сверхчеловек»: этические аспекты трансгуманизма // Человек. – 2009. - № 1.
27. Булгаков С.Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // С.Н.Булгаков. Сочинения: В 2 т. Т. 2: Избранные статьи. – М., 1993.
28. Давыдов Ю. Этика любви и метафизика своеволия. – М., 1982.
29. Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского // Н.А.Бердяев. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – М., 2004.
30. Толстой Л.Н. Христианская этика: Систематические очерки мировоззрения Л.Н.Толстого: Сб. – Екатеринбург, 1994.
31. Манн Т. Доктор Фаустус. Жизнь немецкого композитора Адриана Леверкюна, рассказанная его другом. – М., 1959.

Заключение

1. Чеснокова Т. Постчеловек – потери и приобретения // Т.Чеснокова. Постчеловек. От неандертальца до киборга. – М., 2008.

Научное издание

ИНГА НИКОЛАЕВНА СТЕПАНОВА

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ЭПИСТЕМЫ

Монография

Редактор Н.А.Леготина

Компьютерный набор: М.Ю.Прокопьева

Подписано в печать	Формат 60x84 1/16	Бумага тип.№1
Печать трафаретная	Усл. печ. л. 10,125	Уч.-изд. л.10,125
Заказ	Тираж 100	Цена свободная

Редакционно-издательский центр КГУ
640669, г. Курган, ул. Гоголя, 25
Курганский государственный университет