

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,  
ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ  
КОМИТЕТА НАУКИ  
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

**А. А. ХАМИДОВ**

**ГУМАНИЗМ КАК ДИСКУРС**

**Алматы 2012**

УДК 1/14  
ББК 87  
Х 18

*Рекомендовано Ученым Советом Института философии,  
политологии и религиоведения Комитета науки МОН РК*

*Под общей редакцией:*

**З. К. Шаукеновой**, члена-корреспондента НАН РК,  
доктора социологических наук, профессора

*Рецензенты:*

**З. Н. Исмагамбетова**, доктор философских наук, профессор  
**В. Ю. Дунаев**, доктор философских наук, профессор  
**С. Ю. Колчигин**, доктор философских наук, профессор

**Х 18 Хамидов А. А.**

**Гуманизм как дискурс.** Монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой.  
– Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 218 с.

ISBN – 978-601-7082-61-1

В монографии подвергается философскому анализу феномен гуманизма в его теоретическом и практическом измерениях. В частности, анализируются условия реализации предложенной автором модели аутентичного гуманизма.

Монография адресована философам-исследователям, преподавателям философских дисциплин, докторантам, магистрантам и студентам философских специальностей, а также всем, кого интересует современное состояние философии.

*Фигура на обложке, представляющая собой усложнённый вариант треугольника Пенроуза (фрагмент рисунка нидерландского художника-графика Маурица Корнелиса Эсхера), выражает основную идею монографии: изобразить эту фигуру **можно**, но сделать её – **нельзя**.*

УДК 1/14  
ББК 87

ISBN – 978-601-7082-61-1

© Институт философии, политологии  
и религиоведения КН МОН РК, 2012  
© Хамидов А. А., 2012

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....	4
<b>ВВЕДЕНИЕ. (Несколько мировоззренческо-методологических замечаний)</b> ..	12
<b>1. ОСНОВНЫЕ ВАРИАНТЫ ГУМАНИЗМА В ФИЛОСОФИИ XX – НАЧАЛА XXI ВВ.</b>	24
1.1. Варианты религиозного гуманизма.....	26
1.2. Варианты секулярного гуманизма.....	38
1.3. Анализ некоторых международных гуманистических документов.....	59
<b>2. КРИТИКА ГУМАНИЗМА В ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – XX ВВ.</b>	72
<b>3. ОБЩИЕ КОНТУРЫ И ОСНОВНЫЕ АТТРИБУТЫ МОДЕЛИ АУТЕНТИЧНОГО ГУМАНИЗМА</b>	105
3.1. Онтологическая и антропологическая релевантность.....	108
3.2. Религиозный индифферентизм.....	120
3.3. Этическая релевантность.....	136
3.4. Гендерная релевантность.....	139
<b>4. ОСНОВНЫЕ АТТРИБУТЫ ГУМАНИСТИ, ЕЁ АУТЕНТИЧНЫЙ СУБЪЕКТ И РЕЛЕВАНТНОЕ ЕМУ ОБЩЕСТВО</b>	149
<b>5. ГЛАВНЫЕ УСЛОВИЯ ВНЕДРЕНИЯ МОДЕЛИ АУТЕНТИЧНОГО ГУМАНИЗМА</b>	167
5.1. Феномен гуманизации.....	172
5.2. Преодоление отчуждения.....	176
5.3. Восстановление иерархических соотношений и преодоление «центризмов».....	187
<b>Заключение</b> .....	207
<b>Указатель имён</b> .....	210
Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет.....	213
Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.....	215
Information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.....	217

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Тема и проблема гуманизма на протяжении многих столетий является не только философско-мировоззренческой и научно-теоретической, но и сугубо жизненно-практической. Проблема состоит не только в том, чтобы понять, что такое гуманизм по своей сущности, но и в том, как достичь гуманизма в действительном бытийствовании земного человечества. Огромная пропасть между *идеями* гуманизма и практикой человеческой жизни существовала всегда, но не всегда она была столь угрожающей, как с начала XX века. А. С. Пушкин называл свой, XIX-й, век жестоким. Но этому веку и не снились жестокости века, следующего за ним. Первым большим событием стала Первая мировая война.

И дело не столько в том, что она была «мировой», дело было в том, что уже в ходе неё радикально изменился статус науки (естествознания). Если до этого естествознание, которое К. Маркс во второй половине XIX в. определил как непосредственную производительную силу, воплощалось преимущественно в сфере материального производства – в технологиях и технике, задействованных в нём, то с этого времени всё стало иным. Естественнаучные достижения сначала стали расширенно применяться в военных действиях, а вскоре естествознание превратилось в непосредственную производительную (предназначенную для разрушения) силу милитариата. А начиная со Второй мировой войны, лучшие научные достижения стали в первую очередь применяться в сфере вооружения и в специально организованной военной промышленности и, более того, стали создаваться закрытые исследования и разработки, предназначенные исключительно для «оборонки». Своё второе, до того неявное, лицо естествознание явило в атомных бомбах, сброшенных на японские города в 1945 г. Наука во второй своей ипостаси заняла открыто *анти-гуманную* и *анти-гуманистическую* позицию. С середины XX в. в разработке вооружений начинают привлекаться и социогуманитарные науки, в первую очередь психология. К примеру, создаются разнообразные виды психотронного оружия, способного оказывать «зомбирующее» влияние на большие массы людей на больших расстояниях. Какое оружие будет изобретено завтра и секретно изобретается сегодня, ведают лишь сами разработчики и их заказчики...

В этой ситуации взывание к гуманистическим ценностям и идеалам – поистине «глас вопиющего в пустыне». С начала XX века философы

и иного рода мыслители стали говорить о кризисе гуманизма. Русский философ Н. А. Бердяев писал в 1923 г.: «Сейчас мы переживаем во всех сферах нашей общественной жизни и культуры кризис гуманизма»<sup>1</sup>. Он утверждал, что гуманизм вырождается в свою противоположность – анти-гуманизм<sup>2</sup>. Другой русский философ С. Л. Франк позже писал о том, что современное мировоззрение «может быть определено как кризис веры в человека – как кризис гуманизма»<sup>3</sup>.

Ряд философов, начиная с Фр. Ницше, стал подвергать критике не только антигуманистическую ситуацию в мире, но и сам гуманизм. Так, тот же Бердяев заявлял: «Я много писал о кризисе гуманизма и старался показать, что он фатально переходит в антигуманизм, что предел его – отрицание человека. Гуманизм стал бессилён и должен быть преодолён»<sup>4</sup>. Подвергли критике гуманизм также М. Хайдеггер и поздний Г. С. Батищев.

В советской философии проблематика гуманизма обсуждалась и разрабатывалась под сильным идеологическим давлением. Государственная идеология предписывала усматривать во всех домарксовских учениях о гуманизме ту или иную форму ущербности (наиболее безобидным было клеймо *абстрактности*), все же послемарксовские, но не марксистские («буржуазные»), трактовки гуманизма объявлялись направленными против «марксистского гуманизма», следовательно, как анти-гуманистические. В этом духе из-под типографского станка выходило множество статей и монографий, защищались кандидатские и докторские диссертации.

Даже многие талантливые философы не были свободными от силового поля идеологической индоктринации. Об этом, к примеру, свидетельствует изданная в Киеве в 1987 г. (а это уже время горбачёвской «перестройки») коллективная монография «Философия гуманизма. (Социально-гуманистическое содержание проблем марксистско-ленинской философии)»<sup>5</sup>. Среди авторов такие известные философы, как А. И. Яценко и М. Л. Злотина. Вот названия четырёх глав и фамилии их авторов: «Социально-гуманистическое содержание принципа диа-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 144.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 141; Он же. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Он же. Философия свободного духа. М., 1994. С. 324.

<sup>3</sup> Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // Он же. Духовные основы общества. М., 1992. С. 413.

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи. С. 324.

<sup>5</sup> См.: Философия гуманизма. (Социально-гуманистическое содержание проблем марксистско-ленинской философии). Киев, 1987.

лектико-логического монизма» (М. А. Братко), «Диалектико-материалистическая теория развития – логико-методологическая основа коммунистического гуманизма» (М. Л. Злотина), «Гносеологическая основа гуманизма и гуманистическое содержание гносеологии» (А. Т. Лукьянов), «Социально-практическая основа гуманистического содержания всеобщих категорий» (А. Т. Лукьянов). Уже сами названия говорят о том, что при раскрытии содержания этих глав тут без немалых натяжек не обойтись. Вот, например, рассуждение А. Т. Лукьянова: «Философская теория развития, необходимо включающая в свой состав отражение диалектического развития человека, гуманистична не только в понимании диалектики объективной, полновластно царствующей в естественноисторическом прогрессе человека, но и в понимании субъективной диалектики, без которого (так напечатано. – А. Х.) невозможен плодотворный метод познания и практического осуществления человеческого развития»<sup>1</sup>. Не станем разбирать данную сентенцию. Отметим лишь, что теория диалектики действительно должна быть *гуманистически релевантна*. Но такая теория должна быть всецело *свободной* от «диаматовско-истматовских» догм и суеверий, никакого отношения не имеющих к тому варианту диалектики, в разработке которой участвовал К. Маркс.

Конечно, появлялись в советской философии и относительно свободные от идеологической индоктринации работы по проблемам гуманизма, но погоды они не делали.

После распада Советского Союза тема гуманизма стала обсуждаться вновь. На характер этих обсуждений оказало влияние, с одной стороны, недавнее советское прошлое, когда официальная идеология и пропаганда эксплуатировали слова «гуманизм», «гуманистический», «гуманность» и т.д. для сознательного прикрытия *антигуманной* и репрессивной сущности того строя, который именовался социалистическим, а термин «антигуманизм» применялся к характеристике «загнивающего» капитализма. С другой стороны, на характер обсуждения темы гуманизма в 90-е годы прошлого столетия оказывали последствия крушения СССР и утверждение «дикого» капитализма, в условиях которого бывшие советские люди реально, так сказать, «на своей шкуре» испытали многое из того, что советская пропаганда трубила о капитализме.

---

<sup>1</sup> Лукьянов А. Т. Гносеологическая основа гуманизма и гуманистическое содержание гносеологии // Философия гуманизма. (Социально-гуманистическое содержание проблем марксистско-ленинской философии). Киев, 1987, С. 124 – 125.

В этой связи на основе опыта советского прошлого и последствий его разрушения появился ряд позиций-умонастроений относительно феномена гуманизма. Сформировались позиции, отрицающие релевантность понятия «гуманизм» и считающие обсуждение гуманистической тематики бесперспективным занятием. Первая позиция базируется на советском прошлом, в котором, как сказано, словом «гуманизм» камуфлировались тоталитаризм и авторитаризм. Вторая позиция, как говорится, «копает глубже» и связывает советскую действительность и профанацию в ней идеалов гуманизма с учением К. Маркса. Согласно данной позиции, Маркс провозглашал гуманизм, утверждение которого связывал с преодолением отчуждения. И это, конечно, верно. Но, добавляют сторонники данной позиции, сам Маркс заявлял, что утверждение гуманизма так или иначе связано с *насилием*, то есть осуществление гуманизма требует антигуманных средств. А если учесть, что Россия была неготова к социалистической революции и построению в ней социализма, то и получилось то, что получилось. Царская Россия, втянутая в смерч пролетарской революции, вызвала к жизни демонов ненависти, вражды между родными людьми, подавление целых классов, железной централизованной диктатуры, террора против своего народа со стороны государства, превращения половины страны в заключённых ГУЛАГа и т.д.

Наконец, обозначилась и третья позиция в рамках негативного отношения к феномену гуманизма. Она не ограничивается аргументацией первых двух позиций. Она идёт значительно дальше и подвергает осуждению сам гуманизм *как таковой*. Гуманизм, согласно данной позиции, зародился в эпоху Возрождения, но стал реальной силой с Нового времени. Идея гуманизма срослась с идеей прогресса и привела к тому отчуждению, о котором писал Маркс, к закабалению человека научно-техническими достижениями, к утрате человеком своих онтологических корней. Такова, к примеру, позиция М. Хайдеггера. Но её разделяют и некоторые постсоветские философы. Она, конечно, базируется не на хайдеггеровских постулатах относительно соотношения человека и бытия в «эпоху метафизики», но на постсоветской ситуации 1990-х годов, которая характеризуется откровенным культом утилитаризма и эгоизма, денег и потребительства, небывалыми пароксизмами криминала, жестокости, насилия, разврата, наркомании, национализма и т.д. Рассуждать в этой ситуации о достоинстве гуманизма, согласно данной позиции, – значит быть либо нравственно слепым, либо же отъявленным лицемером.

Сторонники данной позиции явно и неявно ссылаются на следующие слова С. Л. Франка, относящиеся к 1930 г. Он пишет о том, что во всём мире наблюдается расшатывание всех привычных устоев, самым впечатляющим примером которого является большевистский хаос в России. Он пишет: «Эпоха покоя, мирного культурного развития, роста гражданственности, смягчения нравов, укрепления личной свободы кончилась; мы захвачены каким-то бурным водоворотом, историческое течение с бешеной силой несёт нас неведомо куда среди множества скал и подводных камней. И вместе с тем... современное человечество, в отличие, например, от поколения, пережившего бурное историческое движение конца XVIII и начала XIX века, лишено всякой определённой общественной веры. Расшатаны не только старые устои жизни, но и все старые идеи и верования; на их место не стали какие-либо новые идеи, которые вдохновляли бы человечество и внушали ему подлинную веру в себя. Даже социалистическая вера, овладевшая жизнью в лице русского коммунизма, празднует пиррову победу; именно её осуществление на практике есть крушение обаяния как веры; пусть народные массы, всегда идущие в арьергарде умственных движений, ещё остаются под её властью – творческие умы, зачинатели идей, которым суждено в будущем формировать жизнь, уже навсегда охладели к ней, ощутили её несостоятельность. Именно крушение социализма в самом его торжестве образует какой-то многозначительный поворотный пункт в духовной жизни человечества, ибо вместе с социализмом рушатся и его предпосылки – та гуманистическая вера в естественную доброту человека, в вечные права человека, в возможность устройства, земными человеческими средствами, земного рая, которая в течение последних веков владела всей европейской мыслью. Но эта рухнувшая или, во всяком случае, угасающая гуманистическая вера не сменилась никакой иной положительной верой»<sup>1</sup>.

Но существуют и те, кто не считает гуманистическую тематику псевдотематикой и понятие гуманизма псевдопонятием. В постсоветской России, особенно после событий октября 1993 г. (расстрел из танковых орудий здания Парламента, так называемого «Белого дома»), тематика и проблематика гуманизма весьма интенсивно разрабатывается. Стали происходить её обсуждения на семинарах и конференциях, издаются монографии. В России с декабря 1997 г. издаётся ежеквартальный журнал «Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов», кото-

<sup>1</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Он же. Духовные основы общества. М., 1992. С. 16.



рый почти полностью посвящён гуманистической проблематике и главным редактором которого является В. А. Кувакин. В 2002 г. издано учебное пособие для студентов вузов «Основы современного гуманизма»<sup>1</sup>.

Но не только в России актуализован интерес к проблемам гуманизма. Он существует и существовал ранее и далеко за её пределами. «Вместе с тем, – как отмечают В. Л. Гинзбург и В. А. Кувакин, – существует и всё больше расширяется и международное гуманистическое движение, возглавляемое Международной академией Гуманизма (**International Academy of Humanism**), **Международным гуманистическим и этическим союзом** (**International Humanist and Ethical Union**) и другими авторитетными организациями, работающими в тесном контакте с ООН и ЮНЕСКО. Все эти организации продолжают сегодня деятельность в направлении, сформировавшемся в конце XIX – начале XX вв.»<sup>2</sup>. Существуют Центры исследований (**Center for Inquiry International**), в которых осуществляется научно-исследовательская, педагогическая, просветительская и издательская деятельность современных приверженцев гуманизма. Издаётся бюллетень вышеупомянутого «Международного гуманистического и этического союза», издаются журналы по гуманистической тематике (к концу XX в. их насчитывалось около восьмидесяти). Наиболее крупным издательским центром, который публикует гуманистическую литературу, считается «Prometheus Books» в г. Буффало (США). Международное гуманистическое движение опубликовало специальную декларацию «Гуманистический Манифест 2000: Призыв к новому планетарному гуманизму»<sup>3</sup>. В нём говорится: «Сегодня самой насущной задачей мирового сообщества является выработка нового планетарного гуманизма – такого гуманизма, который стоял бы на страже прав человека и боролся за человеческую свободу и достоинство, но также указывал бы и на наш долг перед человечеством как единым целым»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См.: Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А. Основы современного гуманизма. М., 2002.

<sup>2</sup> Гинзбург В. Л., Кувакин В. А. Международное гуманистическое движение и «Гуманистический манифест 2000» // Современный гуманизм. Материалы и исследования. М., 2000. С. 6. «Среди лидеров этого движения были выдающиеся люди своего времени: Эрнст Геккель, Джуливан Хаксли, Джон Дьюи, Чарльз Пирс, Бертран Рассел, Альберт Эйнштейн и многие другие» (Там же).

<sup>3</sup> См. его текст на русском языке: Гуманистический Манифест 2000: Призыв к новому планетарному гуманизму // Современный гуманизм. Материалы и исследования. М., 2000.

<sup>4</sup> Гуманистический манифест 2000: Призыв к планетарному гуманизму // Современный гуманизм. Материалы и исследования. М., 2000. С. 46.

Но подобные обращения осуществлялись и ранее. Так, в 1933 г. группой учёных и видных общественных деятелей был подписан «Гуманистический Манифест I»; через сорок лет (в 1973 г.) был опубликован «Гуманистический Манифест II»; в 1980 была опубликована «Декларация светского гуманизма», а в 1988 г. – «Декларация взаимной зависимости», имевшая своей целью дополнить принятую ООН в 1948 г. «Всеобщую декларацию прав человека». В Германии также было создано общество «Свободные гуманисты Нижней Саксонии». В мире существуют гуманистические организации и издаются журналы, посвящённые гуманистической проблематике<sup>1</sup>. В России существует «Российское гуманистическое общество» (президент В. А. Кувакин).

Современное человечество живёт в условиях глобальных трансформаций. Принято говорить о формировании *нового мирового порядка*. Это та ситуация, которая стала складываться на планете после крушения социалистической системы и тем самым разрушения двуполярного мира. В новом мировом порядке ведётся борьба между глобализмом и анти-глобализмом, борьба, принимающая подчас не просто жёсткие, но и порой жестокие формы. В целях сдерживания и смягчения этой борьбы необходимой, как считают многие, является ориентация на *гуманистические* принципы, так как вся эта борьба, в конечном счёте, должна вестись ради человека, ради его блага. Между тем гуманизм в том виде, в каком он на сегодня известен, это – продукт западноевропейской эпохи Просвещения, следовательно, страдает европоцентризмом. Сегодня же к европоцентризму добавился и американоцентризм, точнее, центризм Соединённых Штатов Америки – этого организатора и осуществителя моноцентристского глобализма с его идеологемой «золотого миллиарда».

Та модель гуманизма, которая уходит корнями в эпоху Просвещения, в этих условиях «не работает». Реализация же восточных моделей гуманизма в условиях борьбы глобализма и анти-глобализма наталкивается на множество трудностей, вследствие чего они тоже оказываются недостаточными. Поводом к написанию данной монографии и явилась та ситуация на нашей планете, которая поставила под вопрос самую *релевантность* как феномена гуманизма, какую бы форму он ни принимал, так и любую теорию гуманизма, несмотря на манифесты и декларации приверженцев гуманизма. Речь поэтому и идёт о современном *кризисе* гуманизма как *такового*. И, стало быть, необходимо вести поиск выхода из этого кризиса.

<sup>1</sup> См. о них: Организации и журналы современного гуманизма //Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. 1996. № 1. С. 56 – 61.

---

Одной из форм выхода из сложившейся ситуации представляется синтез того положительного, что содержится в западных и восточных моделях гуманизма<sup>1</sup>. Возникает в этой связи необходимость теоретического обоснования условий и возможностей данного синтеза, прежде всего выявления мировоззренческо-методологических оснований *нового* типа (новой модели) гуманизма. Вслед за этим встаёт другая проблема. Новая модель гуманизма не должна играть роль всего лишь средства, смягчающего борьбу глобализма и анти-глобализма, во многом лишённую гуманистической атрибутики. Встаёт требование не только гуманизации данной борьбы, но – и это главное – выработать такой *тип*, или *модель*, гуманизма, который бы вовсе не ориентировал на борьбу, такой, который бы стал подспорьем *глобализации*, свободной от альтернативы «глобализм или анти-глобализм».

---

<sup>1</sup> Для этого, конечно, необходим обстоятельный их анализ. И он был проделан, однако объём монографии не позволил включить в неё результаты этого анализа.

## ВВЕДЕНИЕ

### (Несколько мировоззренческо-методологических замечаний)

Введение – для того, кто читает,  
предисловие – для того, кто перелистывает.

Г. К. Лихтенберг<sup>1</sup>

В процессе работы автор сталкивался с разного рода проблемами мировоззренческого и методологического порядка. На некоторых из них следует остановиться в этом Введении.

Прежде всего, своеобразные трудности связаны с самим понятием «гуманизм». Сам термин «гуманизм» часто приписывают М. Т. Цицерону, который в своей речи «В защиту искусства поэзии» высказался о «*studia humanitatis et artium*». **Другие исследователи ведут его происхождение** от эпохи Ренессанса. Л. М. Баткин пишет: «Первоначальная латинская форма этого понятия – “*studia humanitatis*”. Ввели его сами гуманисты, перетолковав по-своему Цицерона. Значило оно тогда примерно следующее: “Ревностное изучение всего, что составляет целостность человеческого духа”. Потому что “*humanitas*” – это именно полнота и нераздельность природы человека. [...] Но в XIV – XV вв. гуманисты ничего не знали о “гуманизме”. Их выражение “*studia humanitatis*” невозможно безоговорочно заменить нашим не потому, что оно многосмысленно, а потому, что смыслы эти принадлежали культуре, непохожей на нашу, и требуют проникновения в суть Возрождения. [...] Термин “гуманизм” впервые применил, по-видимому, в 1808 г. педагог Ф. Нитхаммер, друг Шиллера и Гегеля; но только Г. Фойгт выделил “первый век гуманизма”, т.е. то, что затем сочтут временем “раннего” гуманизма, в узком, “этико-филологическом” значении»<sup>2</sup>. Но это – понятие гуманизма в *специальном*, узком, конкретно-историческом смысле. Речь идёт в данном случае о культурном движении эпохи Возрождения, охватившего Италию (особенно Флоренцию) с середины XIV по середину XVI вв. и восходящее к Ф. Петрарке. С конца XV в. оно распространилось на Германию, Францию, отчасти Англию и некоторые другие страны Западной Европы. Это движение активно противоп-

<sup>1</sup> Лихтенберг Г. К. Афоризмы. М., 1964. С. 111.

<sup>2</sup> Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978. С.С. 6, 7.

ставило себя, свои идеалы и ценности средневековому укладу жизни, духовному господству католической церкви и схоластики, начертав на своём идейном знамени лозунг возрождения духа Античности.

М. Хайдеггер предлагает своё объяснение. Он пишет: «Отчётливо и под своим именем *humanitas* впервые была продумана и поставлена как цель в эпоху римской республики. “Человечный человек”, *homo humanus*, противопоставляет себя “варварскому человеку”, *homo barbarus*. *Homo humanus* тут – римлянин, совершенствующий и облагораживающий римскую “добродетель”, *virtus*, путём “усвоения” перенятой от греков “пайдейи”. Греки тут – греки позднего эллинизма, чья культура преподавалась в философских школах. Она охватывала “круг знания”, *eruditio*, и “наставление в добрых искусствах”, *institutio in bonas artes*. Так понятая “пайдейя” переводится через *humanitas*. Собственно “римскость”, *romanitas* “человека-римлянина”, *homo romanus*, состоит в такой *humanitas*. В Риме мы встречаем первый “гуманизм”. Он остаётся тем самым по сути специфически римским явлением, возникшим от встречи римского латинства с образованностью позднего эллинизма. Так называемый Ренессанс 14 и 15 веков в Италии есть “возрождение римской добродетели”, *renascentia romanitatis*. Поскольку возрождается *romanitas*, речь идёт о *humanitas* и тем самым о греческой “пайдейе”. Греческий мир, однако, видят опять же только в его позднем облике, да и то в свете Рима. *Homo humanus* Ренессанса – тоже противоположность к *homo barbarus*. Но бес-человечное теперь – это мнимое варварство готической схоластики Средневековья. К гуманизму в его историографическом понимании, стало быть, – заключает Хайдеггер, – всегда относится “культивирование человечности”, *studium humanitatis*, неким определённым образом обращающееся к античности и потому превращающееся так или иначе в реанимацию греческого мира»<sup>1</sup>.

Второй смысл понятия «гуманизм» – собственно философский. В данном случае понимается – если говорить обобщённо – комплекс идей, посредством которых обосновывается признание человека высшей ценностью, и связанных с этим признанием консеквентов. Именно так понимаемый гуманизм и является предметом исследования в настоящей

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Он же. Время и бытие. Статьи и выступления*. М., 1993. С. 196. «Это, – отмечает Хайдеггер, – видно по нашему немецкому гуманизму 18 века, носители которого Винкельман, Гёте и Шиллер. Гёльдерлин, наоборот, не принадлежит к “гуманизму”, а именно потому, что мыслит судьбу человеческого существа самобытнее, чем это доступно “гуманизму”» (Там же).

работе. Это, конечно, не означает, что ренессансные гуманисты не выдвигали гуманистических идей во втором смысле понятия «гуманизм».

В XX столетии появилось и третье значение термина «гуманизм». Его стали применять для обозначения антропологических и гуманитарных наук. Так, К. Леви-Строс отождествляет гуманизм с *этнологией*. В небольшой статье «Три вида гуманизма» он пишет: «Этнология не является ни частной наукой, ни наукой новой: она самая древняя и самая общая форма того, что мы называем гуманизмом»<sup>1</sup>. Это именно к данной трактовке гуманизма могут быть отнесены слова А. Б. Наурзбаевой (неудачно высказанные ею по другому поводу): «Гуманизм как бы “перерастает” в антропологию, а антропология претендует на гуманистичность»<sup>2</sup>.

Но, как отмечено, предмет настоящей монографии – гуманизм не в конкретно-историческом смысле и не в том, какой придаёт ему Леви-Строс. Предмет её – гуманизм во втором из приведённых смысле. То есть, выражаясь словами Хайдеггера, «озабоченность тем, чтобы человек освободился для собственной человечности и обрёл в ней своё достоинство...»<sup>3</sup>

Для решения поставленной в монографии задачи непременно является обращение к истории формирования и развития гуманистических идей<sup>4</sup>. И первая методологическая трудность как раз и связана с исследованием гуманистических идей в культурах древности. Термин «гуманизм» латинского происхождения. Он образован от производных слова *homo* – «человек». Приведём эти слова: «*hūmāna*» означает «человеческие дела»; «*hūmānē*» означает «по-чело-вечески, т.е. благоразумно, рассудительно, спокойно...; прилично, порядочно...; человечно, приветливо, учтиво...»; «*hūmānitās*» – «человеческая природа, человеческое достоинство...»; «*hūmānitus*» – «почеловечески, согласно человеческой природе...»; «*hūmāno*» – «очеловечивать»; «*hūmānus*» – «человеческий, свойственный человеку...; человечный, человеколюбивый...; высокообразованный...»<sup>5</sup> Курьёза ради приведём этимологию слова «гуманизм», предложенную А. А. Гореловым: «Гуманизм происходит

<sup>1</sup> Леви-Строс К. Три вида гуманизма // Он же. Первообытное мышление. М., 1994. С. 16.

<sup>2</sup> Наурзбаева А. Б. Критика гуманизма и антропологический дискурс XX века. Алматы, 2002. С. 48.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 196.

<sup>4</sup> Которое, как отмечено выше в Предисловии, осталось «за кадром» нашей монографии, но которое имплицитно присутствует в ней

<sup>5</sup> Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Изд. 2-е, перераб и доп. М., 1976. С. 481. Прав. стбц. – 482. Лев. стбц.

от “Ното”, в котором не только “человек”, но и “земля” (гумус как наиболее плодородный слой земли). И человек – “Ното” от земли, а не только “Ман” от ума и “антропос” сам по себе. В этих трёх словах – три концепции человека. В “Ман” и “антропос” нет ничего ни от земли, ни от человечности. Гуманизм, таким образом, по происхождению понимается как земной, экологический»<sup>1</sup>.

Но термин и *понятие* (или категория), как известно, не одно и то же. Термин «гуманизм» появился в Западной Европе в эпоху Ренессанса; но значит ли это, что *феномен* гуманизма появился тогда же или несколько позже (в эпоху Просвещения), или что *понятие* гуманизма, выражаемое иными терминами, не существовало, во-первых, за пределами Европы, во-вторых, ещё в глубокой древности? Мы утверждаем, что и феномен гуманизма, и его понятие существовали ещё в глубокой древности и что существовали самые различные трактовки данного феномена.

Какие главные философско-мировоззренческие основания исследования гуманистического наследия прошлых эпох, да и основания выработки новой концепции гуманизма, на что претендуется в настоящей монографии? И. Т. Фролов отмечает: «Вопрос “что есть гуманизм?” тесно связан с вопросом “что есть человек?” и “что есть философия?”»<sup>2</sup> Что касается третьего вопроса, то он поставлен узко: следует ставить вопрос «что такое мировоззрение?», ибо философия есть работа критической рефлексии над мировоззрением и мироотношением, и в этом смысле, конечно, она есть лишь концентрированное мировоззрение эпохи. Прежде всего, разумеется, наличие и характер или же отсутствие идей гуманизма определяется *антропологическими* идеями. Стало быть, в первую очередь необходимо обращать внимание на то, как понимается человек, его сущность, смысл его существования. «От нашего представления о природе человека, – отмечает Л. Стевенсон, – зависит очень многое: для конкретных людей – смысл и цель жизни, понимание того, что нам следует делать и к чему стремиться, на что надеяться или кем быть; для человеческих сообществ – какое мы хотим построить общество и какого рода социальные изменения должны осуществлять. Ответы на все эти важнейшие вопросы зависят от того, признаём ли мы существование некой “истинной”, или “внутренней”, природы людей. Если да, то что же она такое? Различна ли она у мужчин

<sup>1</sup> Горелов А. А. Экологический гуманизм и его истоки // Гуманизм на рубеже тысячелетий: идея, судьба, перспектива. М., 1997. С. 132.

<sup>2</sup> Фролов И. Т. Новый гуманизм // Гуманизм на рубеже тысячелетий: идея, судьба, перспектива. М., 1997. С. 6.

и женщин? Или подобной “сущностной” человеческой природы нет, а есть лишь способность формироваться под воздействием социального окружения – экономических, политических и культурных факторов?»<sup>1</sup> И ещё: «Разные представления о человеческой природе ведут к различным взглядам на то, что и как мы должны делать. Если нас создал всемогущий всеблагий Бог, то именно его замысел определяет, кем мы можем и должны стать, и мы должны искать его помощи. Если же мы продукты общества и если мы видим, что наша жизнь плоха, то мы не найдём реального выхода из ситуации, пока человеческое общество не будет преобразовано. Если мы радикально свободны и никогда не можем уйти от необходимости делать индивидуальный выбор, то должны принять это и выбирать с полным осознанием того, что мы делаем. Если наша биологическая природа предрасполагает нас к тому, чтобы мыслить, чувствовать и действовать определённым образом, то мы должны реально смотреть на это обстоятельство»<sup>2</sup>.

В зависимости от того, как понимается человек, его сущность, место и назначение в социуме и в Мире (или же отсутствие такового), формируется и характер гуманистических или анти-гуманистических идей. Как те, так и другие идеи могут носить в рамках той или иной доктрины универсальный или же локальный характер, распространяющийся лишь на отдельные определённые контингенты людей (например, расистские теории исповедуют гуманизм по отношению к своей – якобы избранной – расе, а по отношению ко всем остальным – анти-гуманизм). Но само философское учение о человеке имеет под собой определённые онтологические основания.

И. Кант, различавший философию «согласно школьному» и «согласно мировому» понятию, отмечал: «Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй – *мораль*, на третий – *религия* и на четвёртый – *антропология*. Но в сущности всё это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса отно-

<sup>1</sup> *Стевенсон Л.* Десять теорий о природе человека. Главы 2 и 3 написаны Дэвидом Хаберманом. М., 2004. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 16.



сятся к последнему»<sup>1</sup>. Это и так и не так. Обратимся сначала к одному прецеденту.

Х. Плеснер, один из известных представителей философской антропологии, выражает несогласие «с принципиальной мыслью Хайдеггера (*Sein und Zeit*. Halle, 1927) о том, что экзистенциальная аналитика человека необходимо должна предшествовать исследованию внечеловеческого бытия»<sup>2</sup>. Прав ли Плеснер? Прежде обратимся к аргументации М. Хайдеггера. Он в «Бытии и времени», как известно, поставил задачу создания *фундаментальной онтологии*, то есть фундаментального учения о Бытии. Как возможно «подступиться» к нему? «С какого сущего надо считывать смысл бытия, от какого сущего должно брать своё начало размыкание бытия?»<sup>3</sup> Ответ Хайдеггера таков: «Разработка бытийного вопроса значит...: высвечивание некоего сущего – спрашивающего – в его бытии. Задавание этого вопроса как модуса *бытия* определённого сущего само сущностно определено тем, о чём в нём спрошено, – бытием. Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как *присутствие* (таким термином переводчик “Бытия и времени” В. В. Бибихин передаёт хайдеггеровское понятие “*Dasein*”\*. – А. Х.)»<sup>4</sup>. Хайдеггер продолжает: «Само бытие, к которому присутствие может так или так относиться и всегда отнеслось, мы именуем *экзистенцией*. [...] Присутствие понимает себя всегда из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой или не самим собой»<sup>5</sup>. Экзистенция имеет онтологическую структуру. Стало быть, встаёт задача раскрыть эту структуру. «Вопрос о структуре, – пишет Хайдеггер, – нацелен на раскладку того, что конституирует экзистенцию. Взаимосвязь этих структур мы именуем *экзистенциаль-*

<sup>1</sup> Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Он же. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332. Ср. у современника И. Канта Г. К. Лихтенберга: «Что я такое? Что я должен делать? Во что я должен верить и на что полагаться? К этому сводится вся философия» (Лихтенберг Г. К. Афоризмы. М., 1964. С. 51).

<sup>2</sup> Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. М., 2004. С. 9.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 7.

\* Мы находим перевод «*Dasein*» как «присутствие» неоправданным. *Da- Sein* (буквально: *здесь-Бытие*) у Хайдеггера означает *феномен* (в гуссерлевском смысле) Бытия. Перевод «*Dasein*» как «присутствие» сближает Хайдеггера с постмодернизмом, но зато элиминирует действительный смысл данного понятия.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 12.

ностью. Их аналитика имеет характер не экзистентного, но экзистенциального понимания. Задача экзистенциальной аналитики присутствия в плане её возможности и необходимости предназначена онтическим устройством присутствия»<sup>1</sup>. И, наконец, резюме: «Поэтому фундаментальную онтологию, из которой могут возникать все другие, надо искать в экзистенциальной аналитике присутствия»<sup>2</sup>.

Можно ли – формально, а не содержательно – упрекнуть Хайдеггера в методологической неправоте? – Нет. На такой же позиции стоят и восходящие к К. Марксу (не следует отождествлять с марксизмом!) философы. Г. С. Батищев отмечает: «Человек постигает мир в формах своей собственной активности»<sup>3</sup>. И ещё: «Всеобщая диалектика познаваемого схватывается не иначе, как через диалектику познания»<sup>4</sup>. Стремление строить онтологию *безотносительно* к исследованию того, как она на деле может строиться, получило наименование *онтологизма*. В советской философии на позициях *натуралистического* онтологизма стоял, например, В. И. Свидерский и некоторые его последователи.

Стало быть, Х. Плеснер методологически неправ, возражая М. Хайдеггеру. Но тогда возникает вопрос: а что следует разрабатывать *раньше*: онтологию или антропологию, пусть даже не в деталях, а лишь в принципиальных чертах? Ведь выше было отмечено, что философская антропология, философское учение о человеке должно базироваться на онтологии. Краткий ответ может быть таков. Целостная философия (то есть та, которая содержит в своей архитектонике все основные свои разделы)<sup>5</sup>, в отличие от науки, может и должна строиться как *целое*, то есть *все* разделы должны разрабатываться *одновременно*. Как минимум, должны участвовать онтология, антропология, теория познания, философия культуры, философия истории и философия общества (иначе: социальная философия). Содержание всех их должно в той или иной степени участвовать в разработке *всех*. Процесс создания целост-

<sup>1</sup> Там же. С. 12 – 13.

<sup>2</sup> Там же. С. 13.

<sup>3</sup> Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в со-временной философии. М., 1969. С. 79.

<sup>4</sup> Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963. С. 8. «Разгадка глубочайших тайн внечеловеческого мира заключается в деятельностном процессе его осваивательски-творческого очеловечивания» (Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 76).

<sup>5</sup> О ней см.: Хамидов А. А. Архитектоника целостной философии // XXII Всемирный Философский конгресс (Сеул, 2008). Доклады казахстанской делегации. Алматы, 2008.

ной философии – это спиралевидный процесс, в котором происходит взаимообогащение всех её разделов. Конечно, достигнув некоторого уровня разработанности, одни разделы могут опираться на другие – логически им предшествующие – как на своё основание. Таково и взаимоотношение антропологии и онтологии.

Но в нашем случае речь идёт не о создании, а об учёте онтологии или же – если она неявна – об общей реконструкции онтологии, на которой базируется то или иное конкретное учение о человеке, которое позволяет судить о гуманистических или анти-гуманистических *импликациях* из него, так как, за исключением Конфуция и его последователей, никто в *эксплицитной* форме в древней и средневековой философии гуманистические идеи не излагал.

Почему при выяснении наличия или отсутствия гуманистических идей в ту или иную эпоху, в тех или иных философских учениях так важен не только вопрос «как понимается человек?», но и вопрос «как понимается мир?», ответим примером А. Швейцера. Он различает два типа мировоззрений: 1) *миро- и жизнеутверждающее* и 2) *миро- и жизнеотрицающее*. Он даёт им следующие характеристики: «Идея миро- и жизнеутверждения состоит в том, что человек рассматривает существование – как оно познаётся им лично и как оно развёртывается в мире – как нечто ценное само по себе и в соответствии с этим стремится достичь его завершенности, стремится поддержать его и развить, насколько это в его силах.

Напротив, идея миро- и жизнеотрицания состоит в том, что человек рассматривает существование – как оно познаётся им лично и как оно развёртывается в мире – как нечто бессмысленное и полное страданий и в соответствии с этим приходит к выводу, что необходимо покончить с жизнью с помощью умерщвления желания жить и отказаться от каких-либо действий, направленных на то, чтобы поддерживать существование и помогать другим существам»<sup>1</sup>. Эти два типа мировоззрения, согласно Шаейцеру, должны стоять в центре внимания философии. «Ведь любая философская система, – пишет он, – должна заниматься двумя великими фундаментальными проблемами: проблемой миро- и жизнеутверждения и миро- и жизнеотрицания и затем проблемой этики и отношения этики к этим двум формам духовного самообладания в связи с Бытием»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. М., 2002. С. 14 – 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

Сам А. Швейцер отдаёт безоговорочное предпочтение миро- и жизнеутверждающему типу мировоззрения и считает, что философия должна утверждать именно его. Этому требованию, по его мнению, отвечают западноевропейская и древнекитайская философии, а также учение, созданное Спитамидом Заратуштрой. Совсем иной тип мировоззрения, согласно ему, предпочли отстаивать древнеиндийские философы. «Индийские мыслители, – пишет он, – отстаивают идею миро- и жизнеотрицания, в то время как наше (то есть западноевропейское. – А. Х.) мировоззрение – вместе с Заратустрой и китайскими мыслителями – является миро- и жизнеутверждающим»<sup>1</sup>.

Швейцер анализирует ведическую традицию, в частности Упанишады, и отмечает: «Мистическое учение брахманов о возможности соединения с Бесконечным совершенно другого рода, чем европейская мистика. В последней человек отдаётся на волю Бесконечного униженно и покорно и затем растворяется в нём; в брахманистской мистике он с гордостью осознаёт, что его собственное бытие является носителем Бесконечного»<sup>2</sup>. Он обнаруживает, что в Упанишадах встречается идея реинкарнации, но считает её не связанной с идеей миро- и жизнеотречения и не согласующейся с брахманистской идеей соединения индивидуальной души (Атмана) с Брахманом. Он поэтому и делает заключение что «брахманистское мистическое учение о соединении с Брахманом, хотя оно и содержит в себе идею миро- и жизнеотрицания, не сумело пробудить в обществе движение, которое приняло бы в качестве идеала отречение от жизни. Лишь с появлением джайнизма и буддизма эта идея была воспринята многими людьми. Но её воздействие теперь объясняется не мистикой соединения с Брахманом, но учением о реинкарнации»<sup>3</sup>. Санкхья, отмечает Швейцер, включила «идею миро- и жизнеотрицания в учение о реинкарнации. [...] Начиная с того момента, когда идея миро- и жизнеотрицания становится главенствующей в учении о реинкарнации, требование отрешённости от мира мира начинает находить признание»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 14.

<sup>2</sup> Там же. С. 44. «По сравнению с пониманием сверхчеловека в брахманистских учениях, сверхчеловек Ницше – жалкое создание. Сверхчеловек брахманов поднят над всей Вселенной, сверхчеловек Ницше – всего лишь над обществом людей» (Там же).

<sup>3</sup> Там же. С. 48 – 49. А. Швейцер разъясняет: «Лишь тогда, когда учение о реинкарнации проникает в массы и страх постоянного возвращения в бытие овладевает умами людей, возникает великое движение с его идеей отречения от мира, которое затем будет продолжаться несколько веков. Освобождение от ига реинкарнации возможно лишь при условии неучастия в делах мира и подавления желания жить» (Там же. С. 49).

<sup>4</sup> Там же. С. 79, 79 – 80.

До джайнизма индийские учения не пытались поднять этику на уровень метафизики и даже не пытались придавать своим учениям этический характер. Джайнизм же, как правильно отмечает А. Швейцер, «придаёт большое значение этике»<sup>1</sup>. Это принципиально трансформировало отношение джайнистов к миру. «На место идеи отрешённости от мира приходит идея *не-запятнанности миром*, чистого пребывания в нём»<sup>2</sup>. Данная трактовка мироотношения, считает он, объясняет не только место принципа *ахимсы* в джайнизме, но и его суть. Считая саму по себе заповедь *ахимсы* великой, он в то же время пишет: «Как можно объяснить появление заповеди ахимсы?»

На первый взгляд, это можно было бы объяснить чувством сострадания. Но это не так, потому что древнейшая индийская мысль ничего не знает о чувстве сострадания к живым существам. [...] Заповедь «Не убивай и не причиняй вреда живым существам» обязана своим происхождением не чувству сострадания, а идее не-запятнанности миром, идее чистого пребывания в нём. Она обязана своим происхождением этике духовного совершенства, а не этике действия»<sup>3</sup>.

Учение Будды А. Швейцер считает более значительным по сравнению с учением Махавиры Вардхаманы, основателя джайнизма (прозванного «Джиной», что на санскрите означает «победитель»). «Величие Будды, – пишет он, – состоит в том, что, несмотря на свою приверженность идее миро- и жизнеотрицания, он не отвергает простой человеческой жизни. Смягчив суровые требования отказа от мира и жизни, Будда тем самым сделал новую и очень большую уступку идее миро- и жизнеутверждения»<sup>4</sup>. Он, рассуждает далее Швейцер, перенял от джайнизма идею наполненности идеи миро- и жизнеотрицания этическим содержанием и принял заповедь *ахимсы*. Более того, он, согласно Швейцеру, создал *этику сострадания*. «Но, – тут же уточняет он, – созданная Буддой этика сострадания является несовершен-

<sup>1</sup> Там же. С. 81. С. Радхакришнан пишет: «В метафизике джайнизм противостоит всем теориям, которые не выделяют этическую ответственность» (*Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I. М., 1993. С. 263*).

<sup>2</sup> Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. С. 81 (курсив мой. – А. Х.). «Эта идея, – отмечает Швейцер, – имела далеко идущие последствия для индийской мысли!» (Там же)

<sup>3</sup> Там же. С. 82, 83. В предисловии к цитируемой работе Швейцер отмечает, «что мировоззрение миро- и жизнеотрицания лишено этики, что заповедь *ахимсы* связана не с чувством сострадания, но, напротив, с чувством чистоты и неприкасания к миру и что мотив сострадания появился в *ахимсе* лишь позднее...» (Там же. С. 10)

<sup>4</sup> Там же. С. 94.

ной потому, что она находится в границах, заданных идеей миро- и жизнеотрицания»<sup>1</sup>. Этика сострадания и милосердия вступает в незримый конфликт с этой идеей. Но превалирует именно данная идея, так как Будда не предписывает *активных действий*, вытекающих из этики сострадания и любви. Тем самым данная этика является чуждым элементом в учении Будды. «Этика, – пишет А. Швейцер, – является тайным союзником мировоззрения миро- и жизнеутверждения, и Будда разрешает этому опасному противнику войти в крепость мировоззрения миро- и жизнеотрицания»<sup>2</sup>.

Такова позиция Альберта Швейцера. Не подвергая её сколько-нибудь специальной критике, можно отметить, что в данном случае он *безотчётно* стоит на грубо-материалистических позициях, а потому и не понимает многих нюансов классической индийской философии в целом и философии буддизма – в частности. Можно ли утверждать, что древнеиндийская философия, в том числе и предфилософия Упанишад, всецело игнорирует человека, или же в том, что в ней не выражена забота о человеке? Эта философия в целом исходит из своей специфической Метафизики, исходящей из допущения существования двух уровней Универсума – *проявленного и непроявленного*. Эти уровни не просто констатируются, но и приобретают аксиатическую определённость: сфера Непроявленного считается заведомо ценностно *выше* сферы Проявленного. *Ценностный Центр и ценностный Сверх-Центр* оказываются *тождественными* и вынесены в сферу Непроявленного. Поэтому и ценностный вектор человеческого бытия, согласно древнеиндийской философии, должен быть устремлён в сферу Непроявленного (к Брахману, Нирване и т.п.).

Но ведь древнеиндийская философия постулирует и воспитывает в человеке презрение *не к самому себе*, а к *проявленному* Универсуму и к тому в самом себе, что является *принадлежностью* данного Универсума. Древнеиндийская философия (исключая лоаяту и чарваку) *возвышает* человека над проявленным Универсумом, постулируя тождество Атмана (подлинного в человеческой сущности) и Брахмана (трансцендентной сущности). Стало быть, Упанишады и последующие даршаны исповедуют *гуманизм*, но весьма своеобразный. Они заботятся о том, чтобы человек больше внимания уделял своему внутреннему миру, развивал его и совершенствовал и чтобы в конце концов преодолел ко-

<sup>1</sup> Там же. С. 104.

<sup>2</sup> Там же. С. 118.

---

лесу сансары и соединился со своей подлинной Сверхсущностью. Это – Брахмано-, или (в буддизме) Нирвано-центричный, гуманизм. Это – гуманизм, отворачивающийся от Мира и от тела человека как принадлежности Мира. В этом – *и только в этом!* – смысле он – миро- и жизнеотрицающий, если выражаться терминами А. Швейцера. Это, конечно, *иллюзорный* и до известной степени *превратный* гуманизм, но это – гуманизм. Причём это – исторически первая форма *неантропоцентристского гуманизма*.

А. Швейцер стоит на позициях *западного* типа мировоззрения, в котором то, что в древнеиндийском мировоззрении фигурирует как всего лишь *проявленная ипостась* Универсума, предстаёт как *весь* Универсум. И даже христианская идея Бога – творца этого Универсума – тут ничего не меняет.

Отрицательный опыт А. Швейцера должен вообще учитываться при исследовании древнеиндийских и древнекитайских (таких, как даосизм, иньян-цзя, неоконфуцианство, хуаянь и некоторых других) философских учений. Но, как мы отметили, такое исследование оставлено по ту сторону настоящей монографии, хотя его результаты виртуально присутствуют в ней.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

### ОСНОВНЫЕ ВАРИАНТЫ ГУМАНИЗМА В ФИЛОСОФИИ XX – НАЧАЛА XXI ВВ.

Гуманистические идеи уходят своими корнями в глубокую древность. Первым во весь голос о гуманизме (человеколюбии) заявил основоположник одного из главных направлений древнекитайской философии – конфуцианства (*жу цзя*) – Кун Фу-цзы (другие имена: Кун-цзы, Кун Цю, Кун Чжун-ни), в западной традиции именуемый Конфуцием, живший в 552/551 – 479 гг. до н. э. Сущность человека, согласно учению Конфуция, представляет собой систему, целостность составляющих её элементов. Ядром этой системы являются «пять постоянств» (*у чан*): *жэнь* (человечность, или человеколюбие; иногда переводится как «гуманность»), *и* (справедливость, или долг), *ли* (благопристойность, ритуал или этикет), *чжи* (мудрость, разумность; иногда переводится как «знания»), *син* (благонадёжность, или искренность; иногда переводится как «доверие»). К этим категориям, согласно Конфуцию, примыкает и ряд других: *сяо* (сыновняя почтительность, или вообще почитание родителей), *ти* (уважение старшего брата, долг младшего брата), *чжун* (преданность, верность, правдивость), *хэ* (гармония, согласие), *юн* (мужество, смелость, храбрость), *цай* (дарование, талант) и другие.

Главным среди пяти постоянств Конфуций считал *жэнь*, человечность, или человеколюбие. «Человечность, – учил он, – для людей важнее, чем вода с огнём»<sup>1</sup>. Благотворна, согласно ему, уже сама по себе устремлённость к человечности: «Устремлённость к человечности освобождает от всего дурного»<sup>2</sup>. Человечность, утверждает Конфуций, придаёт человеку особую способность правильного, объективного отношения к людям: «Лишь тот, кто человечен, умеет и любить людей, и испытывать к ним отвращение»<sup>3</sup>. Человечность, согласно Конфуцию, это такой образ жизни, когда «не делают другим того, что не хотят себе...»<sup>4</sup>. Самое простое и общее определение человечности содержится в ответе Конфуция на вопрос своего ученика Фан Чи: «Фан Чи спросил о том, что такое человечность.

<sup>1</sup> Луньюй // *Конфуций*. Я верю в древность. М., 1995. С. 142

<sup>2</sup> Там же. С. 69

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 113.



Учитель ответил:

– Это любовь к людям»<sup>1</sup>. Существенным является то, что, согласно Конфуцию, человечность не зависит от имущественного ценза: ею может обладать как богач, так и бедняк. «Человечность, – отмечал он, – редко сочетается с искусными речами и умильным выражением лица»<sup>2</sup>. Кун-цзы учил, что существует два типа людей: *цзюнь цзы* (благородный муж) и *сяо жэнь* (маленький, или ничтожный, человек). Первый придерживается принципа человечности, второй пренебрегает им.

Гуманистические идеи развивал и философ Мо Ди (Мо-цзы), основатель школы моизма (*мо цзя*). Он выдвинул принцип «всеобщей любви» (*цзянь ай*). Как и Конфуций, он при этом апеллировал к авторитету Неба: «Небо непременно желает, чтобы люди взаимно любили друг друга и приносили друг другу пользу, но небу неприятно, если люди делают друг другу зло, обманывают друг друга. [...] Поэтому утверждаю: того, кто питает к людям всеобщую любовь, кто делает им пользу, небо непременно осчастливит. А того, кто делает людям зло, обманывает людей, небо непременно покарает»<sup>3</sup>. Мо Ди также настаивал на необходимости единого этического критерия для всех людей, независимо от степеней родства, социальных ролей и статусов.

Обратимся к ещё одной идее – идее *ахимсы* (или *ахинсы*). Во Введении мы показали, что А. Швейцер, в целом оценивал то мировоззрение, которое воплощено в древнеиндийских философских учениях, как мировоззрение миро- и жизнеотрицания. Согласно ему, идея *ахимсы* утверждает всё то же мировоззрение миро- и жизнеотрицания. На деле это не так, а почему – мы объяснили во Введении. Тем не менее, необходимо всё же отметить и некоторую парадоксальность императива *ахимсы*. Наиболее категоричную форму он получил именно в джайнизме. И именно здесь отчётливо видна парадоксальность содержащегося в нём гуманизма. Он в большей мере распространяется на всё живое вне человека – даже на насекомые, черви и т.п. и в меньшей – на самого человека, *Homo sapiens*, особенно на монаха-джайна, идеалом для которого предписывается смерть от истощения.

К сказанному можно добавить, что бесспорным достоинством буддизма – в отличие от других учений Древней Индии – является то, что в нём упор делается на человека, на *каждого* отдельного человека: он, вы-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 118.

<sup>2</sup> Там же. С.55.

<sup>3</sup> «Мо-цзы» // Древнекитайская философия. Собрание текстов. В 2-х т. Т. 1. М., 1972. С. 180.

ражаясь языком западной философии, – *субъект* воли к добру или ко злу, к нирване или к сансаре: «сам человек совершает зло, и сам оскверняет себя. Не совершает зла он тоже сам, и сам очищает себя. Чистота и скверна связаны с самим собой»<sup>1</sup>.

На этом мы завершим наш краткий историко-философский экскурс. Поскольку же объём монографии не позволил дать обстоятельный критический анализ гуманистических идей и концепций в истории философии (хотя бы западноевропейской), постольку в данной главе рассматриваются некоторые концепции гуманизма, появившиеся в XX и в наступившем XXI столетии. При этом наметились две основные ориентации: 1) религиозная и 2) секулярная (светская). Другими словами, разрабатываются или (и) отстаиваются *два типа* гуманизма – *религиозный и секулярный*. И тот и другой имеют варианты. Проанализируем их.

### 1.1. Варианты религиозного гуманизма

С. Л. Франк, констатировавший кризис гуманизма, делает заключение: «Гуманизм должен либо окончательно погибнуть, либо воскреснуть в новой – и вместе с тем исконной и древней – форме – в форме *христианского гуманизма*, которую для современного человека открыл Достоевский»<sup>2</sup>. Обращаясь к творчеству писателя-мыслителя Ф. М. Достоевского, он делает следующий вывод: «Можно сказать, что Достоевскому в сущности впервые удался настоящий *подлинный* гуманизм – просто потому, что это есть христианский гуманизм, который *во всяком*, даже падшем и низменном человеке видит человека как образ Божий. Во всех прежних формах гуманизма человек должен был являться каким-то приукрашенным или принаряженным, чтобы быть предметом поклонения. Для почитания человека нужно было забыть о грубой тяжёлой реальности и отдаться обманчивым иллюзиям. Напротив, гуманизм Достоевского выдерживает всякую встречу с трезвой реальностью, его ничто в мире не может поколебать»<sup>3</sup>. Таким образом, получается, что мы должны вернуться к православной трактовке человека с тем дополнением к ней, которое привнёс Ф. М. Достоевский и

<sup>1</sup> *Дхаммапада*. Рига, 1991. С. 29. «Ибо ты сам себе господин, ибо ты сам себе путь. Поэтому смири себя, как купец хорошую лошадь» (Там же. С. 60).

<sup>2</sup> Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма. (К 50-летию [со] дня смерти Достоевского // Он же. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 367.

<sup>3</sup> Там же. С. 366.

в результате получим искомый гуманизм, способный противостоять «демоническому» гуманизму и «бестиализму».

Н. А. Бердяев, подвергший критике гуманизм, противопоставляет последнему *человечность*. Он пишет: «Мир человечности, духовности, красоты, бессмертия есть иной мир, чем мир страхов, страдания, зла и войны...»<sup>1</sup> С этим, конечно, согласится подавляющее большинство философов. Вопрос только в том, *как* понимать эту самую человечность. Бердяев даёт следующий ответ: «Человечность не есть то, что называют гуманизмом или гуманитаризмом, она есть богочеловечность человека»<sup>2</sup>. «Богочеловечность» – одна из основных категорий российской религиозно-философской и богословской мысли. Как таковая она противопоставляется идее *человекобожия*, под которой понимается утверждение человеческого начала вне и помимо Бога и в оторванности от Богочеловека, то есть Иисуса Христа. Термины «Богочеловечество» и «Человеко-бóжество» ввёл Достоевский, но первую концептуальную разработку они получили у Вл. С. Соловьёва. Он писал: «Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остаётся непоследовательной, – не проводит своей веры до конца; последовательно же проведённые и до конца осуществлённые эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества»<sup>3</sup>. Западная цивилизация, начиная с Ренессанса и кончая протестантизмом, шла в неправильном направлении. Поэтому, согласно Соловьёву, «Запад создал культуру антихристианскую»<sup>4</sup>.

Н. А. Бердяев, противопоставляя гуманизму человечность, разъясняет: «Подлинная человечность есть богоподобное, божественное в человеке. Божественное в человеке не есть “сверхъестественное” и не есть специальный акт благодати, а есть духовное в нём начало как особая реальность. В этом парадокс отношений между человеческим и божественным. Для того чтобы походить вполне на человека, нужно походить на Бога. Для того чтобы иметь образ человеческий, нужно иметь образ Божий. Человек сам по себе очень мало человечен, он даже бес-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Он же. О назначении человека. М., 1993. С. 311.

<sup>2</sup> Там же. С. 312.

<sup>3</sup> Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве // Он же. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М., 1989. С. 27.

<sup>4</sup> Там же. С. 167.

человечен. Человечен не человек, а Бог. Это Бог требует от человека человечности, человек же не очень требует. Совершенно так же это Бог требует, чтобы человек был свободен, а не сам человек. Сам человек любит рабство и легко мирится с рабством. Свобода есть не право человека, а обязанность человека перед Богом. То же нужно сказать и о человечности. Реализуя в себе образ Божий, человек реализует в себе образ человеческий, и, реализуя в себе образ человеческий, он реализует в себе образ Божий. В этом тайна богочеловечности, величайшая тайна человеческой жизни. Человечность и есть богочеловечность»<sup>1</sup>.

Но человек, отмечает Бердяев, склонен, к сожалению, больше реализовывать в себе звериное начало, образ зверя и быть зверочеловеком. Но дело не в самом по себе звере и его образе. Зверь и его образ – Божье творение и как таковой не несёт в себе ничего негативного. «Ужасен не зверь, а человек, ставший зверем. Зверь безмерно лучше звероподобного человека»<sup>2</sup>.

Бердяев пишет: «Есть истинная и ложная критика гуманизма (гуманитаризма). Основная его ложь в идее самодостаточности человека, самообоготворении человека, т.е. в отрицании богочеловечности. Подъём человека, достижение им высоты, предполагает существование высшего, чем человек. И когда человек остаётся с самим собой, замыкается в человеческом, то он создаёт себе идолов, без которых он не может возвышаться. На этом основана истинная критика гуманизма. Ложная же критика отрицает положительное значение гуманистического опыта и ведёт к отрицанию человечности человека. Это может вести к бесчеловечности, когда поклоняются бесчеловечному богу. Но бесчеловечный бог несколько не лучше и даже хуже безбожного человека»<sup>3</sup>. И с первым трудно не согласиться, особенно если вспомнить иудаистского Яхве с его мстительностью, жестокостью и коварством (ведь он избрал иудеев в качестве «своего народа» не за его заслуги, а потому, что тот «жестоковейный» и потому пригодный в качестве орудия мести другим народам). Со вторым же согласиться труднее: «безбожный» чело-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. С. 311. «Человечность связана с духовностью» (Там же. С. 320). «Человечность не может быть взята отдельно, в отрыве от сверхчеловеческого и божественного. И самоутверждающаяся человечность легко переходит в бесчеловечность» (Там же. С. 315). «Ибо человечность божественна, не человек божествен, а человечность божественна» (Там же. С. 319).

<sup>2</sup> Там же. С. 311.

<sup>3</sup> Там же. С. 314.

век, то есть человек, не верящий в Монотеоса, не непременно бывает хуже «бесчеловечного бога».

Вместе с тем Н. А. Бердяев высказывает очень важную идею. «Человечность, – пишет он, – есть целостное отношение к человеку и к жизни, не только к человеческому миру, но и к миру животному. Человечность есть раскрытие полноты человеческой природы, т.е. раскрытие творческой природы человека. Эта творческая природа человека должна обнаружить себя и в человеческом отношении человека к человеку»<sup>1</sup>. Кроме того, он связывает человечность с необходимостью постоянного трансцендирования человека: «Человек должен вечно делаться новым, т.е. осуществлять полноту своей человечности»<sup>2</sup>.

С. Л. Франк и Н. А. Бердяев – философы православной ориентации. Присоединим к ним современного автора, трактующего гуманизм с православных позиций. Этот автор – В. Н. Назаров. Отмечая, что идея Богочеловечества составляет коренное свойство русской духовности, он пишет: «Антропологическая самодостаточность гуманизма является... истоком и основанием традиционной, “моночеловеческой” этики классицизма и модерна, до конца обнаружившей свою абстрактно-моралистическую сущность. Преодоление же данной самодостаточности на почве идеи Богочеловечества означает прорыв в сферу теогуманистических нравственных ценностей и этических идей»<sup>3</sup>. Идея Богочеловечества, отмечает он, задаёт новый этический масштаб, который имеет непосредственное отношение как к Богу, так и к человеку. Ведь в данном случае речь идёт о взаимодействии двух волей – божественной и человеческой. Тем самым «моночеловеческая» этика заменяется «амбивалентной, двуприродной» этикой Богочеловечества.

«Это, – пишет В. Н. Назаров, – достигается благодаря взаимосогласованности двух векторов богочеловеческого воления: *кенотического самоумаления* (свободного отречения) божественной воли – *свободного подчинения* (Сыновнего послушания) человеческой воли и *согласования* Богочеловеческого воления в его целом. Схематически это можно выразить следующим образом:

1. Божественная воля – человеческая воля = свободное отречение;
2. Человеческая воля – Божественная воля = свободное подчинение;
3. Божественная воля – Человеческая воля = согласие.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 319.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Назаров В. Н. Антропологический смысл теогуманизма (обоснование Богочеловеческой этики) // Наука и богословие. Антропологическая перспектива. М., 2004. С. 231.

Данная структура богочеловеческой этики, – полагает он, – является самой оптимальной формой реализации нравственных норм. Все остальные способы реализации, основанные на антропологической самодостаточности гуманизма, то есть на принципе “моночеловечности”, вынуждены довольствоваться частичной “одноволевой” стороной реализации нравственных требований. “Одноволевая” человеческая этика в конечном итоге всегда оказывается этикой “половинчатой”, абстрактной, моралистическо-утопической. Ей не достаёт свободы воли и силы воли, т.е. второй, божественной проекции воления. Русская этическая мысль постоянно стремилась обрести эту объёмность и целостность волевого акта»<sup>1</sup>.

Но христианство не исчерпывается православием и православным положительным решением проблемы гуманизма. Философ-неотомист Ж. Маритен отмечает: «Вопрос о гуманизме часто ставится в неверных терминах, и это, несомненно, происходит потому, что понятие гуманизма сохраняет известную родственную связь с натуралистическим течением Ренессанса, тогда как с другой стороны понятие христианства вызывает у нас воспоминания о янсенизме и пуританстве. Спор идёт вовсе не между гуманизмом и христианством. [...] Спор, который разделяет наших современников и обязывает всех нас к выбору – это спор между двумя концепциями гуманизма: одна из них – *теоцентрическая*, или христианская, а другая – *антропоцентрическая*, за которую Ренессанс несёт первоочерёдную ответственность. Первый род гуманизма может быть назван интегральным, второй – бесчеловечным»<sup>2</sup>. Ж. Маритен даёт этим родам гуманизма следующую характеристику: «Первый тип гуманизма

---

<sup>1</sup> Там же. С. 232. «Однако, – уточняет он, – в богочеловеческой этике момент свободного подчинения органически вытекает из кенотического отречения и необходимо переходит на уровень волевого согласия, свободно гармонизирующего божественную и человеческую воли, высшее “Я” и природное “я” в человеке. Это опознаётся как нравственная, благодатная деятельность на основе любви к Богу. Человек действует не просто от лица высшей божественной воли, подчиняя ей свою собственную волю; содержание божественной воли целиком наполняет здесь волю личную, становясь тем самым личным мотивом. Естественно, само это согласие обретается в борении, но когда искушение преодолено и победа над силами зла одержана, человек полностью движим божественным волением, реальным выражением которого и является любовь» (Там же. С. 244).

<sup>2</sup> Маритен Ж. Религия и культура // Он же. Знание и мудрость. М., 1999. С.С. 74, 75. «Если же, – отмечает Маритен, – падшая природа склоняется к тому, чтобы понимать слово “гуманизм” только в смысле антропоцентрического гуманизма, то тем более важно определить истинное понимание и условия осуществления подлинного гуманизма, который не обкрадывает человека, и порвать ради него с духом Ренессанса» (Там же. С. 75).

признаёт, что Бог есть центр человека, он предполагает христианскую концепцию грешного и искуплённого человека и христианскую концепцию благодати и свободы... Второй тип гуманизма исходит из веры, что сам человек есть центр человека и, следовательно, всех вещей. Он предполагает натуралистическую концепцию человека и свободы.

Если эта концепция ложна, то антропоцентрический гуманизм заслуживает названия негуманного гуманизма и что его диалектика должна рассматриваться как *трагедия гуманизма*<sup>1</sup>. Данная диалектика, отмечает Маритен, проявляется в отношении к человеку, к культуре и к идее Бога, создаваемой человеком.

Ж. Маритен подчёркивает, что между интегральным, или теоцентрическим гуманизмом и так называемым христианским гуманизмом, или христианским натурализмом, нельзя ставить знак равенства. Последним он называет тот вид гуманизма, «который процветал начиная с XVI века и опыт которого довёл до тошноты, до божественной тошноты, так как мир этого гуманизма таков, что уже и Бога скоро стошнит»<sup>2</sup>. Представителями и учителями подлинного гуманизма Ж. Маритен считает св. Фому Аквинского и св. Иоанна Креста\*.

Маритен отмечает, что ответ на вопрос, является то или иное положение гуманистическим или антигуманистическим, не может быть однозначным. «Ответ зависит от того, какой концепции человека мы придерживаемся. Но мы сразу же увидим, что слово гуманизм многозначно. Ясно, что произносящий его сразу вступает в сферу метафизики и что в соответствии с тем, есть или нет в человеке чего-либо, что возвышается над временем, и есть ли оно в личности, наиболее глубокие потребности которой превосходят весь порядок универсума, идея гуманизма будет иметь различный резонанс.

Но поскольку великая языческая мудрость не может быть отделена от гуманистической традиции, нам завещано, там, где речь идёт об *определении* гуманизма, не игнорировать устремлённость к сверхчеловеческому и ссылки на трансценденцию»<sup>3</sup>. Данное утверждение объясняется прежде всего тем, что для неотомизма, как и когда-то для Фомы Аквинского, философия «язычника» Аристотеля является авторитетной. «Беда классического гуманизма в том, что он был антропоцентричен, а

---

<sup>1</sup> Маритен Ж. Интегральный гуманизм // *Он же. Философ в мире*. М., 1994. С. 71.

<sup>2</sup> Маритен Ж. Религия и культура. С. 75.

\* Ж. Маритен имеет в виду Хуана де ла Круса (1542 – 1591), священника и Учителя Церкви, монаха-кармелита. Де ла Крус был также мистиком, теологом и поэтом.

<sup>3</sup> Маритен Ж. Интегральный гуманизм. С. 53.

не в том, что он был гуманизмом»<sup>1</sup>. При этом Маритен проявляет своеобразную толерантность. «Я, – пишет он, – хорошо понимаю, что для кого-то подлинным гуманизмом будет, по определению, лишь антирелигиозный гуманизм»<sup>2</sup>. Однако такой гуманизм ущербен, поскольку он возвеличивает человека в ущерб Богу. «Человек, забывая, что там, где речь идёт о бытии и благе, именно Бог обладает первоинициативой и оживляет нашу свободу, возжелал сделать из своего собственного движения сотворённого существа абсолютно первое движение, дать своей свободе сотворённого существа первоинициативу в достижении своего блага»<sup>3</sup>.

Маритен именует тот род гуманизма, который он предлагает (помимо определения его как теоцентрического и интегрального), героическим, подлинным и новым. Этот новый гуманизм он противопоставляет не только «христианскому гуманизму», но и современному буржуазному гуманизму. Этот новый гуманизм не требует от человека принесения себя в жертву ради расы, нации, класса, ради прогресса и процветания. Он пишет: «Подлинный гуманизм, гуманизм, осознающий себя, ведёт человека к жертвенности и подлинно сверхчеловеческому величию, поскольку человеческое страдание открывает глаза и находит опору в любви, – оно не отказывается от радости, а жаждет ещё большей радости, хочет ликовать в радости. Можно ли достичь героического гуманизма?»

Что касается меня, то я отвечаю – да»<sup>4</sup>.

\* \* \*

Мы рассмотрели фактически два варианта религиозного гуманизма. Оба они осуждают секулярный гуманизм<sup>5</sup> и в то же время не приемлют – либо в целом, либо в деталях – трактовку гуманизма иными

<sup>1</sup> Там же. С. 68. «Бедой истории нового времени было то, что весь этот процесс был пронизан антропоцентрическим духом, руководствовался натуралистической концепцией человека и концепции благодати и свободы в её либо кальвинистском, либо молинистском истолковании. В конечном итоге он завершился не под знаком единства, а под знаком разделения» (Там же. С. 70). «Короче говоря, ... радикальный недостаток антропоцентрического гуманизма состоял в его антропоцентризме, а не в гуманизме» (Там же).

<sup>2</sup> Там же. С. 54.

<sup>3</sup> Там же. С. 70.

<sup>4</sup> Там же. С. 54.

<sup>5</sup> Например, Ж. Маритен утверждает, что «атеизм невыносим в его метафизической основе, в его абсолютном радикализме...» (Там же. С. 91).



конфессиями. Православно ориентированным философам неприемлемо то, что привносится в трактовку гуманизма католиками или протестантами, не говоря уже о религиях нехристианских. Так, Ж. Маритен утверждает, что атеизму противостоит лишь «позиция христианской чистоты: где признаётся не Бог философов, а Бог Авраама, Исаака и Иакова; где человек известен как человек греха и Воплощения, обладающий в качестве центра Богом, а не самим собой; как человек, возрождённый благодатью»<sup>1</sup>. Однако в рамках этой «христианской чистоты» он выделяет две позиции: 1) позиция «попятного движения, очищения через обращение к истокам» и 2) «позиция интегрализма и прогрессизма». Первую позицию он называет «архаической». Её он усматривает «в одной из школ современного протестантизма, отмеченной возвращением к первоначальной версии кальвинизма»<sup>2</sup>. На этой позиции, согласно ему, находятся К. Барт, Ф. Шлейермахер, А. фон Гарнак, классический религиозный либерализм и рационализм XIX в.

Данную позицию Ж. Маритен характеризует следующими словами: «Это позиция исконного антигуманизма, ей, по определению, свойственна теологическая непоследовательность, которую изошрённая и богатая опытом диалектика может представить в качестве доктрины, – позиция отвержения человека перед Богом»<sup>3</sup>. «Другая явно выраженная христианская позиция, – пишет он, – “интегралистская” и “прогрессивная” – это католическая позиция, и она берёт на вооружение концепцию Фомы Аквинского. Если, – продолжает он, – верно, что желание *возвратиться* к состоянию прошлого является чем-то вроде кощунственного выступления против проявления Бога в истории, если верно, что существует органическое возрастание и Церкви, и мира, тогда задача, которая возлагается на христианина, состоит в спасении “гуманистических” истин, искажённых четырьмя столетиями антропоцентрического гуманизма, в тот самый момент, когда гуманистическая культура приходит в упадок и когда эти истины приближаются к гибели, а вместе с ними и заблуждения, что их исказили и оттесняли»<sup>4</sup>.

Однако, подвергая критике антропоцентристский гуманизм, Ж. Маритен, как и православные философы, не отдаёт себе отчёта в том, что «богочеловеческий» или «теоцентрический» виды гуманизма являются

---

<sup>1</sup> Там же. С. 97.

<sup>2</sup> Там же. С. 98.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 98 – 99.

также антропоцентристскими. Христианство во всех его ответвлениях и модификациях является *теистической*, более того – *монотеистической* религией. Антропоцентризм, воплощённый в нём, есть не активный, *человекоутвержденческий* антропоцентризм, но антропоцентризм *пассивный*, выраженный в форме *принижения* онтологического статуса человека перед лицом антропоморфного, *человекообразного* Бога.

Весьма специфическую позицию, однозначно не подпадающую ни под религиозную в привычном смысле, ни под секулярную занял А. Г. Дугин. Работа, в которой содержится его концепция гуманизма, насколько мы можем судить, написана ещё в духе так называемого традиционализма, основателем которого является французский эзотерик Р. Генон, то есть в духе «раннего Дугина». В своём предисловии к русскому изданию своей книги (а до этого она была издана на испанском, итальянском и английском языках) «Пути Абсолюта» Дугин открыто заявляет: «В данной работе содержатся основные принципы и концепции Генона...»<sup>1</sup>

Он различает два типа гуманизма: 1) *максимальный* гуманизм и 2) *минимальный* гуманизм. Как таковой гуманизм, согласно ему, уходит корнями в авраамизм, но это лишь корни. «Здесь, – отмечает Дугин, – ещё нет гуманистической идеи о самодостаточности человека как вида, но есть качественное уравнивание всего творения перед лицом не вступающего в творение Божества»<sup>2</sup>. Думается, он не вполне прав: ведь в Торе человек поставлен Творцом над всеми прочими своими творениями<sup>3</sup>. Дугин далее пишет: «Иудаизм проецирует такую видовую дифференциацию на этнический уровень, ислам стремится релятивизировать неравенство через обращение к абсолютной трансцендентности Божества, а христианство разводит социальную и церковную иерархии (что в определённые исторические периоды приводит их к противопоставлению)»<sup>4</sup>. И именно христианство, надо думать, заложило возможность того феномена, который впоследствии получил название гуманизма как *секулярного* феномена. Разложение системы отношений личной зависимости, процессы индивидуализации изменяли онтологию общественного бытия и постепенно переносили приоритет

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Пути Абсолюта. М., 1991. С. 4. О концепции Р. Генона в данном аспекте см.: Любимова Т. Б. Р. Генон о Единой Традиции // Становление новейшей цивилизации в постиндустриальную эпоху. Духовные истоки и ноосферно-человеческий смысл. Т. I. (Россия, Китай и Центральная Азия). М., 2008.

<sup>2</sup> Дугин А. Максимальный гуманизм // [www http://arctogeia.org.ru](http://arctogeia.org.ru)

<sup>3</sup> См.: Бырэйшит. I : 26 – 30 // Пять книг Торы. Йерушалаим, 5738 (1978). С. [2].

<sup>4</sup> Дугин А. Максимальный гуманизм.

с общественного целого на индивидуума. «Не случайно, – отмечает Дугин, – исторически гуманизм зародился именно на Западе, где была распространена та версия христианства, которая была ближе всего к семитскому авраамическому духу»<sup>1</sup>.

Католицизм, утверждает Дугин, во многом отступил от Традиции. Он пишет: «Синхронно со Средневековой Европой существовали такие традиционные общества, которые были гораздо более сакральны и полноценны. Более того, для этих обществ само европейское Средневековье было ничем иным, как извращением, десакрализацией, кариатурой на подлинную Традицию. А следовательно, и схоластическая антропология и эклесеология осознавались скорее как отклонение от сакральной нормы, нежели как её вершина. Такие общества были разнообразны – начиная от индуизма, дальневосточной цивилизации, буддистского мира кончая халифатом, миром ислама. При этом степень сакрализации и полноценной традиционной антропологии в этих неевропейских обществах была несравнимо выше»<sup>2</sup>. Но таким обществом, притом рядом с Европой была Византия.

Антропология православного Григория Паламы принципиально отличалась от антропологии католика Фомы Аквинского. «В случае Паламы мы видим человека,двигающегося внутрь духовных миров по сложнейшей лестнице обожаящих метаморфоз, включающих в себя даже низшие, телесные пласты. Человек растворяется в Божественном нетварном свете, обожается, преображается, преодолевает все онтологические и антропологические пределы. У Фомы Аквинского человек строго ограничен заведомо поставленными видовыми рамками. Он возвышается только намерением, верой и поступками, а также нравственными достоинствами. Его природа статична, и подлежит лишь количественному, но не качественному улучшению. Он может быть спасён (если постарается), но не может быть “обожен”. Он ограничен своим видовым качеством и не способен на метаморфозы. И при жизни и после смерти, он остаётся лишь человеком. Фактически, это и есть гуманизм, только в схоластическом, утяжелённом развитой догматикой виде. А следовательно, православная антропология соотносится с католической приблизительно так же, как католическая с возрожденческой»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

Но Возрождение, обращаясь к Античности, стремилось восстановить и полноту сакральности, редуцированной в условиях средневекового католицизма. «Гуманизм Возрождения оказывается реакцией на менее артикулированный, очевидный, но ещё более последовательный “католический гуманизм” Средневековья. На место человеку-рабу, служителю или администратору, строго ограниченному видовыми социальными “аквинатскими” рамками приходит человек-маг, человек-титан, человек-вселенная, который способен расширить себя и горизонтально – до бескрайних просторов животной страстности – и вертикально, к горным безднам ангелического, герметического гносиса, позволяющего повелевать духам и стихиям. Такой гуманизм исходит из антропологической картины, гораздо более сакральной и традиционной, нежели теории схоластов, а следовательно, он в определённом смысле является более традиционным и “архаическим”, более консервативным, нежели модели католической теократии»<sup>1</sup>. В этом смысле гуманизм Ренессанса – по крайней мере по своим потенциям – был выше «схоластического гуманизма».

А. Г. Дугин пишет: «Антропологическая Традиция... всегда представляет человека как “потенциального бога”. Если в общей картине мироздания в таком случае интерес к Богу вытесняет интерес к человеку как к “только человеку”, то для конкретных людей это означает абсолютизацию этики видового самопреодоления. Задача человека в Традиции стать больше, чем человеком. Причём стать не абстрактно, по каким-то техническим характеристикам, но ощутимо и конкретно в ходе реального, ощутимого опыта преображения. Иными словами, человек, реализуя сакральное измерение, растягивает свои границы до пределов самого мироздания. Сущностное тождество макрокосма и микрокосма подтверждается в уникальном духовном опыте, ориентация на который ложится в основу устройства всей цивилизации. Традиционное общество воспроизводит одновременно и всё мироздание и единого человека, оно одновременно и космоцентрично и антропоцентрично, но антропоцентрично в максимальном, абсолютизированном виде. Вселенная есть огромный человек, человек есть маленькая вселенная. Общество, социальное устройство обобщает людей до архетипа, объединяет их друг с другом и с миром, и параллельно иерархизирует функции. Так в едином теле или в звёздной системе иерархизированы функции органов и траектории движения планет.

---

<sup>1</sup> Там же.

В каком-то смысле такое направление антропологии может быть названо “гуманизмом”, но “гуманизмом максимальным”. “Максимальный гуманизм” отличается тем, что не ограничивает человека видом, относится к нему как к обобщающему символу, к магическому фокусу, через который самые разнообразные бытийные страты соприкасаются между собой. Такой максимальный гуманизм никогда не ставит знака равенства между человеком и им же самим. Человек в нём воспринимается как задание, а не как данность, как проект, как перспектива интеграции, как нечто, что может вместить в себя всё остальное, что способно (и должно, призвано) обожиться.

Другая версия гуманизма прямо противоположна этой. Она исходит из представления о человеке как законченном, автономном виде с чётко очерченными границами, довлеющими над всеми представителями этого рода. Человек в такой оптике видится как данность, как предопределённость, занимающая строгую нишу среди всех остальных существ. Это не животное и не дух. Это нечто самостоятельное, нередуцируемое, не подлежащее ни дроблению на несколько отдельных составляющих, ни интеграции в иные организмы. Такое представление о человеке следует назвать “минимальным гуманизмом”»<sup>1</sup>.

Таким образом, согласно А. Г. Дугину, противопоставление антропоцентристского и неантропоцентристского типов гуманизма оказывается вторичным по сравнению с противопоставлением максимального и минимального типов<sup>2</sup>. Правда, он добавляет: «Минимальный гуманизм и максимальный гуманизм представляют собой две полярные идейные установки. Превосходство одной из них над другой не может быть ни подтверждено практикой, ни доказано с помощью особой аргументации. В этом они сродни религиям, истинность которых основана на вере»<sup>3</sup>.

Дугинская трактовка человека напоминает ницшевскую, с тем отличием, что Ницше биологизирует человека. И тот и другой трактуют человека как ступень эволюции. Но главное заключается в том, что и «максимальный», и «минимальный» виды гуманизма *равно антропоцентричны*.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Дугин отмечает: «Вместо деления картин мира на гуманистическую и негуманистическую – по критерию центральности или периферийности места человека – мы получили более сложное деление, где противопоставляются между собой два типа гуманизма – максимальный и минимальный – независимо от того, признаётся ли (или нет) центральность позиции человека в бытии» (Там же).

<sup>3</sup> Там же.

## 1.2. Варианты секулярного гуманизма

М. Хайдеггер утверждает, что гуманизм есть детище метафизики, а поскольку метафизика должна быть преодолена, то значит ли это, что *полностью* должен быть преодолен и гуманизм? Он пишет: «Метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия. Только от этого требования у него “есть”, им найдено то, в чём обитает его существо. Только благодаря этому обитанию у него “есть” его “язык” как кров, хранящий присущую ему эк-статичность. Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия. Так понятая эк-зистенция – не просто основание возможности разума, *ratio*; эк-зистенция есть то, в чём существо человека хранит источник своего определения»<sup>1</sup>. И вообще, «человек *есть* в той мере, в какой он эк-зистирует»<sup>2</sup>.

В свете же метафизики человек предстаёт как «разумное животное», *animal rationale*. Это, однако, по Хайдеггеру, превратная позиция. «Существо состоит, однако, в том, что он больше, чем просто человек, если представлять последнего как разумное живое существо\*. [...] Но тут обнаруживается загадочное: человек экзистирует в брошенности. Это значит: в качестве эк-зистирующего броска в ответ на вызов бытия человек настолько же больше, чем *animal rationale*, насколько он, наоборот, меньше по отношению к человеку, понимающему себя из субъективности. Человек не господин сущего. Человек пастух бытия\*\*. [...] Человек в своей бытийно-исторической сути есть сущее, чьё бытие, будучи эк-зистенцией, заключается в обитании вблизи бытия. Человек – сосед бытия»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Он же*. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 198. «Эк-зистенция может быть присуща только человеческому существу, т.е. только человеческому способу “бытия”; ибо одному только человеку, насколько мы знаем, доступна судьба эк-зистенции» (Там же).

<sup>2</sup> Там же. С. 201.

\* «“Больше” здесь нельзя понимать суммарно, как если бы традиционная дефиниция человека должна была вообще-то оставаться его базовым определением, только нужно было потом расширить её добавкой “экзистенциальности”. Это “больше” значит тут: изначальное и потому принципиально сущностнее» (Там же. С. 208).

\*\* «В этом “меньше” человек ни с чем не расстаётся, он только приобретает, прикасаясь к истине бытия. Он приобретает необходимую бедность пастуха, чьё достоинство покоится на том, что он самим бытием призван к сбережению его истины. Этот призыв приходит как тот бросок, из которого происходит брошенность бытия-вот» (Там же).

<sup>3</sup> Там же. С. 208.

Хайдеггер предвосхищает возможные вопросы, вроде того, не содержит ли подобное рассуждение в скрытом виде идеи **humanitas** подлинного *homo humanus*, отрицавшейся до этого? Спрашивается: «Не есть ли это гуманизм в высшем смысле? – Ответ: – Конечно. Это гуманизм, мыслящий человечность человека из близости к бытию. Но это вместе и гуманизм, в котором во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия. Тогда не стоит ли целиком и полностью на истине бытия с её историей и экзистенция человека? Так оно и есть»<sup>1</sup>. Хайдеггер хочет сказать, что данная форма гуманизма ничего общего не имеет с гуманизмом как порождением метафизики. Он возвращается к вопросу, заданному ему Ж. Бофре и пишет: «Ваш вопрос не только предполагает, что вы хотите сохранить слово “гуманизм”, но содержит также и признание, что это слово потеряло свой смысл.

Оно его потеряло из-за осознания того, что существо гуманизма метафизично и что, как мы это понимаем сегодня, метафизика не только не ставит вопрос об истине бытия, но и стоит ему помехой, поскольку упорствует в забвении бытия. Однако как раз мысль, ведущая к этому прозрению в проблематичность гуманизма подтолкнула нас к более изначальному осмыслению человеческого существа. В виду этой более сущностной **humanitas** старого **homo humanus** представляется возможным вернуть слову “гуманизм” бытийно-исторический смысл, который древнее, чем самый древний по историографическому счёту. Такое возвращение не надо понимать так, будто слово “гуманизм” вообще бессмысленно, что оно пустое колебание воздуха, *flatus vocis*. *Humanum* внутри этого слова указывает на *humanitas*, на существо человека. “Изм” указывает на то, что это существо человека надо брать в сущностном плане. Такой смысл слово “гуманизм” имеет в качестве слова. Вернуть ему смысл – это может означать только одно: определить смысл слова заново. Для этого требуется, во-первых, изначальнее осмыслить сущность человека; во-вторых, показать, насколько это существо по-своему бытийно. Существо человека покоится в экзистенции. К ней в сущностном, т.е. в собственном бытийном плане сводится всё, потому что бытие о-существляет человека как экзистирующего, присваивая его себе, чтобы он был стражем истины бытия. “Гуманизм” будет означать тогда, если мы решимся сохранить это слово, только одно: существо человека сущностно для истины бытия, однако так, что всё сводится как раз не просто

---

<sup>1</sup> Там же.

к человеку как таковому. У нас на уме в таком случае “гуманизм” странного рода. Из слова получилось понятие, похожее на *lucus a non lucendo*.

Следует ли этот “гуманизм”, говорящий против всего прежнего гуманизма, хотя тем не менее и не делающийся рупором гуманности, всё ещё называть “гуманизмом”?»<sup>1</sup>. М. Хайдеггер отвечает утвердительно. Он пишет: «Мысль преодолевает метафизику не тем, что, взобравшись ещё выше, перешагивает через неё и “снимает” её, куда-то “поднимая”, а тем, что спускается назад в близь Ближайшего. Такой спуск, особенно там, где человек без оглядки занёсся высоко в субъективность, труднее и опаснее, чем подъём. Спуск ведёт в нищету эк-зистенции “человечного человека”, *homo humanus*. Эта эк-зистенция покидает сферу “разумного живого существа”, *homo animalis* метафизики. Господство этой сферы – исподволь и далеко действующая причина ослеплённости и произвола того, что называют биологизмом, а также и того, что имеет хождение под титулом “прагматизм”. Думать об истине бытия значит одновременно думать о *humanitas* человеческого человека, *homo humanus*. Речь идёт о *humanitas* на службе у истины бытия, но без гуманизма в метафизическом смысле»<sup>2</sup>. Таков вариант подлинного гуманизма, предлагаемый М. Хайдеггером.

Другой представитель «атеистического» экзистенциализма, Ж.-П. Сартр написал специальную работу, в которой отождествлял философию экзистенциализма с гуманизмом. Но речь у него идёт не о всяком экзистенциализме. «Дело, – пишет он, – впрочем, несколько осложняется тем, что существуют две разновидности экзистенциалистов: во-первых, это христианские экзистенциалисты, к которым я отношу Ясперса и исповедующего католицизм Габриэля Марселя; и, во-вторых, экзистенциалисты-атеисты, к которым относятся Хайдеггер и французские экзистенциалисты, в том числе я сам. Тех и других объединяет лишь убеждение в том, что существование предшествует сущности, или, если хотите, что нужно исходить из субъекта»<sup>3</sup>. Атеистический экзистенциализм он считает более последовательным.

При этом он отмечает: «Действительно, слово “гуманизм” имеет два совершенно различных смысла. Под гуманизмом можно понимать теорию, которая рассматривает человека как цель и высшую ценность»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 209 – 210.

<sup>2</sup> Там же. С. 214.

<sup>3</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 321.

<sup>4</sup> Там же. С.343.



Это – абстрактный и абсурдный гуманизм, поскольку он берёт не конкретного человека, а человека вообще. «Но нельзя признать, чтобы о человеке мог судить человек. Экзистенциализм освобождает его от всех суждений подобного рода. Экзистенциалист никогда не рассматривает человека как цель, так как человек всегда незавершён. И мы не обязаны думать, что есть какое-то человечество, которому можно поклоняться на манер Огюста Конта. Культ человечества приводит к замкнутому гуманизму Конта и – сто́ит сказать – к фашизму. Такой гуманизм нам не нужен.

Но гуманизм можно понимать и в другом смысле. Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он находится в сердцевине, в центре этого выхода за собственные пределы. Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности. Эта связь конституирующей человека трансцендентности (не в том смысле, в каком трансцендентен бог, а в смысле выхода за свои пределы) и субъективности – в том смысле, что человек не замкнут в себе, а всегда присутствует в человеческом мире, – и есть то, что мы и называем экзистенциалистским гуманизмом. Это гуманизм, поскольку мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу; поскольку мы показываем, что реализовать себя по-человечески человек может не путём погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, которой может быть освобождение или ещё какое-нибудь конкретное самоосуществление»<sup>1</sup>.

В отличие от М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартр провозглашает явный антропоцентризм, а в том, что атрибутом сущности человека является трансцендирование, он не оригинален. Кроме того, называть гуманизмом философское направление, каким бы оно гуманистичным ни было, просто некорректно. Перейдём к другим концепциям.

Проблематикой гуманизма в последнее десятилетие занимается В. А. Кувакин. Он отмечает связь гуманизма с гуманностью, человечностью и вместе с тем проводит различие между ними. Он пишет: «Гуманизм коренным образом связан с гуманностью, гуманным и гуманитарным. Но... главное его отличие от них состоит в акте рефлексии,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 343 – 344.

осознания личностью гуманности или антигуманности человеческого действия. Если гуманность, человечность человека – это его непосредственная самоданность, качество человеческой природы, сознания, “сердца” или “души” человека, то по отношению к этим данностям и способностям гуманизм оказывается той или иной степенью, уровнем ощущения, осмысления, оценки: и их оценки как таковых, и последствий, предпринятых на их основе действий. Гуманизм вырастает из гуманности с помощью рефлексивной (осмысляющей) деятельности человека, направленной на его же собственную человечность или человечность других людей. Он предстаёт как осознание гуманностью самой себя и означает её возвышение, созидание человеком ещё одного этажа человечности в себе, точнее того “этажа” личности, который называется самосознанием»<sup>1</sup>.

История гуманизма Кувакину видится следующей. «До приблизительно конца XIX в. гуманизм как культурный феномен не существовал в сколько-нибудь артикулированной, т.е. самостоятельной, различной для себя и отличающейся от других мировоззренческой и социальной форме. Основными тенденциями гуманизма были, во-первых, выделение его из господствовавших в обществе религиозных идеологий (не случайно вместе со свободомыслием он зародился в лоне религии); во-вторых, осмысление человека как естественного существа, а человечности как его природного качества. Это означало, с одной стороны, демистификацию (десакрализацию) идеи человека, с другой – его натуралистическое понимание. Вместе эти две тенденции вели к тому, что из образа и подобия Бога человек всё больше превращался в царя или высший продукт развития природы и её верховное творение. Наряду с этим укреплялась и третья тенденция: привязка личности к

---

<sup>1</sup> Кувакин В. А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека. (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). М.; СПб., 1998. С. 11. «Коротко говоря, – добавляет он, – обретение гуманизмом своего теоретического статуса состояло в уяснении не только фактической человечности и бесчеловечности человека, но и отношения человека к ним. Это была уже не простая фиксация и “бессознательное”, естественное узнавание человеком своей гуманности, но целеустремлённое усилие по осмыслению, познанию человечности, опыт систематического объяснения, поиска её глубинных оснований, границ и безграничностей. Так возникал гуманизм как целостное мировоззрение – определённое понимание человека, соединённое со стремлением жить в соответствии с этим пониманием. Гуманизм как бы возвращался на свой изначально практический уровень, на уровень образа жизни, но с человечностью как качеством кое-что уже произошло: она обрела самосознание, в котором она находила и осмысляла саму себя. Гуманизм выделился в культуре, появились люди, которые называли себя гуманистами» Там же. С. 13)

социуму и её истолкование не просто как общественного существа, а как совокупности общественных отношений.

Первая тенденция исторически и сегодня связана с секулярным гуманизмом, вторая – с эволюционным или натуралистическим гуманизмом, третья – с социетарным гуманизмом, под понятие которого подпадают термины “социалистический гуманизм”, “гуманный социализм” и частично “секулярный (в данном контексте демократический или плюралистический) гуманизм”»<sup>1</sup>.

Гуманизм, согласно В. А. Кувакину, принципиально отличается от религии. Тот набор ценностей, который присущ гуманизму, отличается от религиозных ценностей. Это ценности, возвышающие человека, ценности свободы и творчества, не регламентированного извне, это ценности постоянного трансцендирования. Религия же воспитывает в человеке чувство изначальной ущербности, униженности и второсортности человека по сравнению с Богом. Религия является ограничением человеческой свободы и творчества, а так называемое общение с Богом есть по самому своему существу отношение, в котором Бог смотрит на человека «сверху вниз», а отнюдь не как равный на равного.

Кувакин даёт следующее определение гуманизма: «Гуманизм – это мировоззрение, в центре которого идея человека как высшей ценности и приоритетной по отношению к себе реальности в ряду всех других материальных и духовных ценностей. Иначе говоря, для гуманиста *личность – исходная реальность, абсолютная по отношению к себе и относительная в ряду всех остальных*»<sup>2</sup>. Данное определение вызывает подозрение в том, что его автор придерживается антропоцентристской позиции, которая, как показано выше, подвергается критике и отвергается представителями религиозного гуманизма. И действительно В. А. Кувакин не только не желает оградить гуманизм от антропоцентризма, но, напротив, усматривает в их тождестве достоинство гуманизма. Он пишет: «Гуманизм – это прежде всего особого рода аксиологический (ценностный), реалистический (онтологический) и психологический *антропоцентризм*. Для конституирования и самоподдержания гуманистического сознания необходима обращённость человека к самому себе, своему психическому миру; центр познания и оценки, их начало, отправной пункт переносятся в человека,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 39.

<sup>2</sup> Кувакин В. Основные характеристики гуманистического мировоззрения // Современный гуманизм. Документы и исследования // Специальный выпуск ежеквартальника «Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов». М., 2000. С. 104.

в глубинную психическую сферу. Как таковой он единственный, и в этом смысле он один-единственный, неповторимый. Уникальность человека, любого человека порождает особое чувство бережливости, подобное тому, какое вызывает к себе единственный в мире экспонат в музее или коллекция гениальных художественных ценностей. Однако в отличие от экспоната, с одной стороны пассивного, с другой – имеющего своих всегда внешних по отношению к нему хранителей и ценителей, человек – это живое, динамичное и активное существо, не имеющее могущественных “ангелов-хранителей”»<sup>1</sup>. В заключении своей монографии В. А. Кувакин уточняет, «какой гуманизм де-факто присутствует в этой книге, о каком гуманизме хлопочет автор. ...В книге, – пишет он, – шла речь о светском, мирском, секулярном, то есть нерелигиозном гуманизме»<sup>2</sup>.

Забегая вперёд, отметим, что гуманизм действительно должен быть секулярным, и, стало быть, в позиции В. А. Кувакина присутствует здравый элемент. Однакостораживает трактовка этим автором человека. Он утверждает: **«Человек – творческое творение природы, существо, способное совершенствовать себя на базе данных ему природой и своих собственных, создаваемых им самим возможностей»**<sup>3</sup>. И ещё: **«Человек – это единство физико-химических, физиологических, биологических, психических и мировоззренческих процессов, находящихся в тесной связи с общественными и природными процессами»**<sup>4</sup>. Это – вне всякого сомнения – *редукционистская, натуралистическая* трактовка человека. Тем самым иначе, как натуралистически, нельзя прочесть и следующие слова: «Гуманизм является следствием естественно присущей человеку гуманности, человечности. Он предполагается тем обыкновенным фактом, что у каждого из нас есть собственное Я, что есть человек как человек, имеющий “за душой” что-то положительное.

Это не значит, что люди “обречены” на гуманизм. Человеку присущи и отрицательные черты. У него есть и нейтральные качества...»<sup>5</sup> Кувакин

<sup>1</sup> Кувакин В. А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека. (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). С. 140 (курсив мой. – А. Х.).

<sup>2</sup> Там же. С. 353.

<sup>3</sup> Кувакин В. А. Гуманизм – знак достоинства личности и основа мировой цивилизации // Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А. Основы современного гуманизма. Учебное пособие для вузов. М., 2002. С. 83.

<sup>4</sup> Там же. С. 84.

<sup>5</sup> Кувакин В. Основные характеристики гуманистического мировоззрения. С. 101. Ср.: Кувакин В. А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека. (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). С. 168.

выделяет следующие характеристики антигуманности: «Первые пять качеств – ненависть, враждебность, злопамятство, мстительность и агрессивность – являются, возможно, самыми главными врагами человека. Их объединяет то, что все они замешаны на зле и потому обобщающим понятием для них могло бы стать слово “злобность”»<sup>1</sup>. К сказанному он добавляет: «Насилие – возможно, одно из самых заметных, массовидных, основных и глубоких по своим результатам проявлений антигуманности, злого начала в человеке»<sup>2</sup>. Он также заявляет: «Для гуманизма как интеллектуального и социального явления важен и дорог не гуманизм сам по себе, а гуманист, объективная человечность человека»<sup>3</sup>.

В завершение анализа данной позиции отметим, что настораживают следующие мысли её автора: «Гуманистическое мировоззрение – это общее, присущее или могущее быть присущим мировоззрение *одиноких*, мужественных, трезвых и решительных, свободных, полных самоуважения и доброжелательности людей, *не исключаящих общения*, но, напротив, готовых идти или идущих нам навстречу с дарами своей человечности и пониманием как своей ценности, так и своего одиночества»<sup>4</sup>.

В. А. Кувакин слишком вольно обращается с понятием «*одиночество*», так как не разъясняет его смысла. Между тем существует солидная литература, посвящённая проблеме одиночества. Её решают с разных философских позиций, одни из которых ближе к истине, другие дальше<sup>5</sup>. И ближе всех будет тот, кто трактует одиночество не на феноменальном, но на сущностном уровне. А тут прав М. М. Бахтин, писавший: «Само бытие человека (и внешнее и внутреннее) есть *глубочайшее*

---

<sup>1</sup> Там же. С. 171.

<sup>2</sup> Там же. С. 172.

<sup>3</sup> Там же. С. 107. «Прелесть гуманизма состоит не в том, что он есть некое предписание, но в том, что он предлагает образцы, достойные подражания» (Там же. С. 169).

<sup>4</sup> Там же. С. 141 (курсив мой. – А. Х.). Его аргумент таков: «Без переживания единственности и сопутствующего ему ощущения опыта и мудрости одиночества человечность человека лишена чего-то стержневого в себе, своей глубинности, серьёзности и даже стойкости. Ей недостаёт закалки одиночеством, которое, согласно поговорке, строит характер» (Там же). И ещё: «Специфическая – во имя опознания и укрепления человечности – интравертность человека, его обращённость вовнутрь (что немыслимо без одиночества) является приоритетной и становится первичной хотя бы потому, что она позволяет мыслить и делать всё остальное именно человеку, а не существу, которое даже не может дать себе отчёта в том, как это или что это, делающее какое-то мыслительное или объективное, предметное действие» (Там же. С. 142).

<sup>5</sup> См., напр., своеобразную хрестоматию: *Лабиринты одиночества*. М., 1989.

общение. Быть – значит общаться. [...] Быть – значит быть для другого и через него – для себя»<sup>1</sup>. Человек и обособиться от других, «уйти в одиночество» и находиться в этом состоянии может только как человек. Это значит, что отсутствие эмпирически-реальных связей с другими не означает отсутствие идеальных (ideelle) связей. Стало быть, позиция В. А. Кувакина весьма уязвима.

Следует добавить, что Кувакин во многом опирается на концепцию гуманизма Президента Международной Академии Гуманизма, почётного профессора Университета штата Нью-Йорк в Буффало П. Куртца. В статье «Гуманизм и атеизм: о сходствах и различиях» П. Куртц отмечает, что между атеизмом и гуманизмом существует как общее, так и отличие. Он отмечает также общие предпосылки того и другого. Это, во-первых, отрицание учения теологии о существовании сверхъестественной причины всего сущего; во-вторых, отрицание существования души как после смерти, так и до рождения; в-третьих, оценка идеи спасения и кармического перерождения в лучей жизни; в-четвёртых, признание бездоказательным выведение из теологических систем абсолютных этических норм. Эти предпосылки, отмечает Куртц, составляют мировоззренческий каркас как атеизма, так и гуманизма. По поводу понятия Бога, П. Куртц пишет: «Какой бы смысл ни вкладывался верующими в понятие Бога, суть доказательств его существования складывается из устремлений самого верующего. Нам не следует доказывать его “несуществование”. Требование такого доказательства страдает пороком *ignoratio elenchi* (подмена тезиса как вид логической ошибки. – А. Х.). Нам просто следует исследовать аргументы в пользу тезиса о его существовании с точки зрения их обоснованности, а не пытаться доказывать обратный тезис»<sup>2</sup>.

Далее Куртц ссылается на К. Маркса, различавшего атеизм и гуманизм, и пишет: «Гуманизм... не просто отрицает супранатурализм, но стремится к тому, чтобы поставить во главу угла потребности и интересы человека, достижение человеческого счастья, и его главной заботой является улучшение жизни “здесь и теперь”»<sup>3</sup>. Он продолжает:

<sup>1</sup> Бахтин М. М. 1961 год. Заметки //Он же. Собрание сочинений. В 7-и т. Т. 5. М., 1996. С. 344. «Общество, – как бы продолжал не читавший этих Заметок Н. К. Рёрх, – есть общение. А всякое разумное общение есть сотрудничество» (Рёрх Н. К. Привет нашим обществам культуры //Он же. Избранное. М., 1979. С. 268).

<sup>2</sup> Куртц П. Гуманизм и атеизм: о сходствах и различиях //Вопросы философии. 1990. № 10. С. 170. Даная русская транслитерация фамилии Kurtz является столь же редуцированной, как и транслитерация фамилии Nietzsche: Ницше вместо Нитцше.

<sup>3</sup> Там же.

«Но, спросим мы, что такое гуманизм? Какова его специфическая позитивная миссия и программа деятельности? Гуманизм по самой сути связан с культурным преобразованием общества путём развития образования и демократии. Я ввожу термин “евпраксофия” для обозначения главной цели гуманизма. Этот термин произведён от греческих корней: *eu* – благо, *praxis* – поведение и *Sophia* – философская и научная мудрость. Буквально это означает, что гуманизм даёт этическую жизненную установку личности и обществу, является стержнем глобального мировоззрения. В этом смысле он отличается от ортодоксальной теистической религии, так как основывается на разуме и науке, а не на откровении или вере»<sup>1</sup>.

П. Куртц выдвигает следующие ключевые этические принципы гуманизма. «Во-первых, этика автономна: это значит, что этические суждения не могут быть выведены из теологических, онтологических или идеологических допущений. [...] Во-вторых, гуманисты предполагают, что все люди *моральны*, по крайней мере потенциально. [...] В-третьих, имеются два главных критерия этики гуманизма: а) последовательная её проверка на основе достигаемых целей или благ (утилитаризм); б) внутренний характер первичных и наиболее общих этических принципов (деонтология). [...] В-четвёртых, гуманисты исходят из единства между целями и средствами: средства не должны приноситься на алтарь идеальных целей. [...] В-пятых, согласно этике гуманизма, этические принципы не должны рассматриваться как нечто вторичное. [...] В-шестых, то, как мы должны поступать, зависит от конкретной ситуации. Мы часто находимся в ситуациях, в которых сталкиваются между собой добро и зло, право и несправедливость, и не всегда результаты их противоборства могут нас удовлетворить. Поэтому наиболее эффективным методом решения вопросов о том, что нам нужно делать в подобных ситуациях, является метод критического анализа. [...] В-седьмых, этика гуманизма всё же имеет некоторый оттенок универсализма, поскольку её принципы и ценности применимы ко всем людям на нашей Земле и ко всем социальным системам»<sup>2</sup>.

П. Куртц задаёт следующий вопрос: «Есть ли у гуманизма социальная этика и своя социальная философия? – И отвечает: – Да, есть, и центральное место в них занимает идея свободы. Что это означает? Как минимум то, что свобода индивида является важнейшей и береж-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 171.

<sup>2</sup> Там же. С. 171 – 172.

но хранимой ценностью»<sup>1</sup>. Он перечисляет те свободы, которые, с его точки зрения, являются наиболее значимыми. На первое место он ставит свободу исследования. Далее перечисляет моральную свободу (или свободу самоопределения), политическую свободу, свободу экономической деятельности. В вопросе религии и атеизма, считает он, государство должно занимать нейтральную позицию: не поддерживать ни ту ни другого, но и не подвергать остракизму что-либо одно. Но в проблеме религии, отмечает он, необходимы дальнейшие объективные исследования, которые позволят сделать выводы о причинах живучести религиозных верований и об их связи с культурой.

Не вступая в развёрнутую дискуссию с данным автором, коснёмся лишь вопроса свободы исследований. П. Куртц пишет: «Важнейшая свобода – это свобода исследования. Гуманисты выступают против любой тирании, посягающей на свободу духа и свободу мысли. Исторически сложилось так, что гуманисты выступали против цензуры священнослужителей. Героическим символом этого протеста является Галилей, которого Ватикан держал под домашним арестом за то, что он осмелился выдвинуть научные теории, не согласующиеся с учением церкви. По тем же соображениям гуманисты против любой цензуры, какими бы интересами – государственными или экономическими – она ни оправдывалась. Защита свободы исследования относится ко всем областям человеческой мысли, включая науку, политику, философию, мораль. Очевидно, что свобода исследования означает свободу религиозных убеждений, равно как и свободу не иметь таковых. Было время, когда атеистов и вольнодумцев сжигали на кострах как еретиков. В наше время необходимо защищать ересь, инакомыслие, нонконформизм, где бы и в какой форме они ни встречались. Никто не имеет монополии на истину или добродетель. Только через свободный обмен идеями и взаимную критику мы можем надеяться ближе подойти к истине»<sup>2</sup>.

На первый взгляд, данная идея вполне приемлема. Однако, во-первых, вопрос о свободе исследования нельзя ставить и решать в абстрактной форме, абстрагируясь от конкретно-исторической действительности. Во-вторых, свобода – как внешняя, так и внутренняя – предполагает *ответственность* (которая также бывает внешней и внутренней), о чём данный автор ничего не говорит. Бегло коснёмся данной проблемы.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 172.

<sup>2</sup> Там же. С. 172 – 173.



Наука есть сфера общества и культуры, а потому, выполняя вполне определённые предписанные ей функции, не может не подчиняться основным нормам этического, юридического или (и) политического порядка, а потому и не нести некоторую ответственность перед обществом (опять же этического, юридического или/и политического характера). Современную науку называют двуликим Янусом: с ней связывают прогресс во всех сферах культуры, но с ней же связывают и реальную угрозу уничтожения всего живого на планете Земля и даже – самой Земли. Всё громче провозглашаются требования ответственности науки и ограничения свободы проводимых в ней исследований и разработок. Но наука – не самостоятельное лицо. Научно-познавательную деятельность осуществляют конкретные люди – учёные или просто научные работники. Стало быть, проблема свободы и ответственности относится в первую очередь к ним, людям науки.

До сих пор существуют убеждения, унаследованные от эпохи Ренессанса и особенно от эпохи Просвещения, в том, что научное исследование *не должно* подвергаться никаким ограничениям. Данные убеждения имеют своим основанием явное или неявное допущение, что всякое научное исследование и любой его результат (которым является *знание*) сами по себе суть *благо* и потому не могут и не должны вызывать никаких сомнений этического и иного порядка. Так, в 1842 г. К. Маркс в своей статье по поводу передовицы в № 179 ежедневной газеты «*Kölnische Zeitung*» писал: «Кто должен определять границы научного исследования, как не само научное исследование? По мысли данной передовой статьи, границы науки должны быть ей предписаны. Передовица, таким образом, признаёт существование “*официального разума*”, который не учится у науки, а поучает её и, как некое учёное провидение, устанавливает, каких размеров должен быть каждый волосок в бороде учёного мужа, чтобы он стал воплощением мировой мудрости»<sup>1</sup>. И на то время он был, бесспорно, прав. Наука того времени ещё не вышла на те рубежи, когда перед нею открылись глубины микромира, механизмы наследственности, торсионные поля и многое другое. В XX веке ситуация радикально изменилась. Наука многократно продемонстрировала свои *деструктивно-антигуманистические* возможности. Наука, особенно в лице естествознания, внедрилась в такие уровни организации живой и неживой природы, что каждый шаг на пути их познания таит в себе непредсказуемые последствия. И чем больше развивается наука, тем теснее её связь со всеми

---

<sup>1</sup> Маркс К. Передовица № 179 «*Kölnische Zeitung*» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 97 – 98.

сферами и уровнями общественного целого, тем более существенными являются последствия внедрения её достижений в практику. И эти последствия бывают как глубоко положительными, так и глубоко отрицательными. Разумеется, ответственность вменяется науке и учёным за *отрицательные* последствия. Сегодня учёный должен и обязан свою свободу исследований сверять с собственной совестью, чтобы потом она не мучила его до конца его дней. А для этого *настроенность на ответственность* должна не только сопровождать осуществляемый им творческий исследовательский процесс, но и *предшествовать ему* в качестве *презюмции*, быть *упреждающей* ответственностью. Таков общий императив. Обратимся теперь к особенностям.

«Проблему ответственности учёного, – пишет П. Ходжсон, – можно разделить на две части: во-первых, это его ответственность по отношению к самим занятиям наукой и, во-вторых, его ответственность как учёного по отношению ко всему обществу»<sup>1</sup>. Другими словами, существует два рода ответственности учёных, а через их деятельность – и науки в целом: 1) *внутри-научная*, профессиональная ответственность и 2) ответственность *вне-научная*, т.е. социумно-этическая. Но эти два рода ответственности научного творчества определяются тем, что имеет место два рода свободы – *внутри-научная* и *вне-научная*. Однако сами внутри-научная свобода и ответственность в свою очередь существуют в двух модусах: *внутренняя свобода* и *внутренняя ответственность* учёного как *исследователя* и *внешняя* по отношению к нему и его творчески-исследовательской деятельности свобода, предоставляемая и регламентируемая некоторыми внутри-научными структурами, и его ответственность перед этими структурами.

Свобода и ответственность учёного существуют в трёх модусах: 1) по отношению к своей деятельности, 2) по отношению к коллегам, 3) по отношению к социальным последствиям своей деятельности, *то есть* по отношению к человечеству – настоящему и будущему. Остановимся лишь на третьем. Именно в данном плане наиболее дискуссионной является проблема свободы и ответственности, то есть ответственность учёного за проводимые им исследования и в ещё большей степени – за *результаты* этих исследований. Опыт XX столетия наглядно продемонстрировал, что может существовать *нежелательное* (по различным соображениям) и *опасное* знание, вырабатываемое наукой и весьма проблематичные в данном плане, то есть вызывающие опасения и тревогу, направления иссле-

---

<sup>1</sup> Ходжсон П. Ответственность учёного // Ответственность науки и религии в современном мире. М., 2007. С. 57.

дований (таковы, например, исследования в области рекомбинантных ДНК, в области модификации зародышевой линии, в области генетического модифицирования источников питания, в области клонирования и т.д.). Но и исследования в таких областях, которые до поры до времени не вызывают никаких опасений (как, к примеру, ныне модные исследования в области нанотехнологий), в будущем – ближайшем или отдалённом – могут оказаться нежелательными или даже опасными.

Бытует мнение, что фундаментальная наука не может и не должна нести ответственность за свои открытия, так как их последствия часто непредсказуемы, а спектр возможных приложений может оказаться чрезвычайно широким. Следовательно, и свобода в области фундаментальных исследований не должна ограничиваться, а учёные, их осуществляющие, не должны нести никакой ответственности ни перед кем, кроме как перед самой наукой и перед собой как профессионалом. Но, как отметил известный физик М. Борн, «какой бы отдалённой от технических приложений ни выглядела работа исследователя, она представляет собой звено в цепи действий и решений, определяющих судьбу всего рода человеческого»<sup>1</sup>. Это, конечно, так, но верно и то, что последствия многих фундаментальных открытий не всегда предсказуемы. Это зависит ещё и от специфики той научной дисциплины, в которой они сделаны. Скажем, открытие в области астрономии или космологии, если даже оно как-то и будет когда-либо внедрено на практике, вряд ли будет иметь негативные последствия (по крайней мере, в обозримом будущем). А вот возможные последствия открытия в области ядерных исследований или в генетике (скажем, исследования по модификации зародышевой линии), учитывая накопленный опыт, можно предвидеть хотя бы в общих чертах.

Поэтому прав и И. Барбур, заявляя: «Возможные применения науки нельзя предсказать заранее, но порой мы можем составить определённое представление о них; кроме того, в наши дни границы между чистой и прикладной наукой нередко размываются»<sup>2</sup>. Проблема свободы и ответственности учёного в области прикладных исследований и разработки технологий ещё более сложна, чем в фундаментальных исследованиях. Риски тут могут быть как реальными, так и потенциальными. Ведь здесь могут появляться результаты и возможности их применения, которые никак не входили в намерения исследователя.

---

<sup>1</sup> Борн М. Моя жизнь и взгляды. М., 1973. С. 38.

<sup>2</sup> Барбур И. Этика в век технологии. М., 2001. С. 328.

Именно в этой области многие результаты и последствия их применения могут быть непредсказуемыми, неожиданными и вредоносными.

Многие отмечают, что опасность исходит *не от* самих по себе исследований и даже *не от* их результатов (ведь *всякое* достоверное знание расширяет кругозор человечества, поднимает его выше над миром повседневности), *а от* применения этих результатов уже *за пределами* науки, то есть когда учёный уже не может контролировать ситуацию. К тому же, как отмечено выше, во время проведения исследования далеко не всегда можно предвидеть как позитивные, так и негативные последствия его результатов. Кроме того, опасность может возникать из соединения одного результата с другим (даже из другой области науки). Поэтому вряд ли можно всерьёз допускать, что злоупотребления результатами научных исследований можно предотвратить посредством ограничения или блокирования самих научных исследований. Тем боле что немало существует таких открытий, которые, так сказать, амбивалентны: они могут вести и к добру, и ко злу. Как отметил Ф. Капра, исследующий связь современных открытий в физике с древним мистицизмом Востока, «открытия современной физики поставили учёных перед выбором: один путь ведёт к Будде, другой – к Бомбе; и каждому учёному надлежит самому сделать этот выбор»<sup>1</sup>. Многие, к сожалению, выбирают второй путь. Но науке известны (правда, очень редкие) случаи отказа учёных от исследований ввиду того, что их применение недобрыми силами может привести к бедствиям. Так, в 70-е годы прошлого, XX, века группа молекулярных биологов и генетиков во главе с П. Бергом (США) призвала к установлению добровольного моратория на исследования в области биомедицины и генетики.

В завершение можно отметить, что сама по себе социальная и культурная ответственность науки и учёных является хотя и необходимым, но отнюдь не достаточным условием для того, чтобы полностью искоренить злоупотребления достижениями науки. Ответственность науки перед культурой и обществом не должна быть односторонней: *«культура ответственна перед наукой в той же мере, в какой наука ответственна перед культурой*. По сути, речь идёт об одной и той же ответственности – об осознании реальности кризиса и стремлении к его преодолению»<sup>2</sup>. Таким образом, нельзя, подобно П. Куртцу, ставить во-

<sup>1</sup> Капра Ф. Дао физики. Общие корни современной физики и восточного мистицизма. М., 2008. С. 13.

<sup>2</sup> Порус В. Ответственность двуликого Януса (наука в ситуации культурного кризиса) // Ответственность религии и науки в современном мире. М., 2007. С. 47.

прос о свободе исследования абстрактно, а тем более, абстрагируясь от вопроса об ответственности.

Перейдём к другому автору, обсуждающему проблему гуманизма. Это – А. Г. Круглов, противопоставляющий гуманизм – *идеологии*. Он пишет: «Идеология в её первоизданном виде – религия: заповеди (долг) определяет главный персонаж картины мира, Бог (власть). Но и атеизм, ставший идеологией – социальной догмой – без Бога религиозен, идеология – вероучение, вероисповедание. [...] Гуманизм есть по-русски человечность, то есть, между прочим, готовность строить совместную жизнь на минимуме самых простых, непосредственно ощущаемых каждым, универсальных ценностей (очевидном взаимном праве каждого на жизнь, достоинство, собственность) – предоставив взгляды на всё иное свободе совести. А значит, гуманизм – не ещё одна идеология, а почва, на которую мы становимся, когда хотим навсегда забыть о священной тирании любых идеологий. Гуманизм – вольнодумие, альтернатива идеологии»<sup>1</sup>.

Надо отметить, что данный автор не вполне отдаёт себе отчёт в том, что такое идеология. Идеология есть такая когнитивная, этическая или эстетическая (есть и другие, но это – главные) система взглядов, сознательно или же неосознанно *отредактированных конечным* (групповым, этно-национальным, классовым, конфессиональным и т.п.) *интересом*. Это, конечно, – превратное сознание (как его в 1845 – 1846 гг. характеризовал К. Маркс). В этом смысле конфессионально оформленное религиозное сознание (а не религия в целом!) является разновидностью идеологии. Но идеология как таковая *не тождественна* этому сознанию. А. Г. Круглов допускает *редукционизм*, проводя знак равенства между религией (опять же редуцируемой им к религиозному сознанию) и идеологией. И именно исходя из данного редуционизма, он разводит и противопоставляет религию (для него – идеологию) и гуманизм. Именно на этом базируется следующее его рассуждение: «Секулярный гуманизм, я полагаю, – это и есть гуманизм вообще.

Ибо секулярный тут значит не анти-, а не-религиозный, то есть, по сути, *неидеологический*»<sup>2</sup>. «Итак, – конкретизирует он своё положение, – секулярный гуманизм – это гуманизм вообще, гуманизм *неидеологический*, вольнодумный, каким он только и может быть; а “атеисти-

---

<sup>1</sup> Круглов А. Что такое гуманизм? // Современный гуманизм. Документы и исследования // Специальный выпуск ежеквартальника «Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов». М., 2000. С. 109, 109 – 110.

<sup>2</sup> Там же. С. 112.

ческим” он будет хоть и “религиозным” – неважно, лишь был бы он действительно, в первую очередь, гуманизмом»<sup>1</sup>.

Отвечая на вопрос, относится ли гуманизм только к человеку, он пишет: гуманизм учитывает «всё живое; к животным, да и растениям, добрый человек относится *гуманно, человечно*, и такое словоупотребление совершенно правильно. Ведь дело не в каком-то культе человека – о том мы здесь и толкуем, что гуманизм не религиозен, не идеологичен, – а в том дело, что способный вообразить чужую боль человек тем самым сознаёт, что всё живое на планете живёт по праву. Неизбежное в природе насилие не естество живого, а его драма, в которой оно не виновато, и которую человек, как существо среди живого наиболее разумное, обязан смягчать по мере сил. Право на гуманность имеет всё живое, а у человека она составляет ещё и обязанность, и потому – “гуманизм”»<sup>2</sup>. В этом пункте с данным автором следует согласиться, но аргументация будет представлена ниже. А пока обратимся к ещё одному автору.

И. М. Борзенко предлагает модель *ноосферного гуманизма*. Он пишет, что «слова – *достойная в духовном и материальном отношении жизнь* – ключевые в контексте нашего разговора. И устремлённость к ней есть мощный вектор, обращённый к будущему»<sup>3</sup>. В современных условиях, отмечает он, «*сознание мирового человечества должно совершить акт самосознания, пройти через процедуру собирания разума, воли, чувства ответственности, чтобы совершить правильный выбор и иметь достаточно решимости реализовать своё глобальное решение*»<sup>4</sup>. И он заявляет: «**Мировоззрение ноосферного гуманизма – возможная интеллектуальная и духовная основа такого планетарного решения человечества**»<sup>5</sup>. Человека при этом, согласно ему, следует понимать как существо био-социо-космическое.

И. М. Борзенко считает ноосферный гуманизм неким целостным учением, обладающим собственной структурой. Он пишет: «В соответствии со структурой ноосферного гуманизма, его основные положения делятся на две части.

<sup>1</sup> Там же. С. 112 – 113.

<sup>2</sup> Там же. С. 120.

<sup>3</sup> Борзенко И. М. Гуманизм и будущее // Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А. Основы современного гуманизма. Учебное пособие для вузов. М., 2002. С. 308.

<sup>4</sup> Там же. С. 319.

<sup>5</sup> Там же. «Идеи ноосферного гуманизма, способные направить историческое движение к общепланетарному согласию и дальнейшему взаимодействию всего человечества, дают надежду на благополучный выход из современного кризиса» (Там же. С. 323).

Первая часть – это универсальная наука о единстве человека, жизни и Вселенной и всеобщих законах их системно-организационного строения, функционирования и развития.

Вторая часть – это философская вера в решающую роль человеческого разума в космоэволюционном процессе, т.е.

– в деле достижения ближайшей цели мирового развития (общепланетарного согласия, перехода биосферы в состояние ноосферы);

– в определении конечной цели дальнейшего развития мира (жизнеспособность всех и каждого, эквивалентная высшей организованности мира);

– в деле достижения этой конечной цели путём глубинного преобразования – очищения и гармонизации – среды обитания и сознательной регуляции внутренней и окружающей человека природы.

Из сказанного, – добавляет он, – ясно, что общая направленность учения имеет явно выраженный проективный характер. Ближайшая общечеловеческая цель развития, которое, по сути дела, осуществляется на наших глазах, – это осознание и начало реализации всем мировым сообществом (во всяком случае, его решающей частью, включающей США, Европу, Россию Индию и Китай) *планетарно-космического, ноосферного этапа всемирной истории*<sup>1</sup>.

Термин «ноосфера» сегодня стал довольно модным. Ему придаётся *однозначно позитивный* смысл. Но оправдано ли это? По этому поводу нам уже приходилось высказываться<sup>2</sup>, но придётся повторить. Термин «ноосфера» образован из двух слов древнегреческого языка: *νοῦς* или *νοῦς* (мысль, ум, разум) и *σφαῖρα* (мяч, шар, сфера); то есть буквально: *сфера разума*. Э. Леруа, введший понятие ноосферы, считал, что последняя эволюционно следует за биосферой (т.е. так, как и В. И. Вернадский). П. Тейяр де Шарден под ноосферой понимал некую ментальную оболочку («мыслящий пласт») вокруг Земли, находящуюся *над* биосферой. В. И. Вернадский в этом отношении ближе к Леруа, но его понимание отредактировано, во-первых, его геологическим редуционизмом<sup>3</sup>, во-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 322 – 323.

<sup>2</sup> См.: *Хамидов А. А.* Человек перед лицом угрозы экологического апокалипсиса: поиск альтернатив. (Вместо заключения) // *Отчуждение и проблемы экологии* (на материалах Казахстана). Алматы, 2002. С. 171 – 173.

<sup>3</sup> «Ноосфера, – утверждает он, – есть новое геологическое явление на нашей планете» (*Вернадский В. И.* Несколько слов о ноосфере // *Он же.* Научная мысль как планетное явление. М., 1991. Приложение. С. 241. То же см.: *Он же.* Биосфера и ноосфера. М., 1989. С. 149).

вторых, *абсолютизацией* роли науки в составе культуры. К этому следует добавить, что этот учёный и мыслитель *не учитывал* (концептуально не учитывал) *экологически негативных* – притом не только для человека, но и для всей биосферы – последствий превращения человека в мощную геологическую силу и роли в этих последствиях науки. Он так говорит о науке: «Это сила, превращающая биосферу в ноосферу»<sup>1</sup>.

Но если учитывать те глобальные последствия, которые к XX-му столетию, то есть уже ко времени написания цитируемых слов, накопило односторонне-распорядительское отношение человека к природе, то вряд ли оправдано говорить о переходе биосферы Земли в *Сферу Разума*, Ноо-Сферу. Скорее, это переход в *Сферу Неразумия*, или тотального *Без-Умия*. А уж о десятилетиях, прошедших со времени Вернадского и говорить не приходится! По-гречески «безумие», или «помешательство», называется словом *παράνοια*. Стало быть, человечество в результате многотысячелетней борьбы с природой создало на планете *не ноо-сферу, но параноие-сферу*. А это значит, что концепция ноосферы В. И. Вернадского играет в современном интеллектуально-духовном климате в лучшем случае *отвлекающую роль*: она *маскирует*, камуфлирует своей радужностью действительную мрачную экологическую – и не только, конечно, экологическую – ситуацию на планете. В худшем же случае – *оправдывает* экологически (и не только экологически) деструктивное мироотношение земного человечества. «В будущем, – писал Вернадский, – нам рисуются как возможные сказочные мечтания: человек стремится выйти за пределы своей планеты в космическое пространство. И, вероятно, выйдет»<sup>2</sup>. И вышел... А что изменилось к лучшему? Увы: всё, как выражаются одесситы, с точностью до наоборот.

Концепция ноосферы будет иметь право на *позитивный* мировоззренческий статус *только тогда, когда* (если, правда, такое окажется возможным) человек кардинально трансформирует свой принципиальный способ бытия в Мире и свои стратегию и тактику мироотношения, а равно – своё социальное бытие. Он должен *заслужить*, чтобы создаваемая им над-природная сфера именовалась Ноосферой. А для этого он должен *отказаться* от антропоцентристских амбиций и притязаний относительно Природы и Универсума в целом. Он должен отречься и от локальных центризмов (расовых, этнических, национальных, конфессиональных и т.д. и т.п.) внутри человечества.

<sup>1</sup> Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера. С. 179.

<sup>2</sup> Вернадский В. И. Несколько слов о ноосфере. С. 242.



Стало быть, предпринимаемые И. М. Борзенко старания по созданию «ноосферного гуманизма» не могут быть покамест оправданными и потому являются тщетными.

А. А. Горелов, известный специалист по философским проблемам экологии, в одних работах предлагает вариант «экологического гуманизма», в других – вариант «глобального гуманизма». В истории гуманизма, согласно ему, возникшего как концепция в «осевое время», он выделяет три этапа: 1) древний гуманизм, 2) новоевропейский и 3) современный, или глобальный. В древнем гуманизме он выделяет три его формы: 1) «нравственно-ритуальный гуманизм» Конфуция, 2) «гуманизм предотвращения насилия посредством диалога» Сократа и 3) древнеиндийский «гуманизм ахимсы». Согласно А. А. Горелову, данный гуманизм имел «не только общечеловеческий, но и, говоря современным языком, экологический характер...»<sup>1</sup> Второй этап в развитии гуманизма Горелов характеризует так: «Новоевропейский гуманизм XVI века – это радость расцвета творческой индивидуальности, которая с самого начала была омрачена стремлением к покорению всего окружающего. Это подтачивало творчески-индивидуалистический западный гуманизм и вело к постепенной утрате доверия к нему»<sup>2</sup>.

Однако в XX столетии, отмечает автор, складывается принципиально иная ситуация. Усилилась критика техногенной потребительской цивилизации, резко, по сравнению с прошлыми веками, обострилась экологическая ситуация, охватившая всю планету, почти необратимый характер приобрела глобализация. В этих условиях появилась необходимость пересмотра многих философских понятий, в том числе и понятия гуманизма. «Возникли, – отмечает Горелов, – представления о новом гуманизме, интегральном гуманизме, универсальном гуманизме, экологическом гуманизме, трансгуманизме. На наш взгляд, все эти предложения идут в одном направлении, которое может быть названо *глобальным гуманизмом* как качественно новой формой гуманизма XXI века. Глобальный гуманизм не является творением какой-либо одной цивилизации. Он принадлежит всему человечеству как становящейся единой системе. По отношению к двум предшествующим этапам гуманизма, играющим роль тезиса и антитезиса, он в соответствии с гегелевской диалектикой выполняет роль синтеза. Глобальный гума-

---

<sup>1</sup> Горелов А. А. Развитие гуманизма (от древности до наших дней) //www. http://humanism.ru.

<sup>2</sup> Горелов А. А. Экологический гуманизм и его истоки //Гуманизм на рубеже тысячелетий: идея, судьба, перспектива. М., 1997. С. 128.

низм в определённой степени возвращается к первому этапу с его ненасильственностью и экологичностью (принцип ахимсы) и приматом нравственности и человечности (Конфуций и философская традиция Древней Греции), и в то же время вбирает то лучшее, что внесла западная мысль – стремление к творческой самореализации человека. Это воплощается в современных формах гуманизма...»<sup>1</sup>

«Экологический гуманизм, – пишет автор, – лежит на пересечении восточных и западных традиций. В его создании участвовали индийская, китайская, античная, еврейская, европейская, русская культуры. Запад может много дать в научно-технологическом смысле для решения экологических проблем, Индия – дух ахимсы, Россия – терпение и самопожертвование. Вот такая конвергенция плодотворна. [...] Этика экологического гуманизма – этика ахимсы, распространённая на весь мир...»<sup>2</sup>

В завершение статьи А. А. Горелов излагает основные принципы нового – то ли глобального, то ли экологического – гуманизма:

- «1. Гармония человека с природой.
2. Равноценность всего живого.
3. Ненасилие (ахимса).
4. Самоограничение вместо потребительства.
5. Становление любовно-творческой личности вместо агрессивно-потребительской.
6. Необходимость нравственного самосовершенствования.
7. Личная ответственность за мир.
8. “Золотое правило” экологии.
9. Несотрудничество с правящим классом.
10. Сохранение и умножение интегрированного разнообразия природы, человека и культуры»<sup>3</sup>.

Данный вариант гуманизма, на наш взгляд, обладает множеством достоинств, главным из которых является его не-антропоцентричность.

<sup>1</sup> Горелов А. А. Развитие гуманизма (от древности до наших дней).

<sup>2</sup> Горелов А. А. Экологический гуманизм и его истоки. С. 133. В данной работе А. А. Горелова почему-то вместо «ахимса» везде стоит «ахамса». При цитировании исправлено.

<sup>3</sup> Там же. С. 135. В его статье «Развитие гуманизма (от древности до наших дней)» имеются незначительные несовпадения с процитированным текстом. Наиболее существенные: пункт 8 сформулирован: «Золотое правило этики и экологии»; пункт 9 – «Несотрудничество с эксплуататорскими классами».

### 1.3. Анализ некоторых международных гуманистических документов

Проанализируем теперь содержание некоторых гуманистических манифестов, которые появились в XX столетии.

В 1933 г. в США был опубликован подписанный 34-мя видными интеллектуалами, учёными и общественными деятелями «Гуманистический манифест I». Основной идеей данного Манифеста была мысль о необходимости ценностной переориентации на основе здравого смысла, принципов демократии и социально ориентированной экономической политики. В Манифесте существенное место уделялось религии. Он даже начинался словами: «Пришло время широкого осознания радикальных изменений в религиозных верованиях во всём современном мире. Эпоха традиционного пересмотра традиционных подходов завершилась. Наука и экономические изменения подорвали старые верования. Религии всего мира не в состоянии приспособиться к новым условиям, созданным огромным ростом знания и опыта. В каждой сфере человеческой деятельности жизненно важная направленность развития обусловлена искренним, внутренне ей присущим гуманизмом. С целью лучшего понимания религиозного гуманизма мы, нижеподписавшиеся, хотим сделать некоторые утверждения, которые, как мы полагаем, отражают факты нашей современной жизни»<sup>1</sup>.

Подписавшие Манифест не отвергают значимость религии. Тем не менее они обеспокоены сложившимся положением дел. «Существует, – говорится в Манифесте, – огромная опасность полной, и, как мы считаем, фатальной идентификации слова *религия* с доктринами и методами, потерявшими своё значение и решить проблемы человеческой жизни в двадцатом столетии»<sup>2</sup>. Конечно, религия всегда была способом освоения и выражения высших человеческих ценностей. Но вместе с тем она содержит в себе внутреннее ограничение: «Однако религия как таковая, какие бы изменения ни претерпевала, остаётся постоянной в своём вопрошании к вечным ценностям – неотъемлемому атрибуту человеческой жизни»<sup>3</sup>. И авторы Манифеста не требуют отмены религии, но лишь призывают о необходимости «нового определения средств

---

<sup>1</sup> Гуманистический манифест I // Современный гуманизм. Материалы и исследования. М., 2000. С. 67.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

и целей религии»<sup>1</sup>. Все традиционные религии, считают они, вряд ли способны на это; посему необходимы новые религиозные поиски. «Создание такой религии – главнейшая необходимость современности. Ответственность за это лежит на нашем поколении»<sup>2</sup>. По сути дела составители и подписавшие данный Манифест ратуют за *религиозный гуманизм*, но такой, который не противоречит новейшим научным достижениям. Приведём ряд положений данного Манифеста:

«**Первое.** Религиозные гуманисты рассматривают Вселенную самостоятельно существующей и несотворённой.

**Второе.** Гуманизм полагает человека частью природы, и его возникновение есть результат длительного процесса.

**Третье.** Придерживаясь органической точки зрения на жизнь, гуманисты находят, что традиционный дуализм души и тела должен быть отвергнут. [...]

**Пятое.** Гуманизм утверждает, что природа универсума, как она представляется современной науке, не даёт какого бы то ни было сверхъестественного или космического обоснования человеческих ценностей. [...]

**Шестое.** Мы убеждены, что время деизма, теизма, модернизма, а также различных вариаций “нового мышления” ушло. [...]

**Восьмое.** Религиозный гуманизм рассматривает полную реализацию индивидуальности конечной целью человеческой жизни и стремится к её становлению и осуществлению повсеместно и безотлагательно. Именно в этом гуманизм видит своё призвание.

**Девятое.** Взамен устаревших традиций, включающих богослужение и молитву, религиозное чувство гуманиста выражается в усиленном осознании своей индивидуальности и своей сопричастности совместным усилиям, направленным на повышение общественного благосостояния.

**Десятое.** Отсюда следует, что не остаётся места каким бы то ни было специфически религиозным эмоциям и традициям, подобным тем, что до настоящего времени увязываются с верой в сверхъестественное. [...]

**Четырнадцатое.** Гуманисты твёрдо убеждены в том, что существующее утилитарное, ориентированное на прибыль общество показало свою несостоятельность, и что необходимы радикальные изменения в

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 68.

его установках. В целях справедливого управления и мотивации распределения жизненных средств должен быть создан социально ориентированный коллективный экономический порядок.

*Пятнадцатое и последнее.* Мы заявляем, что гуманизм а) утверждает жизнь, а не отрицает её; б) ищет реальных возможностей для жизни, но не бежит от неё; в) стремится создать условия удовлетворительной жизни для всех, а не для избранных. Этими несомненными моральными принципами и намерениями будет руководствоваться гуманизм в будущем, в соответствии с ними он будет выбирать свои методы и направлять свои усилия.

Таковы исходные положения религиозного гуманизма. И хотя мы полагаем, что религиозные принципы наших отцов не отвечают более современным требованиям, потребность в лучшей жизни всё же остаётся главной задачей человечества. Наконец-то человек начинает осознавать, что лишь он один ответственен за воплощение в мире своей мечты, что силы для её достижения заключены в нём самом. Этой задаче он должен посвятить свой разум и свою волю»<sup>1</sup>.

Из приведённых фрагментов Манифеста видно, что, во-первых, его составители не отрицают социокультурную значимость религии, однако настаивают на необходимости её реформирования *на основе* новейших научных достижений. Другими словами, они фактически требуют *заменить религию наукой*. Во-вторых, они утверждают, что капиталистически организованная экономика (а отсюда следует, что и вообще капиталистически организованный социум) бесперспективна и враждебна человеку. Наконец, в-третьих, составители Манифеста подчёркивают свою веру в силы и возможности каждого индивидуума в создании своего счастья. Разумеется, идея новой «научной» религии не могла удовлетворить ни одну конфессию, ни одну деноминацию.

Через 40 лет, в 1973 г. был составлен и подписан (сначала 114-тью человеками) «Гуманистический манифест II»<sup>2</sup>. Здесь уже обозначена проблема *выживания* человечества. «В современной культуре, – говорится в Манифесте, – существует много видов гуманизма. Разновидности и особенности мирского гуманизма включают научный, этический, демократический, религиозный и марксистский виды гуманизма. Свободомыслие, атеизм, агностицизм, скептицизм, деизм, рационализм,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 68 – 70.

<sup>2</sup> Его структура такова. Сначала предпослана преамбула без названия, а затем следуют параграфы: «Религия», «Индивид», «Демократическое общество», «Мировое сообщество» и «Человечество как целостность».

этическая культура, либеральная религия – все они претендуют на статус наследников гуманистической традиции»<sup>1</sup>.

В данном Манифесте даётся и определение гуманизма: «Гуманизм – это нравственный процесс, в котором для всех нас есть место, который движется поверх и вне разделяющих нас особенностей, героических личностей, догматических верований и обрядов уходящих в прошлое религий или их простого отрицания»<sup>2</sup>. Это, бесспорно, положительный момент данного Манифеста.

Специальный параграф Манифеста посвящён религии. В нём сказано: «...Религия, в лучшем смысле слова, может вдохновить человека на следование высшим нравственным идеалам. [...] Тем не менее, мы полагаем, что традиционные догматические или авторитарные религии, ставящие такие понятия, как откровение, Бог, обряд или верования впереди человеческих потребностей и опыта, вредят человеческому естеству»<sup>3</sup>. Себя составители и приверженцы данного Манифеста называют *нон-теистами*. «Как нон-теисты, – заявляют они, – мы начинаем с людей, а не с Бога, с природы, а не с божества. Вполне возможно, природа действительно шире и глубже, чем нам сейчас представляется; тем не менее, любое открытие – это не что иное, как расширение нашего знания природы»<sup>4</sup>. Упор в Манифесте делается на разум и на контролируемое применение научной методологии.

В Манифесте обозначены также главные гуманистические ценности. Прежде всего сказано: «Целостность и достоинство каждой отдельной личности – это центральная гуманистическая ценность»<sup>5</sup>. Данная идея, надо думать, почерпнута из марксизма, так как именно в нём обсуждалась проблема целостной и всесторонне развитой личности. Гуманистическое общество, согласно Манифесту, – это демократическое общество, в котором реализованы все права человека.

В Манифесте выделен параграф «Мировое сообщество». В нём говорится: «Мы не одобряем разделение человечества по националистическим критериям. Ныне достигнут поворотный пункт человеческой истории, когда появилась уникальная возможность *преодолеть границы*

<sup>1</sup> Гуманистический манифест II // Современный гуманизм. Материалы и исследования. М., 2000. С. 72.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С.С. 72, 73.

<sup>4</sup> Там же. С. 73.

<sup>5</sup> Там же. С. 74.

национальных суверенитетов и приступить к построению мирового сообщества, в котором каждая часть общечеловеческой семьи могла бы играть свою роль. Таким образом, мы стремимся к созданию общемирового законодательства и мирового порядка, основанного на международном федеральном управлении. Здесь будут высоко цениться культурный плюрализм и разнообразие. Здесь не будут исключены ни гордость национальной принадлежностью и национальными достижениями, ни собственные решения регионами своих проблем. Тем не менее, человеческий прогресс не может более идти раздельно в каждом секторе мира, западном или восточном, развитом или развивающемся»<sup>1</sup>.

Идея создания мирового сообщества и общемирового законодательства, которое обеспечивало бы единый мировой порядок, вне сомнения, сама по себе плодотворна. Однако в условиях современного мирового состояния она не вполне своевременна<sup>2</sup>.

В 1980 г. была опубликована «Декларация светского гуманизма», подготовленная П. Куртцем, и которую подписали 58 видных учёных, писателей, художников и общественных деятелей. В ней сказано: «Данный Манифест отстаивает ту форму светского (секулярного) гуманизма, которая определённо соответствует принципам демократии. Он противостоит всем разновидностям веры, которые ищут сверхъестественных санкций для своих ценностей или подчиняются силе диктата»<sup>3</sup>. Отмечено также: «Секулярный гуманизм – не догма и не вероучение»<sup>4</sup>. Это значит, что он открыт для своего дальнейшего совершенствования.

Поскольку данный документ составлен П. Куртцем, то в него вошли некоторые идеи, отстаиваемые данным автором. Так, в нём говорится: «Первый принцип демократического светского гуманизма – это приверженность свободному исследованию. Мы противостоим всякой тирании над человеческим разумом, любым попыткам посредством ду-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 77.

<sup>2</sup> Об этом речь будет идти в другой монографии, над которой автор в настоящее время работает..

<sup>3</sup> Декларация светского гуманизма // Современный гуманизм. Материалы и исследования. М., 2000. С. 81. Структура данной Декларации следующая: «Общая часть». 1. «Свободное исследование». 2. «Отделение церкви от государства». 3. «Идеал свободы». 4. «Этика, основанная на критическом мышлении». 5. «Моральное обращение». 6. «Религиозный скептицизм». 7. «Разум». 8. «Наука и техника». 9. «Эволюция». 10. «Образование». «Заключение».

<sup>4</sup> Там же. С. 82.

ховных, политических, идеологических или общественных институтов скловать свободную мысль»<sup>1</sup>. Это – почти дословное воспроизведение соответствующего фрагмента из его цитировавшейся в предыдущем параграфе статьи. Светские гуманисты, отмечается в документе, ратуют за отделение церкви от государства. «Являясь приверженцами свободы, светские гуманисты поддерживают принцип разделения церкви и государства»<sup>2</sup>. Здесь также сказано: «В современном мире существует множество форм светского и несветского тоталитаризма. Всем им мы решительно противостоим»<sup>3</sup>.

Ставя во главу угла человека, подписавшиеся под этим документом заявляют: «Для светских гуманистов поведение оценивается (или должно оцениваться) критической мыслью, а их целью является воспитание себя как самостоятельных и ответственных личностей, способных делать свой собственный выбор в жизни и опирающихся на понимание смысла человеческого поведения. Мораль, не основанная на вере в Бога, отнюдь не должна быть антиобщественной, субъективной, неразборчивой в средствах или ведущей к распаду моральных устоев»<sup>4</sup>.

В данном документе, как нетрудно заметить, усилен антирелигиозный момент. В нём уже нет призыва искать новую религию. Составитель и подписавшиеся уже разуверились в возможности трансформировать в нужном направлении существующие религии или создать новую на основе науки. Но они уверены в том, что соблюдение идей, заложенных в этом документе, будет способствовать процессу гуманизации человека и общества. «Мы верим, – заявляют они, – что в наших силах создать более гуманный мир – мир, основанный на разуме и принципах терпимости, компромисса и преодоления неравенства»<sup>5</sup>. Однако ничего положительного в данном плане в мире не произошло, и потому сторонники светского гуманизма вынуждены были разработать дополнительные документы. Так, в 1988 г. на Всемирном гуманистическом конгрессе в Буффало (США) была одобрена «Декларация взаимной зависимости», призванная дополнить принятую ООН в 1948

<sup>1</sup> Там же. С. 82 – 83.

<sup>2</sup> Там же. С. 83.

<sup>3</sup> Там же. С. 84. «Мы, – говорится в Манифесте, – с беспокойством наблюдаем за постоянными нападками представителей несветских мировоззрений на разум и науку» (Там же. С. 88). Подписавшиеся, в частности, сетуют: «Ныне теория эволюции вновь яростно оспаривается религиозными фундаменталистами» (Там же. С. 89)

<sup>4</sup> Там же. С. 85.

<sup>5</sup> Там же. С. 91.



г. «Всеобщую декларацию прав человека»<sup>1</sup>. Но и он, судя по всему, не возымел должного влияния на мировую общественность.

В 1989 г. на русском языке был опубликован доклад независимой комиссии по международным гуманитарным вопросам «Сохранит ли человечество человечность?». Содержится в нём и определение гуманизма. С него и начинается первый раздел доклада, обозначенный как «Этика человеческой солидарности». Читаем: «Гуманизм – это мировоззрение, в основе которого лежат интересы людей, забота об их благе. Он требует подвергать сомнению любые инициативы, если они наносят ущерб благополучию человека, невзирая на их последствия для экономического роста, политической власти или стабильности того или иного порядка. Такие абстрактные категории, как рост, стабильность и порядок, не являются самоцелью, а имеют ценность лишь в том случае, если способствуют благополучию людей.

Гуманизм исходит из признания того, что каждый из нас – не более, но и не менее чем человек. [...] Наша общая принадлежность к роду человеческому – вот от чего мы должны отталкиваться, учась относиться с пониманием к многообразию представлений об истине.

Гуманизм предполагает наличие долговременной цели – благо людей...»<sup>2</sup> И так далее. В докладе даётся оценка существующим концепциям гуманизма: «Традиционные концепции гуманизма, как правило, сводятся к отрицанию и связаны скорее с отказом от определённых действий, наносящих ущерб другим, нежели с оказанием непосредственной помощи»<sup>3</sup>. Сами авторы доклада считают, что их трактовка гуманизма более релевантна: «мы трактуем термин гуманизм шире, чем это было принято до сих пор»<sup>4</sup>. Широта эта, однако, замыкается на человека: авторы доклада изобразили *антропоцентристский* вариант гуманизма. Цель такого гуманизма – благо всех людей. Но какова цена его достижения? Авторы выражают озабоченность состоянием «окружающей среды». Но в этой озабоченности сквозит в первую очередь опасение, что «окружающая среда», подвергаясь постоянному и всё усиливающемуся антропогенному давлению на неё, несёт угрозу существованию *прежде всего* человека.

---

<sup>1</sup> См.: Всеобщая декларация прав человека //Права человека. Основные международные документы. М., 1989. С. 134 – 142.

<sup>2</sup> Сохранит ли человечество человечность? Доклад Независимой комиссии по международным гуманитарным вопросам. М., 1989. С. 16.

<sup>3</sup> Там же. С. 17.

<sup>4</sup> Там же.

В 2000 г. увидел свет «Гуманистический манифест 2000: Призыв к новому планетарному гуманизму». Его проект был подготовлен всё тем же Полом Куртцем<sup>1</sup>. В Манифесте говорится: «...В то время как мир всё более превращается в единую семью народов, религиозно-этническое соперничество стремится разбить его на враждующие лагеря. Вновь набирают силу фундаменталистские религии, борющиеся против принципов гуманизма и светской культуры и жаждущие возврата к архаичной религиозности. Наряду с этим получают распространение так называемые паранормальные верования “нового поколения” (New Age paranormal beliefs), поощряемые средствами массовой информации, которые навязывают публике мистическое и паранормальное восприятие действительности. Средства массовой информации охватывают весь мир. Телевидение, кино, радио, пресса и книгоиздательства подчинены конгломератам средств массовой информации, почти единственной целью которых является реклама и сбыт своей продукции на мировом рынке. Кроме того, возник и во многих университетах проповедуется постмодернизм, учение, пересматривающее основные предпосылки модернизма и гуманизма, обрушивающееся на науку и технику, ставящее под сомнение гуманистические идеалы и ценности. Многие нынешние взгляды на будущее человечества являются пессимистическими, даже апокалиптическими. Но мы не согласны с ними, ибо верим, что можно создать лучший мир. Реальности мирового сообщества таковы, что только новый, Планетарный гуманизм может указать разумные пути в будущее»<sup>2</sup>.

Следует обратить внимание на то, что тон данного Манифеста является наиболее категорическим по сравнению со всеми предыдущими. Более того, в процитированных словах явственно настроение *нетерпимости*. Составитель текста Манифеста и те, кто его редактировал и подписывал, заняли позицию истины в последней инстанции не только по отношению к религии, но и по отношению к философии постмодернизма и к деятельности движения «New Age». Но все эти три феномена не-

<sup>1</sup> Структура Манифеста следующая. I: «Преамбула», «Пролог к настоящему Манифесту», «Почему именно планетарный гуманизм?». II: «Перспективы лучшего будущего». III: «Научное мировоззрение». IV: «Позитивные плоды технического прогресса». V: «Этика и разум». VI: «Наш общий долг перед единым человечеством». VII: «Планетарный Билль о правах и обязанностях». VIII: «Новый глобальный план действий». IX: «Необходимость в новых планетарных институтах». X: «Оптимизм относительно перспектив человечества».

<sup>2</sup> Гуманистический манифест 2000: Призыв к новому планетарному гуманизму // Современный гуманизм. Материалы и исследования. М., 2000. С. 31 – 32.

сопоставимы. Философия постмодернизма, действительно, расшатывает устои культуры и цивилизации. Она, конечно, подвергает аннигиляции то, что давно должно отмереть, и в этом её заслуга. Но она применяет тактику «выжженной земли»: вместе с мёртвым хоронит и живое. А вот с движением «New Age» («Новый век») приверженцы данного Манифеста поступают не лучше своих антиподов – инквизиторов. Данное движение возникло в США в 80-е годы прошлого столетия как альтернативное авангардистское движение, сменившее контркультуру. Долгое время оно представляло собой конгломерат различных течений, которые объединяло общее настроение «революции сознания». Но, в конце концов, из всей мешанины выкристаллизовались феномены, отнюдь не заслуживающие осуждения. И сегодня оно ассоциируется именно с ними. «Движение включает в себя четыре стержневые программы своего научного обоснования: холистическую, интегральную медицину; “новую физику”; трансперсональную психологию; концепцию нового мирового порядка»<sup>1</sup>. Оно связано с сегодня широко известными именами Д. Бома, М. Талбота, Ст. Грофа. Ф. Капры, К. Уилбера, Р. Андерсона и др. Относить их в разряд шарлатанов по меньшей мере неосмотрительно. Что же касается так называемых паранормальных феноменов и способностей, то их существование сегодня не вызывает сомнений.

В Манифесте даётся обобщённый анализ современной ситуации и делается следующий вывод: «Уверенность (belief) некоторых кругов в том, что свободный рынок сам собой способен излечить все социальные недуги, остаётся всего лишь *верованием* (faith). Во многих странах мира остаётся нерешённым вопрос, как увязать требование свободы рынка с необходимостью справедливых социальных программ помощи обездоленным и неимущим»<sup>2</sup>. Это весьма ценное положение. Возможно, что оно индуцировано не только положением так называемых стран «третьего мира», но и той ситуацией, которая сложилась в государствах, образовавшихся на руинах бывшего СССР. Положение на планете побудило авторов и приверженцев Манифеста прийти к выводу о недостаточности того гуманизма, который во многом претерпел инфляцию. И они заявляют: «Сегодня самой насущной задачей мирового сообщества является выработка нового планетарного гуманизма – такого гуманизма, который стоял бы на страже прав человека и бо-

---

<sup>1</sup> Майков В. В. Научные и мистические аспекты голографической парадигмы: “новая физика” и “вечная философия” //Естествознание в борьбе с религиозным мировоззрением. М., 1988. С. 194.

<sup>2</sup> Гуманистический манифест 2000: Призыв к новому планетарному гуманизму. С. 36.

ролся за человеческую свободу и достоинство, но также указывал бы и на наш долг перед человечеством как единым целым»<sup>1</sup>.

Подписавшиеся под Манифестом считают необходимым создать ряд новых институтов, которые обеспечивали бы осуществление программы Планетарного гуманизма. Они заявляют: «Ныне мы более чем когда-либо нуждаемся во всемирной организации, которая представляла бы интересы людей, населяющих мир, а не интересы отдельных государств»<sup>2</sup>. Кроме того, отмечается далее, необходимо повысить эффективность деятельности уже действующих всемирных организаций, таких, как ООН или Совет Безопасности. Подписавшиеся предлагают внести ряд изменений в устав ООН. Они также полагают, что «мир нуждается в том, чтобы в определённый момент в будущем был создан действующий избранный населением Всемирный Парламент, который будет представлять интересы людей, но не их правительств»<sup>3</sup>. В этом пункте «Гуманистический Манифест 2000» примыкает к «Гуманистическому манифесту II».

Данный Манифест, кроме того, включает в себя также «Планетарный Билль о правах и обязанностях». В нём сказано: «Во исполнение обязательств перед планетарным гуманизмом, мы предлагаем проект “Планетарного Билля о правах и обязанностях”, конкретизирующего наш планетарный долг способствовать процветанию человечества в целом. Он включает в себя “Всеобщую Декларацию прав человека”, но идёт дальше и содержит некоторые новые положения»<sup>4</sup>.

Общим почти для всех рассмотренных гуманистических документов является то, что они замыкают гуманизм на человека и общество. В «Манифесте – 2000» речь, правда, идёт уже о планетарном гуманизме. В него уже введена экологическая тематика. Однако создаётся впечатление, что она рассматривается sub specie человека и общества. Так, в разделе «Наш общий долг перед единым человечеством» сказано: «... Каждое поколение обязано пытаться, насколько это в его силах, оставить окружающую земную среду в лучшем состоянии, чем её получило \*». Следу-

<sup>1</sup> Там же. С. 46.

<sup>2</sup> Там же. С. 59.

<sup>3</sup> Там же. С. 60.

<sup>4</sup> Там же. С. 49.

\* Данная идея отнюдь не нова. Почти за полтора столетия до этого К. Маркс писал: «Даже целое общество, нация и даже все одновременно существующие общества, взятые вместе, не есть собственники земли. Они лишь её владельцы, пользующиеся ею, и, как boni patres familias (добрые отцы семейств. – А. Х.), они должны ос-

ет избегать излишнего загрязнения среды и использовать то, в чём мы нуждаемся, рационально и с умеренностью – с тем, чтобы не растрачивать невозполнимых земных ресурсов. ...Мы должны приложить к этому все усилия, ибо наши сегодняшние действия определяют судьбу грядущих поколений»<sup>1</sup>. Другими словами, речь идёт о заботе об «окружающей среде» *в той мере и постольку*, в какой и постольку это необходимо для выживания человечества. Стало быть, все рассмотренные документы отстаивают *антропоцентристски* отредактированный гуманизм.

В этой связи возникает задача, синтезировав то положительное, что удалось отыскать в исторических и современных моделях гуманизма, выработать модель, *релевантную* вызовам нашего времени.

---

тавить её улучшенной последующим поколениям» (Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 2 (главы XXIX – LI) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. М., 1962. С. 337).

<sup>1</sup> Гуманистический манифест 2000: Призыв к новому планетарному гуманизму. С. 48.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

### КРИТИКА ГУМАНИЗМА В ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – XX ВВ.

Не только идея гуманизма уходит своими корнями в глубокую древность, но и сомнение в ней и её критика тоже уходит в неё своими корнями. Так, старший современник Конфуция и основатель другого основного направления древнекитайской философии – даосизма (*дао цзя*), Лао-цзы (другие имена: Лао Дань, Ли Эр, Ли Бо-ян) писал: «Небо и земля не обладают человеколюбием и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью. Совершенномудрый не обладает человеколюбием и предоставляет народу возможность жить собственной жизнью»<sup>1</sup>. Эти слова могут сбить с толку не ведающего тех оснований, на которых строится философия даосизма.

Даосская, а позже – неоконфуцианская – философия, подобно традиции Вед и Упанишад, также исходит из наличия в Универсуме *непроявленного* и *проявленного* состояний и уровней. То, что в традиции Упанишад именуется Брахманом, в даосской и неоконфуцианской традициях именуется различно: Беспредельное (*У цзи*), Хаос (*Хунь дунь*), Не-Бытие (*У*), Великая Пустота (*Тай сюй*), Сокровенное и т.д. Как и в традиции Вед – Упанишад, *непроявленный Универсум* примордиально и сущностно первичен относительно *проявленного Универсума*, который произведен от него, а потому и хронотопически конечен. Основоположник неоконфуцианства Чжоу Дуньши (другие имена: Чжоу Маошу, Чжоу Ляньси, Чжоу Юань-гун, Чжоу-цзы) так описывает переход от *Проявленного* к *Непроявленному*, от *У цзи* к *Тай цзи*: «Беспредельное и Великий Предел! Великий Предел движется и рождает ян, покоится и рождает инь. Покой доходит до предела и вновь появляется движение. Движение доходит до предела и вновь появляется покой. Один раз движение, один раз покой – они коренятся друг в друге. Произошло разделение на *инь*, разделение на *ян* – и два ряда формы проявления установились»<sup>2</sup>. И так далее. *Непроявленный Универсум*, мир бытия,

---

<sup>1</sup> «Дао дэ цзин» // Древнекитайская философия. Собрание текстов. В 2-х т. Т. 1. М., 1972. С. 116.

<sup>2</sup> Чжоу Дуньши. Объяснение схемы Великого Предела // Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. Приложение. С. 209.

находящийся в границах Великого Предела, со временем возвращается в сферу Непроявленного.

Это – та система мировоззренческих координат, в которых разрабатывает своё учение Лао-цзы, в отличие от Конфуция, учение которого ограничено социумом, а его онтология сведена к Небу. Главные категории философии Лао-цзы – *Дао* (путь проявленного Универсума) и *Дэ* (манифестация *Дао* в границах Великого Предела). Высшей онтологической ценностью для Лао-цзы предстаёт именно *Дао*, по отношению к которому истинный человек (а это – так называемый *совершенномудрый*) должен относиться с почтением и пиететом. Лао-цзы провозглашает принцип *недеяния* (*у вэй*), означающий невмешательство в естественный ход событий (*цзы жань*), подчиняющийся *Дао*. Недеяние – это и способ существования *Дао* («*Дао* постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало»<sup>1</sup>) и образ жизни совершенномудрого, у которого его *Дэ* максимально соответствует *Дао*.

Лао-цзы пишет: «Человек с высшим *дэ* не стремится делать добрые дела, поэтому он добродетелен; человек с низшим *дэ* не оставляет [намерения] совершать добрые дела, поэтому он не добродетелен; человек с высшим *дэ* бездеятелен и осуществляет недеяние; человек с низшим *дэ* деятелен, и его действия нарочиты; обладающий высшим человеколюбием действует, осуществляя недеяние; человек высшей справедливости деятелен, и его действия нарочиты: человек, во всём соблюдающий ритуал, действует, [надеясь на взаимность]. Если он не встречает взаимности, то он прибегает к наказаниям. Вот почему *дэ* появляется только после утраты *дао*; человеколюбие – после утраты *дэ*; справедливость – после утраты человеколюбия; ритуал – после утраты справедливости. Ритуал – это признак отсутствия доверия и преданности. [В ритуале] – начало смуты»<sup>2</sup>. Приведём ещё одно суждение Лао-цзы. «Когда устранили великое *дао*, – пишет он, – появились “човеколюбие” и “справедливость”. Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие. Когда шесть родственников\* в раздоре, тогда появляются “сыновняя почтительность” и “отцовская любовь”»<sup>3</sup>.

Лао-цзы, таким образом, подвергает критике постулируемые Конфуцием «пять постоянств» (*у чан*) и примыкающие к ним добродетели,

<sup>1</sup> Там же. С. 126.

<sup>2</sup> Там же.

\* Это – отец, мать, старший и младший брат, муж и жена.

<sup>3</sup> Там же. С. 120.

о которых речь шла в предыдущей главе. Мысль Лао-цзы сводится к тому, что если бы все люди следовали *Дао* и обладали высшим *Дэ*, то ничто из этого *не понадобилось бы*. Ведь человек, бытийственно претворяющий человеколюбие (*жэнь*), добро, осуществляет *деяние* (*вей*), а потому *принципиально* не отличается от негуманного (в человеческом, а не в универсально-онтологическом плане) и делающего зло человека. Иначе говоря, человеколюбие и всё то, что ещё ниже его, – суть *изобретения* людей. Всё это, выражаясь словами Фр. Ницше, «человеческое, слишком человеческое». Поэтому, чтобы в границах Великого Предела установилась Гармония (*Хэ*), необходимо устранить все эти «конечные», говоря языком Гегеля, феномены. В завершение рассмотрения позиции Лао-цзы приведём одно его суждение. «На ненависть, – утверждает он, – нужно отвечать добром»<sup>1</sup>. Сравните это с поучением Конфуция. «Кто-то спросил:

– Что если за зло платить добром?

Учитель ответил:

– А чем же за добро платить?

Плати за зло по справедливости,

А за добро плати добром»<sup>2</sup>. Ну и чья позиция является более гуманистичной? Правда, Махатма Кут Хуми Лал Сингх отметил: «... Хотя мы не можем сказать вместе с христианами: “Воздай добром за зло”, мы говорим с Конфуцием: “Воздавай добром за добро, а за зло – справедливостью”»<sup>3</sup>.

Но обратимся к философии конца XIX – XX вв.

Пожалуй, первым с критикой гуманизма выступил упомянутый выше Фр. Ницше. Хотя он и жил в XIX-м в. (умер в 1900 г.), его учение с полным правом может быть рассмотрено в данном параграфе, так как именно XX-й век поставил под вопрос феномен гуманизма.

В свой ранний период творчества он был последователем А. Шопенгауэра, особенно его учения о воле к жизни, которое он впоследствии трансформировал в учение о *воле к власти*. Он пишет: «Только там, где есть жизнь, есть и воля; но это не воля к жизни, но... воля к власти!»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Там же. С. 133.

<sup>2</sup> Луной // *Конфуций*. Я верю в древность. М., 1995. С. 133.

<sup>3</sup> Письма Махатм. М., 2006. С. 592.

<sup>4</sup> *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // *Он же*. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 83.



Ницше толкует человека как биологический организм, который в процессе своего развития вырабатывает всё более и более сложные формы приспособления к окружающему миру. В первую очередь человек есть *тело*, которое представляет собой некую иерархическую структуру, в которой высшим уровнем является интеллект, предназначенный для сохранения низших жизненных и жизненно важных инстинктов. Как бы предвосхищая выделение З. Фрейдом в структуре индивида уровней Оно и Сверх-Я (Id и Super-Ego), Ницше выделяет в человеке «зверя» и мораль, которая нацелена на то, чтобы обмануть зверя<sup>1</sup>. Вместе с тем он именно уровню «зверя», инстинктам отдаёт приоритет. Он пишет: «Я называю животное – род, индивидуум – испорченным, когда оно теряет свои инстинкты, когда оно выбирает, когда оно *предпочитает* то, что ему вредно. [...] Сама жизнь ценится мною, как инстинкт роста, устойчивости, накопления сил, власти: где недостаёт воли к власти, там упадок»<sup>2</sup>. Различные уровни человеческой психики, согласно Ницше, генетически опосредствованы, а в человеке в снятом виде присутствуют все ступени его эволюции. Мышление человека, утверждает Ницше, насквозь пронизано метафоричностью, причём образность ещё связывает человека с наличной действительностью, тогда как понятия, выработанные наукой, этой связи лишены.

Он подвергает сомнению правомерность того понимания человека, из которого исходят философы. «Все философы, – пишет Ницше, – обладают тем общим недостатком, что они исходят из современного человека и мнят прийти к цели через анализ последнего. Непроизвольно им предносится “человек” вообще, как некая *aeterna veritas*, как неизменное во всеобщем потоке, как надёжное мерило вещей. Однако всё, что философ высказывает о человеке, есть, в сущности, не что иное, как свидетельство о человеке *весьма ограниченного* промежутка времени»<sup>3</sup>. Необходимо обратиться к генезису человека, к антропогенезу и тог-

---

<sup>1</sup> «Зверь в нас должен быть обманут; мораль есть вынужденная ложь, без которой он растерзал бы нас. Без заблуждений, которые лежат в основе моральных допущений, человек остался бы зверем. Теперь же он признал себя чем-то высшим и поставил над собой строгие законы. Поэтому он ненавидит более близкие к зверству ступени; этим объяснимо господствовавшее некогда презрение к рабу, как нечеловеку, как к вещи» (Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Он же. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. М., 1990. С. 240).

<sup>2</sup> Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Он же. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 635.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов. С. 240.

да станет ясно, что он – лишь определённое состояние, фаза на пути эволюции, что «человек стоит посреди своего пути между животным и сверхчеловеком...»<sup>1</sup>, «что человек есть мост, а не цель...»<sup>2</sup> «Человечество не представляет собою развития к лучшему, или к сильнейшему, или к высшему, как в это до сих пор верят. “Прогресс” есть лишь современная идея, иначе говоря, фальшивая идея»<sup>3</sup>.

Мораль, которая ориентирована на обман сидящего в человеке зверя, на осуждение и даже подавление инстинктов, по Ницше, должна быть радикально пересмотрена. Он сетует на то, что «никто до сих пор не апробировал ещё *ценности* того прославленнейшего из всех лекарств, которое называется моралью: для этого нужно первым делом – *поставить эту ценность под вопрос*»<sup>4</sup>; «нам, – заявляет он, – необходима критика моральных ценностей, сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос...»<sup>5</sup> А эта мораль с её ценностями является порождением христианства. Стало быть, христианство подлежит осуждению и проклятию<sup>6</sup>. «Не следует, – пишет он, – украшать и выражать христианство: оно объявило смертельную войну этому высшему типу человека, оно отреклось от всех основных инстинктов этого типа; из всех инстинктов оно выцедило понятие зла, злого челове-

<sup>1</sup> . Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. С. 56.

<sup>2</sup> Там же. С. 142.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. С. 634.

<sup>4</sup> Ницше Ф. Весёлая наука («la gaya scienza») // Он же. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. М., 1990. С. 666. «Ну что ж! – восклицает Ницше. – Это как раз и есть наше дело» (Там же).

<sup>5</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение // Он же. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 412. Ницше пишет: «...Я утверждаю, что все ценности, к которым в настоящее время человечество стремится как к наивысшим, – суть *ценности decadence*» (Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. С. 635). «Я утверждаю, что всем высшим ценностям человечества *недостаёт* этой воли (воли к власти. – А. Х.), что под самыми святыми именами господствуют ценности упадка, *нигилистические ценности*» (Там же).

<sup>6</sup> «Я, – пишет Ницше, – *осуждаю христианство*, я выдвигаю против христианской церкви страшнейшие из всех обвинений, какие только когда-нибудь бывали в устах обвинителя. [...] Это вечное обвинение против христианства я хочу написать на всех стенах, где только они есть, – у меня есть буквы, чтобы и слепых сделать зрячими... Я называю христианство *единым великим проклятием, единой великой внутренней порчей, единым великим инстинктом мести*, для которого никакое средство не будет достаточно ядовито, коварно, низко, достаточно мало, – я называю его *единым бессмертным, позорным пятном человечества...*» (Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. С.С. 691, 692).

ка: сильный человек сделался негодным человеком, “отверженцем”»<sup>1</sup>. Христианство на протяжении многих столетий культивировало человека слабого, немощного, сирого и убогого, насаждало сострадание именно к такому человеку. Обращаясь к апологетам христианской морали, Ницше пишет: «В человеке *тварь* и *творец*, соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твёрдость молота, божественный зритель и седьмой день – понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что *ваше* сострадание относится к твари в человеке, к тому, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, – к тому, что *страдает* по необходимости и *должно* страдать? А *наше* сострадание – разве вы не понимаете, к кому относится наше *обратное* сострадание, когда оно защищается от вашего сострадания как от *са́мой* худшей изнеженности и слабости?»<sup>2</sup>

Но настала пора отвергнуть ложные христианские ценности, породившие обывательщину и ложные идеи добра́ и зла. «Я, – заявляет Ницше, – ненавижу обывательщину гораздо больше, чем грех»<sup>3</sup>. «Есть старое безумие, оно называется добро и зло»<sup>4</sup>. И Ницше обрушивается на добро́, отдавая предпочтение тому, что принято называть злом. Он пишет: «И какой бы вред ни нанесли злые, – вред добрых – самый вредный вред! [...] Добрые *должны* распинать того, кто находит себе свою собственную добродетель! *Это* – истина! [...] *Созидающего* ненавидят они больше всего: того, кто разбивает скрижали и старые ценности, разрушителя, – кого называют они преступником.

Ибо добрые – *не могут* созидать: они всегда начало конца –  
– они распинают того, кто пишет новые ценности на новых скрижалях, они приносят *себе* в жертву будущее, – они распинают всё человеческое будущее!

Добрые – были всегда началом конца»<sup>5</sup>. Ценностям христианства Фр. Ницше противопоставляет свой принцип. «Я, – пишет он, – формулирую один принцип. Всякий натурализм в морали, т.е. всякая *здоровая* мораль, подчиняется инстинкту жизни... *Противоестественная*

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Он же. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 346.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Злая мудрость. Афоризмы и изречения // Он же. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. М., 1990. С. 722.

<sup>4</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. С. 145.

<sup>5</sup> Там же. С. 154.

мораль, т.е. почти всякая мораль, которой до сих пор учили, которую чтили и проповедовали, направлена, наоборот, как раз *против* инстинктов жизни – она является то тайным, то явным и дерзким *осуждением* этих инстинктов»<sup>1</sup>. Ницше резко и даже эпатажно противопоставляет христианским ценностям свои. Он задаёт вопрос и отвечает: «...Что хорошо? – Всё, что повышает в человеке чувство власти, волю к власти, самую власть.

Что дурно? – Всё, что происходит из слабости.

Что есть счастье? – Чувство *растущей* власти, чувство преодолеваемого противодействия.

*Не* удовлетворённость, но стремление к власти, *не* мир вообще, но война, *не* добродетель, но полнота способностей (добродетель в стиле Ренессанс, *virtù*, добродетель, свободная от моралина).

Слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение *нашей* любви к человеку. Им *дóлжно* ещё помочь в этом.

Что вреднее всякого порока? – Деятельное сострадание ко всем неудачникам и слабым – христианство»<sup>2</sup>.

Это – не что иное, как транспонирование открытого Ч. Р. Дарвином естественного отбора, механизмом которого является борьба за существование, в которой выживают более приспособленные, то есть сильнейшие в плане общественно-человеческой действительности. Сам Ницше, правда, отрешивается от Дарвина. Он пишет: «Что касается знаменитой “борьбы за существование”, то она кажется мне, однако, больше плодом утверждения, нежели доказательства. Она происходит, но как исключение; общий вид жизни есть *не* нужда, не голод, а, напротив, богатство, изобилие, даже абсурдная расточительность, – где борются, там борются за *власть*... Не следует смешивать Мальтуса с природой. Но положим, что существует эта борьба – и в *самом* деле она происходит, – в таком случае она, к сожалению, кончается обратным тому, как желает школа Дарвина, как, *быть* может, мы *смели бы* желать вместе с нею: именно неблагоприятно для сильных, для привилегированных, для счастливых исключений. Роды *не* возрастают в совершенстве: слабые вновь становятся господами над сильными, – это происходит оттого, что их великое множество, что они также *умнее*... Дарвин забыл про ум (– это по-английски!), *у слабых* больше *ума*...»<sup>3</sup> Но если

<sup>1</sup> Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // *Он же*. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 575.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. С. 633.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом. С. 601.

Ницше провозглашает не *естественный*, то провозглашает *искусственный* отбор. Но это – *отбор!* И это подтверждают его следующие слова: «Моя проблема не в том, как завершает собою человечество последовательный ряд сменяющихся существ (человек – это *конец*), но какой тип человека следует *взрастить*, какой тип *желателен*, как более ценный, более достойный жизни, будущности»<sup>1</sup>.

Ницше уверен, что его современность – это время, когда рождается новый тип, и это уже не человек, но *Сверхчеловек*. И главным признаком этого времени является, по Ницше, *смерть Бога*. Он пишет: «Величайшее из новых событий – что Бог умер и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия – начинает уже бросать на Европу свои первые тени»<sup>2</sup>. И он возвещает: «Только теперь гора человеческого будущего мечется в родовых муках. Бог умер: теперь хотим *мы*, чтобы жил сверхчеловек»<sup>3</sup>.

Отсюда – не просто пренебрежение, но даже отращение Ницше к человеку, исчерпавшему, по его убеждению, перспективы своего бытия. Ведь он – только промежуточное состояние между животным и сверхчеловеком. «Человек есть нечто, что *должно* преодолеть»<sup>4</sup>. Причём – любой человек. «Даже в лучшем, – уверяет Ницше, – есть и нечто отвратительное; и даже лучший человек есть нечто, что *должно* преодолеть!»<sup>5</sup> «Моё отращение к человеку, – заявляет он, – стало слишком велико»<sup>6</sup>. И он поясняет: «К сверхчеловеку лежит сердце моё,

<sup>1</sup> Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. С. 634. «Этот более ценный тип, – пишет Ницше, – уже существовал нередко, но лишь как счастливая случайность, как исключение, – и никогда как нечто *преднамеренное*. Наоборот, – его боялись более всего; до сих пор он внушал почти ужас, и из страха перед ним желали, взращивали и *достигали* человека противоположного типа: типа домашнего животного, стадного животного, больного животного – христианина» (Там же).

<sup>2</sup> Ницше Ф. Весёлая наука («la gaia scienza»). С. 662. «Бог умер! Бог не воскреснет!» (Там же. С. 593). Ср.: Там же. С. 592; Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. С. 206. «Но... можно сказать: само событие слишком ещё велико, слишком отдалённо, слишком недоступно восприятию большинства, чтобы и сами слухи о нём можно было считать уже *дошедшими*, – не говоря о том, сколь немногие ведают ещё, *что*, собственно, тут случилось и что впредь с погребением этой веры должно рухнуть всё воздвигнутое на ней, опиравшееся на неё, вросшее в неё, – к примеру, вся наша европейская мораль» (Ницше Ф. Весёлая наука («la gaia scienza»). С. 662).

<sup>3</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. С. 207.

<sup>4</sup> Там же. С. 143. См. также с. 142.

<sup>5</sup> Там же. С. 148.

<sup>6</sup> Ницше Ф. Злая мудрость. Афоризмы и изречения. С. 725.

он для меня первое и единственное, – а не человек: не ближний, не самый бедный, не самый страждущий, не самый лучший.

О братья мои, если что я могу любить в человеке, так это только то, что он есть переход и гибель»<sup>1</sup>. Но человек, к огорчению Ницше, продолжает существовать и огорчать. «Вид человека отныне утомляет – что же такое сегодня нигилизм, если не *это...* Мы устали от человека...»<sup>2</sup>

Следует обратить внимание на трактовку Ницше понятия «нигилизм». В общепринятом смысле под нигилизмом понимается специфическое умонастроение, ядром которого является установка на отрицание общепринятых ценностей, этических норм, идеалов, а в пределе – культуры вообще. Современные авторы пишут: «В философии Ницше представление о нигилизме вырастает во всеобъемлющую концепцию, подытоживающую всё европейское историческое и культурное развитие, начиная с Сократа, выдвинувшего представление о ценностях разума, что и явилось, по мнению философа, первой причиной нигилизма, развившегося затем на основе “морально-христианского истолкования мира”. “Опаснейшим покушением на жизнь” Ницше считает все основные принципы разума, сформулированные в европейской философской традиции, – единство, цель, истину и др. Под “клевету на жизнь” он подводит и христианство, и всю его историю, ведущую к его самоотрицанию через развитие своего рода культа интеллектуальной честности»<sup>3</sup>.

Термин «нигилизм» происходит от латинского «*nihil*», означающего «ничто». М. Хайдеггер, для которого проблема Ничто – одна из существенных, упрекает Ницше в недостаточности понимания им сущности нигилизма. Он пишет: «Поскольку Ницше хотя и опознаёт нигилизм как движение западной истории в Новое время, однако не в состоянии думать о существовании Ничто, не умея о нём спросить, постольку он вынужден стать классическим нигилистом, дающим слово той истории, которая теперь совершается. Ницше узнаёт и ощущает нигилизм потому, что сам мыслит нигилистически. Ницшевское понятие нигилизма само – нигилистическое понятие»<sup>4</sup>. Не принимая хайдеггеровскую аргументацию, следует согласиться с его выводом. Ницше

<sup>1</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. С. 207.

<sup>2</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение. С. 430.

<sup>3</sup> Визгин В. П., Пустарнаков В. Ф., Соловьёв Э. Ю. Нигилизм // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. III. Н – С. М., 2001. С. 84. Лев. стбц.

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Он же. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 74 – 75.

нигилистически относится к предшествующему западноевропейскому культурно-историческому процессу и к человеку, так как весь этот процесс не соответствует *его* концепции и понятию Сверх-Человека.

В свете изложенного ясно отношение Ницше к феномену гуманизма. Он почти не оперирует терминами «гуманность», «человечность». Приведём несколько его высказываний. Все они содержатся в трактате «Человеческое, слишком человеческое». Первое: «Гуманность знаменитых духовными дарованиями людей состоит в том, чтобы в общении с незнаменитыми людьми любезно признаваться в своей неправоте»<sup>1</sup>. И второе: «У каждого есть хороший день, когда он находит своё высшее Я; и истинная человечность требует, чтобы каждый оценивался лишь по этому состоянию, а не по будничным дням зависимости и рабства»<sup>2</sup>. В целом эти высказывания не противоречат духу гуманизма, или гуманности. Примерно таково же по духу и следующее высказывание: «Создать из себя цельную личность и во всём, что делаешь, иметь в виду её *высшее благо* – это даёт больше, чем сострадательные побуждения и действия ради других»<sup>3</sup>.

Но уже следующее рассуждение указывает на то, как на деле Ницше понимает гуманность. Ницше противопоставляет сострадание, как оно трактуется христианством, тому, как оно трактуется с позиций его философии. «...Это, конечно, не сострадание в том смысле, как вы понимаете его: это не сострадание к социальным бедствиям, к обществу и его больным и обездоленным, порочным и изломанным от рождения, распростёртым вокруг нас на земле; ещё менее сострадание к ропщущим, угнетённым, мятежным рабам, которые стремятся к господству, называя его “свободой”. *Наше* сострадание более высокое и более дальновидное: мы видим, как человек умалется, как *вы* умалете его! – и бывают минуты, когда мы с неопишуемой тревогой взираем именно на *ваше*, когда мы защищаемся от этого сострадания...»<sup>4</sup> Это – сострадание к задавливаемым росткам «сверхчеловеческого» в человеке. То есть

<sup>1</sup> Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов. С. 400.

<sup>2</sup> Там же. С. 480. «Но, – отмечает Ницше, – люди сами весьма различно относятся к этому своему высшему Я и часто суть лишь лицедеи самих себя, так как они позднее постоянно подражают тому, чем они были в эти высшие мгновения. Иные живут в страхе и покорности перед своим идеалом и хотели бы отречься от него: они боятся своего высшего Я, потому что, раз заговорив, оно говорит требовательно» (Там же).

<sup>3</sup> Там же. С. 288.

<sup>4</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. С. 346.

сострадание селективное, а гуманизм в его глазах выглядит как потворствование «человеческому, слишком человеческому».

Свои соображения об отношении Фр. Ницше к феномену гуманизма высказал русский религиозный философ Н. А. Бердяев. Он полагал, что Ренессансный гуманизм в ходе дальнейшего исторического процесса вырождается: «гуманизм переходит в анти-гуманизм»<sup>1</sup>. Он пишет: «Для того чтобы особенно остро ощутить этот переход гуманизма в свою противоположность, возьмём двух властителей дум последних десятилетий XIX века и начала XX, двух гениальных людей, принадлежащих к противоположным полюсам человеческой культуры, не имеющих между собой ничего общего, представителей совершенно разных и враждебных духовных укладов, но одинаково властно наложивших свою печать на судьбы человечества. Один – наложил свою печать на индивидуальные вершины духовной культуры, другой – на человеческие массы, на социальную среду. Я говорю о Фридрихе Нитцше и о Карле Марксе. Эти два человека, которые нигде, ни в одной точке не встречаются, которые могут лишь взаимно отталкиваться, одинаково кончают гуманизм и начинают переход в анти-гуманизм. В них человеческое самоутверждение, по-разному, переходит в отрицание человеческого образа, и происходит это на двух совершенно противоположных путях. У одного из них, у Фридриха Нитцше, который есть плоть от плоти и кровь от крови гуманизма и вместе с тем кровавая жертва, принесённая за грехи гуманизма, гуманизм кончается индивидуалистически. В его образе, в его судьбе, расплачивается новая история за ложь, допущенную в первоистоках гуманизма. Гуманизм в Нитцше кончает свою бурную, трагическую историю.»<sup>2</sup>. Критика К. Маркса нас здесь не интересует, поэтому приведём критику Ницше.

«У Нитцше, – пишет Бердяев, – происходит преодоление и переход гуманизма в анти-гуманизм в форме идеи сверхчеловека. В идее сверхчеловека гуманизм кончается на вершине культуры. На новом антигуманистическом пути человек отрицается как позор и как стыд во имя сверхчеловека. В этом сказалась страстная и бурная потребность в сверхчеловеческом. Но то, как Нитцше переходит к сверхчеловеку, обозначает отрицание человека, самооценности человеческого образа, человеческой личности, безусловного её значения. То, что было одной из глубочайших основ христианского откровения, что было внесено христианством в ду-

<sup>1</sup> Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990. С. 121.

<sup>2</sup> Там же.



ховную жизнь, – признание безусловного значения человеческой души – Нитцше отрицает. Человек есть лишь преходящий момент, лишь средство для явления в мир высшего существа; он целиком приносится в жертву этому сверхчеловеку, во имя сверхчеловека человек отрицается и отвергается. Нитцше восстаёт против гуманизма, как против величайшей помехи на путях утверждения сверхчеловека. Таким образом, в судьбе гуманистического индивидуализма происходит перелом. После Нитцше возврат к гуманизму уже невозможен. Он глубоко вскрыл противоречия гуманизма. Заканчивается европейский гуманизм на вершинах духовной культуры, и умирает срединное гуманистическое царство, царство чистой человечности, чистой гуманистики. Культура с гуманистическими науками и искусствами делается невозможной. Нитцше духовно открывает какую-то новую эру по ту сторону гуманизма, которая обозначает глубочайший кризис гуманизма»<sup>1</sup>.

Таким образом, Фр. Ницше, по Бердяеву, почувствовал, что гуманизм себя исчерпал, что он находится в состоянии кризиса. Но о всяком ли гуманизме идёт речь у Н. А. Бердяева? На данный вопрос ответ будет дан ниже, а пока обратимся к ещё одному русскому философу, писавшему о кризисе гуманизма. Это – С. Л Франк. В 1931 г. в издававшемся в Париже журнале «Путь» он опубликовал статью «Достоевский и кризис гуманизма. (К 50-летию со дня смерти Достоевского)». Прежде всего он предлагает своё понимание гуманизма. «Под гуманизмом (в широком смысле слова, отнюдь не совпадающем с тем специфическим смыслом этого понятия, который ему придаётся общепринятой исторической терминологией), – пишет он, – мы разумеем ту общую форму *веры в человека*, которая есть порождение и характерная черта новой истории, начиная с Ренессанса. Её существенным моментом является вера в человека как *такового*, в человека как бы предоставленного самому себе и взятого в отрыве от всего остального и в противопоставлении всему остальному – в отличие от того христианского понимания человека, в котором человек воспринимается в его отношении к Богу и в его связи с Богом»<sup>2</sup>.

Франк прослеживает эволюцию форм гуманизма. «Фаустовские» тенденции, заложенные в Ренессансе рождают «особое представление об особом достоинстве человека как существа, самовластно и самочин-

<sup>1</sup> Там же. С. 121 – 122.

<sup>2</sup> Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма. (К 50-летию [со] дня смерти Достоевского) // *Он же*. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 361 – 362. В названии статьи пропущен союз «со».

но устрояющего свою жизнь и призванного быть верховным самодержавным властителем над природой, над всей сферой земного бытия. Это движение приводит в XVII и в особенности в XVIII веке к культу профанной, секуляризованной человечности – к провозглашению достоинства и неотъемлемых “естественных” прав человека»<sup>1</sup>. Так формируется «оптимистический гуманизм», господствующий почти до конца XIX в. Но в то же время в XVIII в. складывается «просветительский гуманизм», а уже с начала XIX в. формируется «романтический гуманизм», из сочетания которых возникает утопический социализм, а с 30-х – 40-х гг. XIX в. складывается «натуралистический гуманизм». «В нём, – отмечает С. Л. Франк, – гуманистически возвышается и санкционируется человек, уже не как “разумное” и не как духовное существо, а как существо природное, плотское. Теоретическую санкцию это воззрение находит в *дарвинизме*»<sup>2</sup>.

«Но вместе с этими разнообразными формами гуманизма, – пишет Франк, – XIX век насыщен и духовными явлениями совсем иного порядка. XIX век открывается чувством “мировой скорби”. В жизнеощущении Байрона, Леопарди, Альфреда Мюссе – у нас в России у Лермонтова, Баратынского, Тютчева – в пессимистической философии Шопенгауэра, в трагической музыке Бетховена, в жуткой фантастике Гофмана, в грустной иронии Гейне – звучит сознание сиротства человека в мире, трагической неосуществимости его надежд, безнадёжного противоречия между интимными потребностями и упованиями человеческого сердца и космическими и социальными условиями человеческого существования. В этих настроениях чувствуется какая-то духота предгрозовой атмосферы; они предвещают наступление подлинного кризиса гуманизма. Первое своё выражение этот кризис нашёл у двух русских умов, которые в этом своём значении ещё совсем не оценены – у Гоголя и у Герцена. [...] Подлинный кризис гуманистической веры обнаружился на Западе в двух явлениях: в революционном социализме, как он был теоретически обоснован в марксизме, и у Ницше. В марксизме натуралистический гуманизм 40-х годов превращается – если можно так выразиться – в гуманизм *сатанинский*; а это значит, что гуманизм здесь истребляет сам себя. [...] У Ницше кризис гуманизма находит своё самое глубокое религиозно-философское выражение. Вера в человека, выросшая некогда из христианского сознания особой связи

<sup>1</sup> Там же. С. 362.

<sup>2</sup> Там же. С. 363.

человека с Богом, здесь принципиально отвергается в самой основе»<sup>1</sup>. Как видим, позиция С. Л. Франка ничем в этом вопросе не отличается от позиции Н. А. Бердяева.

В 1949 г. С. Л. Франк вновь обращается к теме кризиса гуманизма. Параграф 2 первой главы сочинения «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии» так и назван «Кризис гуманизма». Современное духовное состояние эпохи, согласно ему, «может быть определено как кризис веры в человека – как кризис гуманизма»<sup>2</sup>. Он даёт краткую характеристику некоторым историческим формам гуманизма. Он отмечает, что вера в человека христианского происхождения, но в Новое время она превратилась в прямую оппозицию христианскому мировоззрению, а в эпоху французского Просвещения и в оппозицию к религиозной вере вообще. Так появился «профанный гуманизм». Но «профанный гуманизм с течением времени всё больше становился, вопреки своему сознательному умыслу, слепой псевдорелигиозной верой»<sup>3</sup>. Далее Франк говорит о вырождении профанного гуманизма в марксизме и в философии Ницше, только в более резком тоне, чем в цитировавшейся выше статье, и очень неверно о марксизме, путая его с большевизмом.

Марксистский вариант гуманизма С. Л. Франк изображает крайне карикатурно и как-то злобно. Он пишет: «...Марксизм продолжает традицию оптимистической веры в прогресс – этого основного мотива профанного гуманизма. Но природа человека здесь уже прямо определяется не как добрая и разумная, а как злая и корыстная: основным фактором истории оказывается *корысть*, борьба классов за обладание земными благами, ненависть между богатыми и бедными. И величайшим характерным парадоксом марксизма, обнаруживающим уже очевидное разложение гуманизма, является учение, что единственный путь, приводящий к царству социализма, к царству добра и разума, есть разнуздание классовой борьбы – разнуздание злых инстинктов человека. В марксизме вера в человека и его великое будущее основана на вере в *творческую силу зла*. Совсем не случайно с этим сочетается замена человека, как индивидуальной личности, культом “класса” или “коллектива”. Ибо, если всё высшее, благое, духовное осуществляется в облике человека как индивидуальной личности (так как именно лич-

<sup>1</sup> Там же. С.С. 363, 363 – 364.

<sup>2</sup> Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // Он же. Духовные основы общества. М., 1992. С. 413.

<sup>3</sup> Там же. С. 415.

ность есть образ Божий в человеке), то стихийная сила зла воплощается более адекватно в человеке как безличной частице толпы, массы, коллектива. Естественно поэтому, что марксизм есть уже нечто иное, чем профанный, арелигиозный гуманизм: он есть “гуманизм” сознательно *антирелигиозный и антиморальный*. Вера в человека противопоставляется здесь не только вере в Бога, но и *вере в добро*. В марксизме гуманизм задуман уже как *титанизм*, как вера в торжество *бунтовщического* начала в человеке, осуществляемого через разнуздание сил зла. Противоречие между представлением о назначении и будущем человека и представлением о его подлинной природе или между *целью* человеческого прогресса и *средствами* его осуществления достигает здесь уже такого напряжения, что можно говорить уже о внутреннем разложении в марксизме гуманистической идеи»<sup>1</sup>.

В философии Ницше же, согласно Франку, «подведён итог внутреннему крушению профанного гуманизма и произнесён ему смертный приговор. [...] Так как Ницше остался в плену у традиционной антихристианской и антирелигиозной тенденции профанного гуманизма, то идея “сверхчеловека” не только должна была принять характер *богоборческого титанизма*, но и не могла быть обоснована иначе, чем *биологически*. Правильная по существу тенденция напомнить человеку о его высшем, аристократическом, “сверхчеловеческом” происхождении и назначении противоестественно оборачивается прославлением сверхчеловека как *животного высшей породы* или *расы*, причём мерилom высоты породы оказывается момент власти, жестокости, высокомерного аморализма; воплощением сверхчеловека становится не то ренессанский злодей Цезарь Борджиа, не то древний германец – “белокурая бестия”. Так в мире идей совершается роковое, страшное событие: преодоление профанного гуманизма оказывается провозглашением *бестиализма*»<sup>2</sup>. Так видится С. Л. Франку кризис гуманизма и его вырождение в «гоминизм».

Следующим философом, который критически относился к гуманизму, является цитировавшийся выше Н. А. Бердяев. «Сейчас, – говорится в “Смысле истории”, – мы переживаем во всех сферах нашей общественной жизни и культуры кризис гуманизма»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 416.

<sup>2</sup> Там же. С.С. 416 – 417, 417. «Этот демонический бестиализм, – отмечает Франк, – уже ни в каком смысле нельзя назвать *гуманизмом*; но в качестве веры в спасительность и творческую силу человеческого самочиния и бесчиния духовно опустошённой человеческой природы он остаётся всё же “гоминизмом”» (Там же. С. 420).

<sup>3</sup> Бердяев Н. Смысл истории. С. 144.

Он считает, что в Западной Европе пришедший на смену Средневековью Ренессанс первоначально и преимущественно в Италии вывел на поверхность многое из того положительного, что Средневековье не смогло проявить. «Это, – отмечает он, – вообще один из самых необычайных моментов западноевропейской духовной культуры. В нём была поставлена великая задача чисто христианского возрождения и положена основа чисто христианского гуманизма, отличного от того гуманизма новой истории, который начинается позже. Этот христианский гуманизм стоит выше всего того, что дала нам духовная культура Западной Европы. [...] Дальнейший путь был отпадением и отхождением от этой средневековой культуры»<sup>1</sup>. Но Ренессанс уже был билатеральным духовно-культурным феноменом. «В Ренессансе действовал и христианский гуманизм раннего периода, и гуманизм антихристианский»<sup>2</sup>. И всё больше превалировал второй. В этом Бердяев во многом возлагает вину на дух Средневековья. «Я думаю, – пишет он, – что недостаточность средневекового сознания прежде всего заключается в том, что не была раскрыта настоящим образом свободная, творческая сила человека и человек, в средневековом мире, не был отпущен на свободу для свободного, творческого дела, для свободного созидания культуры, не были в этом смысле испытаны в свободе те духовные силы человека, которые были выкованы христианством и христианским средневековым периодом истории. Средневековая аскетика укрепила человеческие силы, но силы эти не были отпущены для испытания в свободном творчестве культуры»<sup>3</sup>.

Бердяев считает, что всю новую историю Западной Европы можно считать по своей сути ренессансной. В этот период происходит отпущение на свободу творческих сил человека, отрывание человека от подлинного духовного центра, то есть от Бога, обособление друг от друга и обретение самостоятельности всеми сферами общественной и культурной жизни. Этот процесс сопровождается секуляризацией человеческой культуры. «Переход от средневековой истории к новой, – пишет Бердяев, – означает некоторый поворот от Божьего к человеческому, от Божьей глубины, от сосредоточенности внутри, от ядра духовного во вне, во внешнее культурное выявление»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 100.

<sup>2</sup> Там же. С. 101.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

В том, что произошло в эпоху Ренессанса, Н. А. Бердяев видит и вину средневекового христианства, которое сковывало творческие силы человека, отвращало его от природы, как его собственной, так внешней природы. Античность же, напротив, была прочно связана с природой. Ренессанс обратился к природе и тем самым – к античности. Бердяев пишет: «Это обращение к основам человеческой жизни, это раскрытие творческих сил в природной сфере создаёт почву гуманизма. Гуманистическое сознание, которое было порождено этим двойным обращением к античности и к природе, это гуманистическое сознание повернуло человека от духовного человека к природному человеку. Оно развязало природные человеческие силы и вместе с тем разорвало связь с духовным центром, оторвало природного человека от духовного человека. Это обращение к природным своим силам, это раскрытие нового сознания на этой почве, создаёт юношескую уверенность человека в себе, в своих творческих возможностях»<sup>1</sup>.

Однако итальянский Ренессанс, отмечает Бердяев, ещё не порвал с католической церковью и потому имел место симбиоз его мировоззрения с католической верой. «Это сосуществование, – пишет Бердяев, – заходило так далеко, что папы являются покровителями Ренессанса. Ренессансный дух проявляется с необычайной силой в Ватикане»<sup>2</sup>. В то же время сам Ренессанс представляет собой бурное столкновение двух начал: христианского и языческого. Но дух, который вдохновлял Ренессанс, утверждает Бердяев, не закончился в XV и XVI веках, но продолжался и в последующие столетия и «только теперь приходит к концу»<sup>3</sup>.

Без феномена гуманизма, считает Н. А. Бердяев, невозможно понять всю новую историю. Между тем в самой первооснове данного феномена содержится коренное противоречие. В чём оно состоит? Философ разъясняет: «Гуманизм, по своему смыслу и уже по самому своему наименованию, означает вознесение человека, постановку человека в центре, его утверждение и раскрытие. Это – одна сторона гуманизма. Гуманизм, говорят, раскрыл человеческую индивидуальность, дал ей полный ход, освободил от той подавленности, которая была в средневековой жизни, направил её по свободным путям самоутверждения и творчества. Но в гуманизме есть начало и прямо про-

<sup>1</sup> Там же. С. 103. «Человек новой истории переживает свой медовый месяц» (Там же).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 108. «Теперь» – это начало 20-х годов XX в., когда писалось цитируемое сочинение.

тивоположное. В гуманизме есть основание не только для вознесения человека, не только для раскрытия творческих сил человека, но и для принижения, для иссякания творчества, для ослабления человека, потому что гуманизм, обратив в эпоху Ренессанса человека к природе, перенёс центр тяжести человеческой личности изнутри на периферию; он оторвал природного человека от духовного, он дал свободу развития природному человеку, удалившись от внутреннего смысла жизни, оторвавшись от божественного центра жизни, от глубочайших основ самой природы человека. Что человек есть образ и подобие Божье, что человек есть отображение Божьего существа, гуманизм это отрицает. Гуманизм, в преобладающей своей форме, утверждает, что человеческая природа есть образ и подобие не божественной природы, а природы мировой, что он есть природное существо, дитя мира, дитя природы, созданное природной необходимостью, плоть от плоти и кровь от крови природного мира и поэтому разделяющий её ограниченность и все болезни и дефекты, заложенные в природном существовании. Таким образом, гуманизм не только утверждал самоуверенность человека, не только возносил человека, но и принижал человека, потому что перестал считать его существом высшего, Божественного происхождения, перестал утверждать его небесную родину и начал утверждать исключительно его земную родину и земное происхождение. Этим гуманизм понизил ранг человека. Произошло то, что самоутверждение человека без Бога, самоутверждение человека, переставшего ощущать и сознавать свою связь с высшей божественной и абсолютной природой, с высшим источником своей жизни, привело к разрушению человека. То начало, которое было заложено в христианском духе, возносившее человека, согласно которому он есть образ и подобие Божье, дитя Божье, существо, усыновлённое Богом, гуманизм низверг. Христианское сознание о человеке начало слабеть. Таким образом, раскрывается внутри гуманизма самоистребляющая диалектика.

Гуманизм переживает разные стадии. Чем он ближе к источникам христианским, католическим, и вместе с тем античным, тем прекраснее, тем сильнее человеческое творчество. Чем он более отдаляется от христианского средневековья, тем более порывает он с античными основами, тем более иссякают творческие силы и ослабляется красота

человеческого духа»<sup>1</sup>. Бердяев подчёркивает, что «гуманистическое безбожие ведёт к самоотрицанию гуманизма, к перерождению гуманизма в антигуманизм, к переходу свободы в принуждение»<sup>2</sup>, и выносит свой окончательный вердикт: «Гуманизм стал бессилён и должен быть преодолён»<sup>3</sup>.

Бердяев не единственный философ XX в., кто «поднял руку» на гуманизм. Таковым был также М. Хайдеггер. Свою позицию он изложил, главным образом, в работе «Письмо о гуманизме». Конечно, его точку зрения на гуманизм следует анализировать в контексте его онтологии и антропологии, но здесь давать характеристику последним, особенно онтологии, нет возможности. «Письмо о гуманизме» построено как ответ на вопросы французского философа Ж. Бофре. Хайдеггер пишет: «Вы спрашиваете: *Comment redonner un sens au mot "Humanisme"?*\* Вопрос идёт от намерения сохранить слово «гуманизм». Я спрашиваю себя, есть ли в том необходимость»<sup>4</sup>. Дело, отмечает Хайдеггер, конечно, не в конкретном «изме», если учесть, что люди давно уже не доверяют никаким «измам». «Повсюду и стремительно распространяющееся опустошение языка не только подтачивает эстетическую и нравствен-

<sup>1</sup> Там же. С. 108 – 109. В частности, Бердяев отмечает: «В Реформации было не только гуманистическое начало, но и начало антигуманистическое» (Там же. С. 112). Он также отмечает: «Когда человек ничего не признаёт, кроме себя, он перестаёт ощущать себя, потому что для того, чтобы ощущать себя, нужно признать и *не себя*, для того, чтобы быть до конца индивидуальностью, нужно признавать не только другую человеческую личность и индивидуальность, нужно признать божественную личность. Это и даёт ощущение человеческой индивидуальности, безграничное же самоутверждение, не желающее ничего знать над собой, которое оказалось пределом гуманистических путей, ведёт к потере человека. Гуманизм направляется против человека и против Бога. Если ничего нет над человеком, если нет ничего выше человека, если человек не знает никаких начал, кроме тех, которые замкнуты в человеческом круге, человек перестаёт знать и самого себя» (Там же. С. 120).

<sup>2</sup> Там же. С. 141.

<sup>3</sup> Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // *Он же*. Философия свободного духа. М., 1994. С. 324. Правда, Бердяев замечает: «От гуманизма, как торжества срединной человечности, возможно движение в два противоположных направления – вверх и вниз, к богочеловечности и бого-зверинности. Движение к сверхчеловечеству и сверхчеловеку, к сверхчеловеческой силе слишком часто означает не что иное, как бестиализацию. Современный антигуманизм принимает формы бестиализма. Но гуманизм лучше бестиализма» (Там же).

\* «Каким образом можно вернуть какой-то смысл слову «гуманизм»?».

<sup>4</sup> *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Он же*. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 193.



ную ответственность во всех применениях языка. Оно коренится в разрушении человеческого существа»<sup>1</sup>.

Главная проблема философии Хайдеггера – проблема «смысла бытия», которую он решал как в ранний (до 1929 г.), так и в поздний (с 1930 г.) периоды<sup>2</sup>. Во второй период он много внимания уделяет *метафизике*, которая, по его мнению привела человека к забвению Бытия (он теперь использует старое написание: *Seyn* вместо *Sein*), к власти техники в культуре и к распространению нигилизма, а также превратила субъективное мышление в единственный посредник между человеком и Бытием<sup>3</sup>. «Чтобы человек мог, однако, снова оказаться вблизи бытия, – утверждает Хайдеггер, – он должен сперва научиться существовать на безымянном просторе. Он должен одинаково ясно увидеть и соблазн публичности, и немощь приватности. Человек должен, прежде чем говорить, снова открыться для требования бытия с риском того, что ему мало или редко что удастся говорить в ответ на это требование. Только так слову снова будет подарена драгоценность его существа, а человеку – кров для обитания в истине бытия.

Тогда не хлопотами ли о человеке движима эта наша требовательность к человеческому существу, эта попытка подготовить человека к требованиям бытия? На что ещё направлена “забота”, как не на возвращение человека к его существу? Какой тут ещё другой смысл, кроме возвращения человеку (*homo*) человечности (*humanitas*)? Выходит, вся подобного рода мысль волнуется всё-таки насчёт человечности, *Humanitas*; значит, это “гуманизм”: раздумье и забота о том, как бы человек стал человеческим, а не бес-человечным, “негуманным”, т.е. отпавшим от своей сущности»<sup>4</sup>. «Однако, – вопрошает Хайдеггер, – на

<sup>1</sup> Там же. С. 195.

<sup>2</sup> Эти периоды отличаются друг от друга способом решения проблемы смысла бытия. Если в «Бытии и времени» (1927 г.) Хайдеггер решает её через раскрытие архитектоники того сущего, которое вопрошает о бытии (*Dasein*; проще говоря, – человека), то в поздний период он пытается решить вопрос о смысле бытия «из самого бытия» (прежде всего через язык, этот «дом бытия»).

<sup>3</sup> «Метафизика, конечно, представляет сущее в его бытии и тем самым продумывает бытие сущего. Однако она не задумывается о различии того и другого... Метафизика не задаётся вопросом об истине самого бытия. Она поэтому никогда не спрашивает и о том, в каком смысле существо человека принадлежит истине бытия. Метафизика не только никогда до сих пор не ставила этого вопроса. Сам такой вопрос метафизике как метафизике недоступен. Бытие всё ещё ждёт, пока Оно само станет делом человеческой мысли» (*Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 197*).

<sup>4</sup> *Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 195 – 196.*

чём стоит человечность человека? – И отвечает: – Она покоится на его существе»<sup>1</sup>.

Трактовка гуманизма, отмечает Хайдеггер, зависит от того, как понимается свобода и «природа» человека. Скажем, для Маркса или для Сартра незачем обращаться к античности в вопросе о гуманизме. Маркс, например, ищет человечность человека (*der menschliche Mensch*) в обществе, полагая, что природа человека является общественной. Христианин определяет человечность человека через отношение последнего к Богу. И так далее. Поэтому Маркс, Сартр или христианство по-своему правы, считая гуманизмом то, что они им и считают. Хайдеггер пишет: «Как бы ни были различны эти виды гуманизма по цели и обоснованию, по способу и средствам осуществления, по форме своего учения, они все сходятся на том, что *humanitas* искомого *homo humanus* определяется на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы, истории, мира, мироосновы, т.е. сущего в целом.

Всякий гуманизм или основан на определённой метафизике, или сам себя делает основой для таковой. Всякое определение человеческого существа, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики – имея в виду способ, каким определяется существо человека – проявляется в том, что она “гуманистична”. Соответственно всякий гуманизм остаётся метафизичным. При определении человечности человека гуманизм не только не спрашивает об отношении бытия к человеческому существу. Гуманизм даже мешает поставить этот вопрос, потому что ввиду своего происхождения из метафизики не знает и не понимает его»<sup>2</sup>

Хайдеггер разъясняет, что его понятие *эк-зистенции* не тождественно ни традиционному понятию *existentia*, противопоставляемому понятию *essentia*, ни понятиям сущности и субстанции. Следовательно, «фраза “‘субстанция’ человека есть его эк-зистенция” (фраза из “Бытия и времени”. – А. Х.) будет говорить только об одном: способ, каким человек в своём подлинном существе пребывает при бытии, есть экстатическое стояние в истине бытия. Этим сущностным определением человека гуманистические интерпретации человека как *animal rationale*, как “личности”, как духовно-душевно-телесного существа не объявляются ложными и не отвергаются. Наоборот, единственная мысль здесь та, что

<sup>1</sup> Там же. С. 196.

<sup>2</sup> Там же. С. 197.

высшие гуманистические определения человеческого существа ещё не достигают собственного достоинства человека. Тем самым мысль “Бытия и времени” противостоит гуманизму. Но противостояние это не означает, что подобная мысль скатывается до антипода гуманности и выступает за негуманность, защищает бесчеловечность и принижает достоинство человека. Мысль идёт против гуманизма потому, что он ставит человека ещё недостаточно высоко. Высота человеческого существа коренится уж конечно не в том, что человек становится субстанцией сущего в качестве его “субъекта”, чтобы на правах властителя бытия утопить бытийность сущего в слишком громко раззвонившей о себе “объективности”<sup>1</sup>.

М. Хайдеггер связывает появление гуманизма с появлением картины мира, которое в свою очередь связано с Новым временем. «Где мир становится картиной, там к сущему в целом приступают как к тому, на что человек нацелен и что он поэтому хочет соответственно преподнести себе, иметь перед собой и тем самым в решительном смысле представить перед собой. Картина мира, сущностно понятая, означает таким образом не картину, изображающую мир, а мир, понятый в смысле картины. Сущее в целом берётся теперь так, что оно только тогда становится сущим, когда поставлено представляющим и устанавливающим его человеком. Где дело доходит до картины мира, там выносятся кардинальное решение относительно сущего в целом. Бытие сущего ищут и находят в представленности сущего\*. [...] Превращение мира в картину есть тот же самый процесс, что превращение человека внутри сущего в *subiectum*»<sup>2</sup>.

В конце концов Хайдеггер делает следующее заключение: «Определяющее для существа Нового времени скрещение обоих процессов, превращения мира в картину и человека в субъект, заодно бросает свет и на, казалось бы, чуть ли не абсурдный, но коренной процесс новоевропейской истории; чем шире и радикальнее человек распоряжается покорённым миром, чем объективнее становится объект, чем субъективнее, т.е. наступательнее выдвигает себя субъект, тем неудержимее наблюдение мира и наука о мире превращается в науку о человеке, в антропологию.

<sup>1</sup> Там же. С. 201 – 202. «Поскольку что-то говорится против “гуманизма”, – пишет Хайдеггер, – люди пугаются апологии антигуманного и прославления варварской жестокости. Ведь что может быть “логичнее” вывода, что тому, кто отрицает гуманизм, остаётся лишь утверждать бесчеловечность?» (Там же. С. 210).

\* «Напротив, везде, где сущее не истолковывается в этом смысле, не может и мир войти в картину, не может быть картины мира» (Хайдеггер М. *Время картины мира* // Он же. *Время и бытие. Статьи и выступления*. М., 1993. С.49).

<sup>2</sup> Хайдеггер М. *Время картины мира*. С.С. 49, 51.

Неудивительно, что только там, где мир становится картиной, впервые восходит гуманизм\*. [...] Гуманизм в более узком историческом смысле есть поэтому не что иное, как этико-эстетическая антропология. Это слово означает здесь не то или иное естественнонаучное исследование человека. Оно не означает и сложившегося внутри христианской теологии учения о сотворённом, падшем и искуплённом человеке. Оно обозначает то философское истолкование человека, когда сущее в целом интерпретируется и оценивается от человека и по человеку»<sup>1</sup>.

Так М. Хайдеггер обосновывает несостоятельность гуманизма.

Ещё одним философом, который поверг критике гуманизм, является Г. С. Батищев *позднего периода* своего философского творчества. Следует отметить, что в данном творчестве можно выделить три этапа. В первый (от начала философской деятельности и до начала 70-х годов прошлого века) Г. С. Батищев является активным приверженцем философии К. Маркса, что позволило ему открыть в последней такое содержание, которое не только не замечалось официальными марксоведами, но и было нежелательным для официальной государственной идеологии. Второй период длился с начала и до конца 70-х годов. Третий – это 80-е годы (Г. С. Батищев скончался 31 октября 1990 г.). Второй период характеризуется некоторым отходом от философии Маркса под влиянием учения Агни Йоги (Живой Этики) и некоторых идей, содержащихся в опубликованных в 1973 г. писем академика А. А. Ухтомского<sup>2</sup>. В 1977 г. Батищев принял православие, что повлекло за собой отказ от Агни Йоги. Однако надо сказать, что второй период творчества проявил себя в опубликованных работах лишь в двух аспектах: в критике антропоцентризма и в ограничении мировоззренческих и методологических возможностей категории предметной деятельности. Что касается третьего этапа, то он также не был явен до конца жизни философа в его публикациях, за исключением посмертно изданной статьи «Найти и обрести себя»<sup>3</sup>.

---

\* «Сколь неуместным всякий гуманизм должен был казаться грекам, столь же немыслимым было средневековое и столь же абсурдным является католическое мировоззрение» (Там же. С. 51 – 52).

<sup>1</sup> Там же. С. 51.

<sup>2</sup> См.: Ухтомский А. А. Письма // Пути в неизвестное. Писатели рассказывают о науке. Сб. 10. М., 1973. См. переиздание: Ухтомский А. А. Заслуженный собеседник. Письма к Е. И. Бронштейн-Шур (1927 – 1941) // Он же. Лицо другого человека. Из дневников и переписки. СПб., 2008.

<sup>3</sup> См.: Батищев Г. С. Найти и обрести себя // Ступени самообретения. (Проблемы образования и культуры в малом городе). М., 1992. Статья перепечатана в журнале: Вопросы философии. 1995. № 3.

Наиболее концентрированную форму воззрения Г. С. Батищева первого периода его творчества на человека и его способ бытия в мире получили в объёмной статье «Деятельностная сущность человека как философский принцип» (опубликована в 1969 г.). Именно в ней наиболее полно в советской философии раскрыта диалектика деятельности и реконструирована Марксова концепция отчуждения. Батищев здесь пишет: «...Вопрос “Что такое человек?” пронизывает собой и определяет способ постановки *всех без исключения* существенных собственно философских проблем. Прежде всего именно в этом смысле марксистская философия и есть *философия человека* вся целиком, всем своим целостным содержанием, как система»<sup>1</sup>. Отсюда, согласно ему, и её тесная связь с проблемой гуманизма. «В самом деле, – пишет Г. С. Батищев, – если философия стремится быть поистине философией человека (а не его забвения), то она не имеет права не укоренить своего гуманизма в последовательном осмыслении *всех* своих существенных проблем. Она не может себе позволить беззаботно примириться с их “агуманистической” постановкой и решением. Она не может довольствоваться теми узкосубъективистскими “аспектами”, которые объективизм готов оставить вне сферы своих интересов. Она не может пойти на обособление тем, непосредственно гуманистически значимых, от опосредствующих их понимание предпосылок, таящихся в культурно-исторической и природной действительности, в её универсально-всеобщих определениях, в её субстанциальности. Если гуманизм не способен найти себе основание в такого рода предпосылках и укоренить себя в них, то он вырождается в пустое морализирующее проповедничество, не разумеющее смысла своих собственных украшательски-компенсаторных фраз»<sup>2</sup>.

Именно такой гуманизм Г. С. Батищев усматривает в философии К. Маркса. Он пишет: «Марксистский гуманизм не имеет ничего общего с иллюзорным воспарением над действительностью, а равно и со сведением её к овеществлённо-застывшему наличному бытию. Это – гуманизм, способный открыть и “утвердить правду *посюстороннего мира*”. Это не гуманизм *ad hoc* – это гуманизм *a principio*»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 76.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 77. Слова «утвердить правду *посюстороннего мира*» принадлежат К. Марксу. См.: Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 415.

Знакомство с учением Агни Йоги позволило Г. С. Батищеву усомниться в абсолютной истинности Марксова учения о человеке и усмотреть в нём, а тем самым *и у себя*, в своих доселе осуществляемых философских изысканиях, *антропоцентристскую позицию*. Критика данной позиции и, стало быть, концептуальное размежевание Г. С. Батищева с прежней своей позицией зафиксировано в до сих пор не публиковавшемся его сочинении «Тезисы не к Фейербаху»<sup>1</sup>. Вместе с тем данное сочинение, написанное в 1974 г. и затем дорабатывавшееся и перерабатывавшееся по 1980 г. включительно, содержит в себе *к л ю ч* ко всему философскому творчеству Г. С. Батищева второй половины 1970-х – 1980-х годов. В своём завершённом виде данное сочинение неоднородно и неоднозначно по своему идейному содержанию. Писавшееся первоначально исключительно под влиянием Агни Йоги, оно впоследствии испытало на себе и иного рода идеи, а именно православные. В течение трёх последующих лет Батищев пытался *синтезировать* некоторые свои собственные философские идеи и оба учения (а последние ведь суть не только учения, но и предписания способа бытия в мире, образа жизни) и, осознав невозможность этого, он отбросил Агни-Йогу и окончательно перешёл на позиции православия. Но текст «Тезисов не к Фейербаху» даже в его окончательном варианте содержит как *дух* учения Махатм Шамбáлы (*Shambhála*), так и *некоторые идеи православного христианства*, причём последние – в минимальной степени. Обратимся к тексту этого сочинения и подчеркнём то новое, что значимо для нашей темы.

Прежде всего надо сказать о названии сочинения. По своему содержанию оно представляет изложение своей новой концептуальной позиции, альтернативной позиции К. Маркса (да и своей прежней позиции), в форме *противо*-тезисов известным одиннадцати тезисам последнего из его записной книжки, относящейся к 1844 – 1847 гг. Эти тезисы, как известно, набросаны Марксом в апреле 1845 г. под общей рубрикой «1) ad Feuerbach», что значит «к Фойербаху» (латинское «ad» означает «к»). Эти тезисы предназначались для их экспликации в первой главе задуманной К. Марксом и Ф. Энгельсом «Немецкой идеоло-

<sup>1</sup> См. о нём: Хамидов А. А. Необычное произведение Г. С. Батищева // Вопросы философии. 2011. № 8. Автором настоящей работы в своё время текст «Тезисов не к Фейербаху» был набран на компьютере и были сделаны примечания как к текстам К. Маркса, так и к текстам Г. С. Батищева, одним словом он был подготовлен к печати. Однако вдова Генриха Степановича – Н. В. Батищева – высказала категорическое нежелание видеть его опубликованным. Мотивация отказа менялась у неё на протяжении двадцати лет. Здесь «Тезисы...» цитируются по тексту, хранящемуся в личном архиве автора настоящей монографии.

гии», которая, как известно, имеет название «Фойербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений». Отсюда и название: к «Фойербаху». Следовательно, не только название «Тезисы о Фейербахе», данное в своё время Институтом Маркса – Энгельса – Ленина – Сталина, но и название «Маркс о Фейербахе», данное при публикации Тезисов Ф. Энгельсом, не отвечают ни содержанию, ни смыслу Марксовых Тезисов. Эти знаменитые одиннадцать тезисов – специально вовсе *не о* философе Людвиге Андреасе Фойербахе, хотя он в них и упоминается.

Текст «Тезисов не к Фейербаху» разбит на две колонки. Левая колонка озаглавлена: «Тезисы к Фейербаху, дополненные наиболее существенными фрагментами из других текстов их автора. 1837 – 1845; 1845 – 1883». Правая колонка названа: «Тезисы не к Фейербаху, посвящённые попытке извлечь светлый смысл из объятий мрака. 1974 – 1980». Каждому тезису с дополнениями в левой колонке соответствуют в правой *противо*-тезисы (не *анти*-тезисы, которые вместе с тезисами могут быть сняты в синтезе). Первые обозначены литерой «а», вторые литерой «б».

Обратимся к критике антропоцентризма, которая непосредственно навеяна Агни Йогой. Г. С. Батищев пишет: «...В земной истории существует тенденция – всю жизнь редуцировать к полю полезностей, к полю потребностей и присвоительства. Так космос объявляется всего лишь “кладовой” объектов-средств. Человек же притязает быть сам себе “корнем” и “солнцем”. В своих целях и ценностях он пытается вести себя безотносительно к Универсуму и возводит своё мерило в абсолютное. Он взирает на космос сверху вниз, как на периферию. Он отходит от *геоцентризма* только в трёхмерной астрономии, во всём же остальном он держится именно геоцентризма: как господин мироздания он хотел бы “вращаться только вокруг самого себя”, ибо он – центр Вселенной. Таков *антропоцентризм*.

*Пассивный* антропоцентризм утверждает себя в форме инакоцентризма, в частности – теоцентризма. Это – своемерное признание Высших Сфер, включённое *внутри* той же самой самозамкнутой жизни, того же самого ограниченного кругозора. Такова *потребительская* религиозность: она не зовёт человека преодолеть своё несовершенство и слепоту, не обязывает его преобразовывать своё бытие во всех сторонах. Она включается в ограниченное бытие и ставится рядом с прочими его сторонами как пристройка, как придаток, как их санкция, “священный” инструмент и облачение. Таковы – законничество, ревностный формальный ритуализм, фанатизм и *фатализм*, самоуничужение и

раболепство ради неприятия ответственности, покорность силе ради приспособления, нетерпимость и групповая исключительность.

*Активный* же антропоцентризм есть агрессивное своемерие, навязывание себя космосу. Эта гордыня ни перед чем не остановится – всё подлежит *освоению*. Так она “по праву Прометея”<sup>\*</sup> похищает нечто высшее, дабы обратить его в средство для низшего, в вооружение. Такова хитрость: минуя труд самоотречения и самообретения, насилием и антагонизированием достичь самообоженья. Отсюда – богоборческий *нигилизм* к Высшему, облачённый в *редукционизм*; *волюнтаризм*, прикрытый культом Порядка. Отсюда – идеология разрушительного бунтовщичества, – *ре-эволюционность!*

Отсюда и обман: живое космическое общение смешивается с потребительской и социально-функционалистской религиозностью.

Оба антропоцентризма сходятся в том, что бытие Высших – унижает: оба воспринимают их силу как своё бессилие, их помощь как эквивалент своего бездействия, их богатство как свою нищету, их чистоту как свою грязность, их божественность как своё убожество<sup>\*\*</sup>. Такова логика своемерия. Оба они лишь сакрализуют свою ограниченность. Оба на деле отвергают живое высшее общение как побуждающее к действительному возвышению.

Люди не мечтали бы об “истинном царстве свободы”, если бы оно не гнездилось *внутри* каждого, как *Искра*<sup>\*\*\*</sup>. В это царство нельзя врываться насилием, его нужно выработать *каждому* – таково условие его наступления для всех. Оно не может быть обретено как следствие из низших предпосылок, как функция от них. К нему можно приблизить-

<sup>\*</sup> Выражение «по праву Прометея» взято из юмористического романа молодого К. Маркса «Скорпион и Феликс», в котором сказано: «Обычный человек... борется с бушующей жизнью, бросается в волнующее море и по праву Прометея добывает жемчуга из его глубин...» (Главы из юмористического романа Скорпион и Феликс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 40. М., 1975. С. 531).

<sup>\*\*</sup> Слова «их божественность как своё убожество» суть прямая аллюзия Г. С. Батищева (о чём он говорил автору настоящей монографии) на фразу Э. В. Ильенкова: «Божества нет без убожества» (Ильенков Э. Почему мне это не нравится // Культура чувств. М., 1968. С. 37).

<sup>\*\*\*</sup> Здесь имеет место аллюзия на слова Евангелиста Луки: «Вопрошёнъ же бывъ (Иисус. – А. Х.) отъ фарисей, когда приидеть Царствіе Божіе, отвещавъ им речѣ: не приидеть Царствіе Божіе с соблюдѣніемъ: Нижѣ рекутъ, се здѣ, или ондѣ. Се бо Царствіе Божіе внутрь васъ есть» (Отъ Луки Святое Благовѣствованіе. XVII : 20 – 21 // Господа нашего Іисуса Христа Святое Евангеліе отъ Матѳея, Марка, Луки и Іоанна. На славянскомъ и русскомъ языкахъ. М., 1907. С. 325. Лев. стбц. – 326. Лев. стбц.).



ся только *вместе* с высшими, в сотрудничестве и гармонии с ними, в искреннем приятии их зова – зова к путничеству»<sup>1</sup>.

Существенно отметить, что критика Г. С. Батищевым *пассивного антропоцентризма* содержится только в данном сочинении. В своих публикациях он стал подвергать критике *лишь* активный антропоцентризм, так как принятое им православие (как и вообще *монотеизм*) является *не чем иным*, как формой *пассивного* антропоцентризма. Очевидно Г. С. Батищев, принявший христианство, сознательно *свёл* антропоцентризм к его активной форме и представил последний как антропоцентризм *вообще*.

Собственно христианских идей в публикациях даже последних пяти (наиболее христианских) лет жизни Г. С. Батищева, можно сказать, почти нет. Есть сильная христианская тональность, но не более. Кто не знал или не знает о христианстве Г. С. Батищева, тому христианские мотивы трудно – если вообще возможно – уловить в его сочинениях. Куда больше осталось от соприкосновения с учением Агни Йоги. Думается, что без этого соприкосновения многих плодотворных идей «позднего Батищева» просто-напросто *не появилось бы*. Но всё же в работах второй половины 1980-х годов дух христианства *присутствует*. Можно отметить прежде всего то, например, что если в Агни Йоге основное внимание уделяется *духу*, а в христианстве – не только *духу*, но и *душе*, то имеет смысл говорить о *прямом* влиянии христианства на *позднее* творчество Г. С. Батищева: он начинает говорить и писать не только о *духе*, но и о *душе*, о душевно-духовном мире человека и т.д.

Но наиболее явным присутствие христианской доктрины обнаруживается в достаточно поздней статье Г. С. Батищева «Найти и обрести себя». Она опубликована в составе сборника «Ступени самообретения», вышедшего в 1992 г. (сдан в набор в начале ноября 1991 г.). Судя по всему, она писалась в последний год жизни философа. Здесь он пишет: «Человек достоин испытывать тяготение к неисчерпаемому и вечному лону со-творческого авторства – к такому адресату своего искания и незавершённого путничества, к которому в конечном счёте как бы стягиваются и сходятся все возможные сущие и могущие возникнуть, бесконечно многие адресаты его искания. Человек достоин не застрять на многообразии обликов и лиц, не заслонить ими от себя их единения в трансцендентную Сверхгармонию, отнюдь не безликую. И тогда, через восхождение до этого достоинства, все встречающиеся ему одушевлён-

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Тезисы не к Фейербаху. § 4 б. Последнее предложение полностью согласуется с Агни Йогой.

ные и одухотворённые *облики-лица* – все *относительные* адресаты искания – совместно зовут его прозреть за ними *абсолютный над-адресат*, всеобъемлющий Лик»<sup>1</sup>. А это – не что иное, как христианский Бог.

Однако после этого панегирика человеку Г. С. Батищев пишет следующее: «Однако, имея столь славную перспективу, человек отнюдь не находится в состоянии готовности и не может изнутри самого себя, своими собственными силами сделать себя готовым для этой славной и высокой перспективы и предназначения. Он *никогда не застаёт себя таким, каким призван и должен быть по своему высшему назначению*. Более того, он никогда не может застать внутри самого себя достаточное богатство явных и неявных, скрытых потенциалов и резервов, т.е. такую полноту возможностей для выполнения им своего высшего назначения, выявление, развёртывание и развитие которых изнутри его сущности позволило бы ему со временем ответить своему призванию и стать тем, кем он должен быть. Наконец, скажем ещё резче и категоричнее: человек изначально никогда не имеет в самом себе, не располагает в себе тем самым внутренним “Я”, которое руководствовалось бы именно жаждой абсолютного смысла и предстоянием абсолютному над-адресату искания, т.е. безначальному истоку и всеохватывающему итогу всего вселенского бытия. В человеке нет не только полноты совершенства – это легче понять и осознать, но нет также и целостности того сущностного ядра, из которого такое совершенство могло бы развиваться. Человек не обладает изначально подлинностью самого себя, своего внутреннего “Я”, своих внутренних предпосылок и достаточностью дарований.

Поэтому мало сказать, что человеку изначально не дано, но лишь предоставляется найти и обрести обращённость и посвящённость над-адресату искания, т.е. обращённость к абсолюту. Надо ещё добавить, что человеку не дано и самому быть подлинным собой. *Он ещё и самого-то себя в существенной степени должен постараться разыскать и обрести»*<sup>2</sup>.

Всё приведённое выше нам необходимо, чтобы понять, в чём состоит критика Г. С. Батищевым гуманизма в последние годы его жизни. Статья, в которой содержится данная критика, была опубликована

---

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Найти и обрести себя // Ступени самообретения. (Проблемы образования и культуры в малом городе). М., 1992. С. 19 – 20. Написание слов «Сверхгармония» и «Лик» с прописной буквы взято из публикации данной статьи в журнале «Вопросы философии» (1995. № 3. С. 104).

<sup>2</sup> Батищев Г. С. Найти и обрести себя // Ступени самообретения. (Проблемы образования и культуры в малом городе). С. 20.

уже посмертно. Обратимся к тексту данной статьи. Батищев начинает с анализа понятия «гуманизм». Он пишет: «Бросается в глаза сильно выраженная в этом понятии и как бы сросшаяся с ним нормативная окрашенность, прочно принятая нынешним общественным мнением и затверженная в привычном обиходе – не только обыденном и идеологическом, а равно и в научном. Мало сказать, что эта окрашенность сугубо положительная, она к тому же ещё ставится выше критики и даже может придавать положительность, столь же несомненную всякому предмету с эпитетом “гуманистический”. А это уже – тревожный симптом, говорящий о том, что за ним может скрываться *бездуховная* вера, некий идеологически-публицистический кумир-идол, некий якобы источник-носитель всегда чего-то очень и очень хорошего (подобный аналогичным кумирам современного сознания “активность – это всегда хорошо”, “творчество – это всегда хорошо, лучше некуда”). От других вариантов сотворения себе кумиров этот отличается тем, что чреват сотворением человеком кумира... из самогó же себя!»<sup>1</sup>

Г. С. Батищев, не соглашаясь «с хайдеггеровским решением проблемы гуманизма, человека и бытия», самоё резонность критики гуманизма М. Хайдеггером признаёт оправданной. Сам он ратует не за гуманизм, а за *гуманизацию*, о чём будет идти речь в первом параграфе пятой главы настоящей монографии. Он проверяет феномен гуманизма на предмет содержащегося в нём онтологического статуса человека. И отвечает в форме риторических вопросов: «Так не означает ли – хотя и неявно, скрыто, молчаливо-лукаво – применение термина “гуманизм” без малейшего признака его ограниченности внутренним его употреблением в границах “своего дома”, что тем самым рубеж нарушен? И что за “гуманизмом” скрыта вовсе не человечность и человеко-сообразность, гармоничная с остальным универсумом, а, напротив, совершенно безумное притязание человека быть самому Абсолютом – Мериллом Всем Вещам, Мериллом Всей Вселенной? Что за такой безграничностью стоит отвержение и попрание самóй возможности абсолютных ценностей как независимых от человека и человечества, как превышаю-

---

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Человечность или антропоцентризм? Антитеза между ценностной посвящённостью и гордым самодовлением //Философские науки. 1993. № 1 – 3. С. 88 – 89. Исправлено по машинописному тексту, имеющемуся в личном архиве автора настоящей монографии. Техническим редактором журнала даже не было учтено то, что автора статьи уже нет в живых, не говоря уже о том, что это за автор. Он даже не воспроизвёл имеющиеся в тексте курсивы... Далее при цитировании данной работы в случае необходимости исправления будет просто добавлено: «Исправлено». – А. Х.

щих несоизмеримо любую высоту, достижимую для человека изнутри самого себя? Иначе говоря, – отречение от ценностной посвящённости и подмена её провозглашением человека целью для самого себя, ценностью для самого себя, имеющим право жить не во имя более высоких и несравненно более высоких ценностных смыслов, а во имя своё: эгоистически, свое-центристки, свое-мерно. Но если это верно, то становится ясно, что утвердить и претворить на деле человечность подлинную, не подменённую ложным, превратным обликом её – человечность гармонично посвящённую Истине, Красоте и Добру, – можно только через самое бескомпромиссное, последовательное преодоление того бесчеловечного и подрывающего человечность “гуманизма”, который есть синоним *антропоцентризма*, безмерного самовозвеличивания и самообожения человеком себя самого и одновременно нигилизма ко всей внечеловеческой действительности»<sup>1</sup>. Именно на этом основании Г. С. Батищев отвергает гуманизм.

Обратимся к ещё двум известным философам XX в., которые также подвергли критике феномен гуманизма. Первый – Ю. М. Бохеньский. В своём словаре «Сто суеверий» он пишет об этом феномене: «Вероятно, самый распространённый сегодня предрассудок. Господствует мнение, что можно быть кем угодно, но нельзя быть не-гуманистом. В гуманизм веруют огромное число проповедников, политиков, философов, журналистов и т.п. Если же вы в него не верите, то вы – низкий варвар. В действительности гуманизм – не что иное, как постыдное суеверие»<sup>2</sup>. Гуманизм, считает Бохеньский, – плод человеческой фанатерии. Человек мнит себя выше животных, выше природы и тем самым превращает себя в идола. Гуманизм, следовательно, – «настоящее идолопоклонство»<sup>3</sup>. Человек-де – «венец Природы»; так утверждают натуралисты. Но на деле он, согласно Бохеньскому, есть просто часть Природы и ничем принципиальным не отличается от животных, если только не считать, что он – более сложное, чем прочие, животное. Животные также обладают разумом, техническими способностями, зачатками культуры. «Если говорить о морали, то здесь у животных можно было бы кое-чему поучиться. Когда английский философ Гоббс сказал, что человек человеку волк\*, было замечено, что это клевета на волков.

<sup>1</sup> Там же. С. 96 – 97 (курсив мой. – А. Х.). Исправлено. – А. Х.

<sup>2</sup> Бохеньский Ю. Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков. М., 1993. С. 37.

<sup>3</sup> Там же. С. 42.

\* На деле это старая латинская поговорка: «Homo homini lupus est».

Ни один волк не бывает таким жестоким по отношению к другим волкам, каким часто бывает человек по отношению к другому человеку»<sup>1</sup>.

Есть, отмечает Бохеньский, вид гуманизма, который основывается на религиозном (христианском, прежде всего) постулате, что человек – «венец Творения». Его, утверждает философ (поскольку он – неомист, доминиканец), «нельзя отнести к заблуждениям...»<sup>2</sup> Но это – тоже мания величия. И тот и другой вид гуманизма явно льстит человеку, ставя его в особое положение к сотворённому Богом миру. «Если бы крокодилы, – замечает Бохеньский, – умели философствовать, они бы наверняка придумали крокодилизм: ведь так приятно ощущать себя существом высшего сорта»<sup>3</sup>. Такова позиция этого философа. Нетрудно заметить, что теоретический уровень её оставляет желать много лучшего, а потому и не станем подвергать её критике.

Вторым философом, который подверг критике само понятие гуманизма, является один из основателей так называемого «структуралистского марксизма» Л. Альтюссер. Исходя из противопоставления идеологии и науки, как оно представлено в «Немецкой идеологии» Маркса и Энгельса и абсолютизируя ту трактовку идеологии, которой в этот период они придерживались (и которой Энгельс придерживался до конца жизни, несмотря на то, что Маркс в период работы над «Капиталом» существенно развил её), в связи с фигурировавшим в литературе словосочетанием «социалистический гуманизм» стал утверждать, что «в контексте марксистского учения понятие “социализм” – действительно научное понятие, в то время как понятие гуманизма – понятие всего лишь *идеологическое*»<sup>4</sup>. Он разъясняет: «Говоря о том, что понятие гуманизма является идеологическим (а не научным), мы в одно и то же время выдвигаем два утверждения: мы говорим, что оно и в самом деле обозначает некую совокупность существующих реальностей, но в отличие от научного понятия не даёт нам средств, необходимых для их познания. Оно особым (идеологическим) образом обозначает собой нечто существующее, но не раскрывает его сущности. Смешивать эти два порядка означало бы закрывать себе путь ко всякому знанию, порождать путаницу и подвергаться риску заблуждений»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 40.

<sup>2</sup> Там же. С. 38.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Альтюссер Л. За Маркса. М., 2006. С. 316 (курсив мой. – А. Х.).

<sup>5</sup> Там же.

Л. Альтюссер считает, что К. Маркс совершил переход от идеологических трактовок истории к «научной теории истории». Но совершил он это, согласно ему, не сразу. Альтюссер придерживается того взгляда на эволюцию философских идей К. Маркса, который сформировался у целого ряда западных философов после публикации (в 1932 г.) на языке оригинала части «Парижских рукописей» К. Маркса, названной «Экономическо-философскими рукописями 1844 года». С этого времени стали различать «раннего» и «позднего» Маркса, Маркса, исповедовавшего гуманизм, и Маркса, отказавшегося от гуманизма. В «гуманистическом» периоде философского творчества Маркса Альтюссер выделяет два этапа. Первый этап, согласно ему, длится от начала занятий философией до 1842 г. Здесь, согласно Альтюссеру, в воззрениях молодого Маркса доминирует «рационалистически-либеральный» гуманизм, близкий И. Канту и И. Г. Фихте. Второй этап длится от 1842 до 1845 г., то есть до начала работы над «Немецкой идеологией». Здесь Маркс исповедует-де «коммунитарный» гуманизм, ориентируясь на Л. А. Фойербаха. На данном этапе «Маркс всё ещё исповедует философию человека...» и, исходя из неё, пытается объяснить историю. Для «гуманистического периода» характерно использование К. Марксом таких «идеологических» понятий, как «сущность человека», «субъект», «практика» (взятая не в специфической, а во всеобщей форме), «отчуждение», «овещнение».

С 1845 г., согласно Альтюссеру, начинается период *научной* деятельности К. Маркса. Он пишет: «Начиная с 1845 г. Маркс радикально порывает со всякой теорией, которая обосновывает историю и политику сущностью человека. Этот уникальный разрыв содержит в себе три неразрывно связанных теоретических аспекта:

1. Формирование теории истории и политики, основанной на радикально новых понятиях: общественная формация, производительные силы, производственные отношения, надстройка, идеология, экономическая детерминация в конечном счёте, специфическая детерминация иными, неэкономическими уровнями целого и т.д.

2. Радикальная критика *теоретических* притязаний всякого философского гуманизма.

3. Определение гуманизма как идеологии.

В этой новой концепции всё тоже подчинено строгому порядку, но это новая строгость и новый порядок: сущность человека подвергается критике (2) и определяется в качестве идеологии (3), т.е. с помощью категории, принадлежащей новой теории общества и истории.

Разрыв со всякой философской антропологией и со всяким философским гуманизмом – отнюдь не какая-то второстепенная деталь: он образует единое целое с научным открытием Маркса»<sup>1</sup>. Новую позицию К. Маркса Л. Альтюссер называет теоретическим, или философским, антигуманизмом. «Философский антигуманизм Маркса..., – пишет он, – даёт понимание необходимости существующих идеологий, включая и сам гуманизм»<sup>2</sup>; «теоретический гуманизм Маркса отнюдь не отменяет исторического существования антигуманизма»<sup>3</sup>; «теоретический антигуманизм Маркса, соотнося гуманизм с условиями его существования, признаёт за ним определённую необходимость как *идеологии, необходимость условную*»<sup>4</sup>.

Нет смысла спорить с этим философом сколько-нибудь эксплицитно. Отметим лишь, что К. Маркс никогда не отказывался от того, что Альтюссер именует философской антропологией. Учение о человеке лежит в основании не только всей философии Маркса на любом этапе её развития, но и в основании его политико-экономической теории. Он никогда не трактовал сферу производства как систему анонимных структур, взаимодействующих между собой и к которым человек якобы имеет лишь косвенное отношение. Вопреки структуралистскому воззрению, Маркс утверждает: «Человек сам является основой своего материального, как и всякого иного осуществляемого им производства»<sup>5</sup>. Соответственно этому производительные силы и производственные отношения не являются анонимными, ничьими. «Производительные силы и общественные отношения – и те и другие являются различными сторонами развития общественного индивида...»<sup>6</sup> Более того, даже захваченное отчуждением капиталистически организованное производство имеет, согласно Марксу, своим содержанием и конечным резуль-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 321 – 322. «Отвергая сущность человека в качестве теоретического основания, Маркс отвергает всю эту (существовавшую в предшествующей философии. – А. Х.) органическую систему постулатов. Он изгоняет философские категории субъекта, эмпиризма, идеальной сущности и т.д. изо всех областей, в которой они до той поры господствовали» (Там же. С. 324).

<sup>2</sup> Там же. С. 342.

<sup>3</sup> Там же. С. 327.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Маркс К. Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). Ч. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. Ч. I. М., 1962. С. 283.

<sup>6</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. М., 1969. С. 214.

татом именно человека. «Если рассматривать буржуазное общество в его целом, – пишет он, – то в качестве конечного результата общественного процесса производства всегда выступает само общество, т.е. сам человек в его общественных отношениях. Всё, что имеет прочную форму, как, например, продукт и т.д., выступает в этом движении лишь как момент, как мимолётный момент. Сам непосредственный процесс производства выступает здесь только как момент. Условия и предметные воплощения процесса производства сами в одинаковой мере являются его моментами, а в качестве его субъектов выступают только индивиды, но индивиды в их взаимоотношениях, которые они как воспроизводят, так и производят заново. Здесь перед нами – их собственный постоянный процесс движения, в котором они обновляют самих себя в такой же мере, в какой они обновляют создаваемый ими мир богатства»<sup>1</sup>.

К. Маркс не отказывался ни от категории человеческой сущности, ни от категории отчуждения, ни от категории гуманизма. Вопреки Л. Альтюссеру, который подверг специальной критике выражение «реальный гуманизм» как идеологическое<sup>2</sup>, в «Немецкой идеологии» фигурирует выражение «“реальный гуманизм”, т.е. коммунизм»<sup>3</sup>. А в «Капитале» Маркс, к примеру, писал: «Очевидно, что составление комбинированного рабочего персонала из лиц обоего пола и различного возраста, будучи в своей стихийной, грубой, капиталистической форме, когда рабочий существует для процесса производства, а не процесс производства для рабочего, зачумлённым источником гибели и рабства, при соответствующих условиях должно превратиться, наоборот, в источник гуманного развития»<sup>4</sup>. Следовательно, все усилия Л. Альтюссера оказываются тщетными. Но и безотносительно к К. Марксу объявление понятия гуманизма всецело идеологическим конструктом – это глубокое заблуждение. Многие концепции гуманизма (в чём-то, возможно, и Марксова) отягощены идеологическими напластованиями, но это не значит, что в принципе невозможна философская концепция гуманизма, свободная от таких напластований.

<sup>1</sup> Там же. С. 222.

<sup>2</sup> См.: Альтюссер Л. За Маркса. С. 343 – 352.

<sup>3</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М., 1988. С. 36. Сноска \*\*\*.

<sup>4</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том первый. Книга I: Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М., 1960. С. 501.



## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

### ОБЩИЕ КОНТУРЫ И ОСНОВНЫЕ АТТРИБУТЫ МОДЕЛИ АУТЕНТИЧНОГО ГУМАНИЗМА

Анализ исторических и современных концепций гуманизма позволяет отметить, что, несмотря на содержащиеся во всех них те или иные положительные моменты, тем не менее ни одна из них не может всецело претендовать на ту, которая бы всецело отвечала современным историческим вызовам. Необходима новая модель гуманизма, которая бы синтетически соединила в себе всё то позитивное, что выработано историей и современностью. Изложим основные аспекты искомого типа гуманизма. Назовём его *аутентичным гуманизмом*. Но прежде обратимся к некоторым толкованиям *сущности* гуманизма. Т. В. Адорно предупреждает: «Наши возможности в определении того, что собой представляет или чем должен быть гуманизм, несравнимо ниже возможностей инженера, архитектора или химика найти решение того, что ими конструируется»<sup>1</sup>. Этим и объясняется то, что, как отмечает современный исследователь феномена гуманизма: «В современной философии и культурологии нет однозначного понимания слова “гуманизм”»<sup>2</sup>. Приведём в этой связи ряд дефиниций гуманизма, содержащихся в справочной литературе.

В неспециализированном словаре гуманизм определяется как «совокупность идей и взглядов, утверждающих ценность человека независимо от его общественного положения и право личности на свободное развитие своих творческих сил, провозглашающих принципы равенства, справедливости, человечности отношений между людьми...»<sup>3</sup> Хотя данный словарь и не является специализированным, тем не менее, данная дефиниция представляет собой *концептуальное* определение феномена гуманизма. В то же время необходимо отметить, что в ней, во-первых, не проводится различие между понятиями «человек» и «личность», а во-вторых, сфера гуманизма ограничивается миром человека, человеческой, социокультурной действительностью.

---

<sup>1</sup> Адорно Т. В. О технике и гуманизме // Философия техники в ФРГ. М., 1989. С. 364.

<sup>2</sup> Кудишина А. А. Исторические пути идей гуманизма // Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А. Основы современного гуманизма. Учебное пособие для вузов. М., 2002. С. 11.

<sup>3</sup> Современный словарь иностранных слов. М., 1992. С. 177. Лев. – прав. стбц.

Согласно советской «Философской энциклопедии», гуманизм – «прогрессивное направление в обществ[енной] мысли, характеризующееся защитой достоинства личности, её свободы и всестороннего развития, защитой человечности обществ[енных] отношений»<sup>1</sup>. Согласно советскому «Философскому энциклопедическому словарю», гуманизм «в широком смысле – исторически изменяющаяся система воззрений, признающая ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей, считающая благо человека критерием оценки социальных институтов, а принципы равенства, справедливости, человечности желаемой нормой отношений между людьми...»<sup>2</sup>.

В обоих этих справочниках сфера гуманизма, во-первых, как и в «Словаре иностранных слов», ограничивается лишь человеческой действительностью, а во-вторых, почему-то распространяется лишь на *личность*. Но человек существует в *трёх* ипостасях: как индивид, как индивидуальность и как личность. Стало быть, индивиду и индивидуальности в гуманизме здесь отказано...

В «Новой философской энциклопедии» гуманизм определяется как «особый тип философского мировоззрения, в центре которого – человек с его земными делами и свершениями, с присущими его природе способностями и влечениями, с характерными для него нормами поведения и отношениями. В широком смысле слова гуманизм – доброжелательное отношение к человеку, утверждающее его свободу и достоинство независимо от каких-либо исполняемых им социальных функций и ролей, усматривающее в нём самостоятельный источник творческих сил»<sup>3</sup>. Надо сказать, что данное определение уступает тому, что дано в простом словаре иностранных слов. Во-первых, *не существует* какого-то специфически философского *мировоззрения*. Философия, конечно, участвует в формировании мировоззрения, но сама им не является; точнее, оно не сводится к ней. Во-вторых, данное определение является в концептуальном отношении менее строгим, чем представленное в указанном словаре. Таким образом, куда лучше ориентироваться на последнее.

<sup>1</sup> Денисова Л. Гуманизм //Философская энциклопедия. [В 5-ти т.] Т. 1. А – Дидро. М.,1960. С. 412. Прав. стбц.

<sup>2</sup> Келле В. Ж. Гуманизм //Философский энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М., 1989. С. 139. Лев. стбц.

<sup>3</sup> Межуев В. М. Гуманизм //Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. I. А – Д. М., 2000. С. 567. Прав. стбц.

Согласно «Словарю философских терминов», гуманизм «представляет нравственный принцип в отношениях между людьми и в деятельности общественных институтов, в основе которого лежит забота о человеке, стремление к улучшению условий его жизни, обеспечение удовлетворения его потребностей и развития талантов»<sup>1</sup>. Хотя данная дефиниция походит на беллетристическую, её положительным моментом является то, что в ней гуманизм определяется как «нравственный принцип». Правильнее было бы – если исходить из различения морали и нравственности – употребить термин «этический».

Согласно «Современному философскому словарю», гуманизм «в широком философском смысле концепция человеческого бытия и основанная на ней система мировоззрения, утверждающая ценность человеческого существования, достоинства, права и свободы каждого человеческого индивида, обосновывающая возможности развития человека как рода и как индивида»<sup>2</sup>. Здесь гуманизм фактически трактуется как специфическая философская антропология (т.е. философское учение о человеке) и вырастающее из неё мировоззрение. Но мировоззрение во всей его полноте не может быть редуцировано к гуманизму или же к анти-гуманизму.

«Новейший философский словарь» определяет гуманизм просто как «мировоззрение антропоцентризма...»<sup>3</sup> Точно так же, только более развёрнуто определяется гуманизм в знаменитом «Философском словаре» Генриха Шмидта. Здесь сказано, что гуманизм – это «рефлектированный антропоцентризм, который исходит из человеческого сознания и имеет своим объектом ценность человека, за исключением того, что отчуждает человека от самого себя, подчиняя его сверхчеловеческим силам и истинам или используя его для недостойных человека целей»<sup>4</sup>. Как видим, разнобой налицо. Постоянно слышится, что гуманизм переживает кризис. А. А. Горелов пишет: «Гуманизм в прежнем

<sup>1</sup> Розин А. В. Гуманизм //Словарь философских терминов. М., 2004. С. 121. Лев. стбц.

<sup>2</sup> Кемеров В. Е. Гуманизм //Современный философский словарь. Изд. 2-е, испр. и доп. Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; Москва; Минск. 1998. С. 216. Лев. стбц.

<sup>3</sup> Грицанов А. А. Гуманизм //Новейший философский словарь. Минск, 1998. С. 185. Прав. стбц.

<sup>4</sup> Философский словарь. Основан Г. Шмидтом. Изд. 22-е, новое, перераб. под ред. Г. Шишкоффа. М., 2003. С. 120. Прав. стбц.

виде стал невозможен»<sup>1</sup>. Следовательно, нам необходимо выработать иную концепцию, или модель, гуманизма.

Предварительно дадим дефиницию, а затем станем её обосновывать. Итак, *общее определение аутентичного гуманизма*. Аутентичный гуманизм есть учение о бытийственном претворении людьми *гуманности* как способа их бытия в Универсуме и социуме, адекватно соответствующего онтологической сущности человека, его назначению и миссии в Универсуме и социуме. Аутентичный гуманизм должен быть, как минимум, онтологически, антропологически, религиарно, этически и гендерно релевантным. Обоснованию этих релевантностей и посвящается настоящая глава.

### 3.1. Онтологическая и антропологическая релевантность

Сфера гуманизма не должна ограничиваться миром человека и социума. Она должна быть распространена на всю космическую действительность. Гуманизм должен исходить из положения о многоуровневости и многомерности Универсума, включая проявленный и непроявленный способы-уровни его существования<sup>2</sup>. В этой связи он должен учитывать возможность существования иных разумных существ и их культур в Универсуме. Остановимся пока на этом.

Почти все исследователи гуманизма истолковывают его в духе *антропо- и социо-центризма*. Антропоцентризм есть мировоззренческо-мироотношенческая (могущая быть и бывающая также и практически-бытийственной) установка и позиция, по презумпции возводящая земного человека-субъекта в ранг Вершины и Центра всего Универсума. Человек «взирает в космос сверху вниз – с мнимой высоты своего величия»<sup>3</sup>. Весь Универсум рассматривается с этой позиции как предоставленный в одностороннее распоряжение человеку и человечеству. Антропоцентризм может быть индивидуальным, групповым, этно-национальным и т.д., вплоть до всечеловеческого, планетарного. Согласно Г. С. Батищеву, философское употребление терми-

<sup>1</sup> Горелов А. А. Экологический гуманизм и его истоки // Гуманизм на рубеже тысячелетий: идея, судьба, перспектива. М., 1997. С. 130.

<sup>2</sup> Согласно С. Л. Рубинштейну, «мир есть организованная иерархия различных способов существования, точнее, сущих с различным способом существования» (Рубинштейн С. Л. Человек и мир. М., 1997. С. 10).

<sup>3</sup> Батищев Г. С. Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма) // Диалектика и этика. Алма-Ата, 1983. С. 109.

на «антропоцентризм» оправдано «лишь тогда, когда имеется в виду абсолютный (а не лишь локальный и относительный) свое-центризм, обнимающий притязание на человеческую монополию и исключительность в обладании ценностями, т.е. антропоцентризм также и аксиологический»<sup>1</sup>. Человек в глазах антропоцентристской позиции и ориентации предстаёт единственным наследником мировой Субстанции и её атрибутов, Омегой космической эволюции. Онтологически развитие и совершенствование этих атрибутов осуществляется, согласно данной позиции, *лишь* в человеке и *лишь* через человека. Он не признаёт и не допускает наличия в Универсуме не только уровней, более высоких, чем человеческая действительность (а равно и более высокоразвитых и совершенных существ), но и иных прогрессивных тенденций, которые в качестве таковых не вели бы к земному человечеству. Антропоцентризм утверждает монополию на высшие ценности и смыслы, которые якобы только он сам и вырабатывает. Но антропоцентризм не есть нечто однородное. Г. С. Батищев, как отмечено в предыдущей главе, выделил два его типа – *пассивный* и *активный*. Их характеристика им представлена там же.

В учении аутентичного гуманизма человек должен позиционировать себя как занимающий определённое место в эволюции Универсума и, исходя из этого места, осуществляющий свою космическую миссию. «Человеческая жизнь и вся человеческая земная история, – отмечает Г. С. Батищев, – всё-таки вовсе не есть нечто отъединённое и изолированное от остального космоса. Люди, как ни старались, не смогли оторвать все узы взаимозависимости с иными, ныне неявными мирами»<sup>2</sup>. Человечество отнюдь не одно в Универсуме. На лестнице космической эволюции есть «гораздо глубже вникнувшие в беспредельную диалектику Универсума... В своём превосходстве они не утверждают себя, не накладывают готового мерил, не присвоительствуют...»<sup>3</sup> Вселенная, таким образом, населена субъектами разного уровня развитости и совершенства (само её название, стало быть, происходит не от слова «всё»: *Всё-ленная*, а от слова «селить»: *В-селён-ная*).

Тезис К. Маркса, согласно которому сущность человека есть ансамбль общественных отношений, не может считаться релевантной не

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации // Взаимодействие общества и природы. Философско-методологические аспекты экологической проблемы. М., 1986. С. 177. Примеч.

<sup>2</sup> Батищев Г. С. Тезисы не к Фейербаху. § 4 б.

<sup>3</sup> Там же.

только в том смысле, что эта сущность не редуцируема к социальности, но и в том, что сами человеческие, общественные отношения *не являются только* сугубо общественными. «...Отношение земное, общественно-человеческое оказывается способом включения субъекта в универсальное отношение ко всему миру в его космической беспредельности, а вовсе не способом самоизоляции и самозамыкания внутри своецентричного “коллективного солипсизма”. Отношение к другим членам общества, или общественное отношение, здесь выступает, как и должно выступать, – лишь *опосредствующим* звеном и надёжным *проводником* связи человека со всею внечеловеческой действительностью Вселенной. Стало быть, созидательное *отношение*, взятое само по себе, вне каких бы то ни было его частных или превратных форм, по сути своей *не-геоцентрично, не-антропоцентрично*»<sup>1</sup>.

В философии, как отмечает С. Л. Рубинштейн, «стоит вопрос не только о человеке во взаимоотношении с миром, но и о мире в соотношении с человеком как *объективном* отношении»<sup>2</sup>. Но применительно к нашей теме можно ограничиться первой половиной, т.е. отношением человека к миру, к Универсуму. «Человек, – пишет Рубинштейн, – не только находится в определённом отношении к миру и определяется им, но и относится к миру и сам определяет это своё отношение, в чём и заключается сознательное самоопределение человека»<sup>3</sup>. А это значит, что он, исходя из своего положения в Универсуме, должен «правильно отнестись ко Вселенной, к миру, к бытию»<sup>4</sup>. С. Л. Рубинштейн уточняет: «Правильное отношение к бытию, к Вселенной – это то, что формирует человека большого плана, образует возвышенное, героическое начало в жизни человека»<sup>5</sup>. И ещё: «Полноценным по отношению к другим людям может быть только человек с полноценным отношением ко всему в бытии, что является координатами, по которым, собственно, определяется человек»<sup>6</sup>.

Но *правильное* отношение к Универсуму *не может быть* антропоцентристским и не может быть антропоцентристским гуманизм. Меж-

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 69.

<sup>2</sup> Рубинштейн С. Л. Человек и мир. С. 7.

<sup>3</sup> Там же. С. 83.

<sup>4</sup> Там же. С. 73.

<sup>5</sup> Там же. С. 90. «Такое отношение противостоит ограниченности человека, способного заниматься только своими “домашними” делами» (Там же).

<sup>6</sup> Там же. С. 76.

ду тем М. С. Кагану видится «антропоцентризм как методологическая, парадигмальная основа *современного типа гуманизма*»<sup>1</sup>. Он рассуждает о каком-то «диалогическом антропоцентризме»<sup>2</sup>. Он заверяет: «Антропоцентризм не ставит человека на место Демиурга, творца природы...»<sup>3</sup> Но ведь никакой – ни активный, ни пассивный – антропоцентризм и не объявляет человека *творцом* природы. Просто он природу считает своей собственностью, предоставленной ему – неважно: Богом или «ни кем» – в распоряжение и пользование. «Диалогический» же антропоцентризм – это просто нонсенс.

Аутентичный гуманизм, стало быть, должен быть не-антропоцентричным, что должно реализовываться в правильном мироотношении. Но антропоцентризм, как отметил Г. С. Батищев, бывает *активным* и *пассивным*. Сообразно с этим мироотношенческая релевантность аутентичного гуманизма предстаёт в *двух модусах*, или ипостасях: во-первых, как *экологическая релевантность*, во-вторых, как *религиозный индифферентизм*. В данном параграфе будет рассмотрена лишь экологическая релевантность аутентичного гуманизма.

Активный антропоцентризм исторически выливался не только в мировоззренческие формы, вплоть до самых крайних, каковой можно считать концепцию *Антропономизма*, или *Прометеизма*, П. С. Боранецкого<sup>4</sup>, но и в практически-бытийственные. Нагляднейшим примером является вся история западной цивилизации, особенно начиная с Нового времени, т.е. с возникновения капитализма. Но как тенденция односторонне-потребительское отношение к природе сформировалось за много десятков тысяч лет до этого, а именно в тот переломный этап человеческой истории, который вслед за Г. В. Чайлдом стали именовать *неолитической революцией*. Суть её заключается в следующем. «За миллионы лет до этого периода, – пишет А. С. Арсеньев, – наш предок прошёл путь от обезьяноподобного существа до похожего на нас кроманьонца, в то время как каменные орудия его почти не претерпели

---

<sup>1</sup> Каган М. С. Гуманизм как проблема научной философской антропологии // Гуманизм на рубеже тысячелетий: идея, судьба, перспектива. М., 1997. С. 25.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 27.

<sup>3</sup> Там же. С. 26.

<sup>4</sup> См. его работы: *Боранецкий П. Основания героической этики*. Париж, 1950; *Он же. Религия, Материализм и Прометеизм. Основания синтетического мирозерцания*. Париж, 1950; *Он же. О самом важном. Конечное назначение человека*. Париж, 1956; *Он же. Основные начала. Онтология творческого мирозерцания*. Париж, 1960.

изменений. За последние десятки тысяч лет наблюдается обратная картина: бурная эволюция орудий и орудийной деятельности вплоть до современного машинного производства и очень незначительные изменения морфологии.

Это также был период перехода от собирательства и охоты к земледелию и скотоводству, возникновению деревни и социальности, выработки особого типа сознания и восприятия мира»<sup>1</sup>. Переход от собирательства и примитивной охоты к земледелию и скотоводству означал переход от бродячего образа жизни к оседлому и от присваивающего хозяйства к производящему. Это также привело к возникновению ремесленничества как специализированного вида деятельности. Наряду с орудиями труда совершенствовалось имеющееся и разрабатывалось новое *оружие*. Ведь первобытные общины были более или менее изолированными друг от друга, а потому также своецентричными (относились друг другу по принципу «мы – они»)<sup>2</sup>. И понятно, что при сохранении свое-центристского, свое-доминантного и свое-мерного отношения к природе и к другим человеческим общностям постепенно, но постоянно накапливались негативные следствия этого отношения, которые сначала сказались на окружающей природе, а в XX столетии – и на человеке и его культуре. Итогом такого способа бытия в мире явился экологический кризис, грозящий в ближайшем будущем обернуться необратимой экологической катастрофой. Причём – для всей биосферы Земли, а с ней – и для ноосферы.

Однако в эпоху Архаики, в том числе и после неолитической революции, вторая, отрицательная сторона деятельностного отношения к миру тормозилась в своём развитии, во-первых, ещё достаточно сильной зависимостью от внешней природы, во-вторых, тем специфическим способом восприятия мира, который зафиксировался в первобытном мировоззрении, а также – на основе его – сказался и на общем

---

<sup>1</sup> Арсеньев А. С. Экологическая проблема. Взгляд философа. [Окончание] // Известия АН РК. Серия обществ. наук. 1992. № 4. С. 6.

<sup>2</sup> К. Маркс писал: «Единственной преградой, на которую данная община может натолкнуться в своём отношении к природным условиям производства – к земле (если мы сразу перейдём к оседлым народам) – как к *своим* собственным, является *другая община*, которая уже располагает этими условиями как своим неорганическим телом. Поэтому война есть один из самых первобытных видов труда каждой из этих естественно сложившихся общин как для удержания собственности, так и для приобретения её» (Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Часть первая // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 480).



мироотношении. Зависимость заключалась в том, что человек со всей своей хозяйственной и иной деятельностью был полностью погружён в сезонные ритмы и циклы, зависел от географических, климатических и т.п. условий. Но *собственно* экологические проблемы зарождаются именно в этот период, хотя ещё многие тысячелетия они существуют лишь *латентно*, а потому и не существуют для современников. И ведь на самом деле до промышленной революции на Западе, т.е. до образования капитализма, антропогенное давление на Природу как на Востоке (речь идёт об азиатском способе производства), так и на Западе было таким, что почти не вызывало необратимых негативных последствий.

В прежних способах производства человек был фактически лишь пособником сил природы, которая, так сказать, всё делала сама. Он был также и главным агентом материального производства. «Теперь (то есть *при капитализме*. – А. Х.) рабочий уже не помещает в качестве промежуточного звена между собой и объектом модифицированный предмет природы; теперь в качестве промежуточного звена между собой и неорганической природой, которой рабочий овладевает, он помещает природный процесс, преобразуемый им в промышленный процесс. Вместо того чтобы быть главным агентом процесса производства, рабочий становится рядом с ним»<sup>1</sup>. Природные процессы, вовлекаемые в сферу производственного процесса и протекающие уже *внутри него*, подчиняются его диктату и регламенту, служат внешней для них цели («хитрость разума»), регулируемые и контролируемые с *его* позиций. Эту ситуацию образно изобразил М. Хайдеггер: «Гидроэлектростанция не встроена в реку так, как встроены старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Скорее река встроена в гидроэлектростанцию»<sup>2</sup>.

Отношение *полезности*, или *использования*, тотально распространяется на Природу. «Только при капитализме, – отмечает Маркс, – природа становится всего лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью; её перестают признавать самодовлеющей силой, а теоретическое познание её собственных законов само выступает лишь как хитрость, имеющая целью подчинить природу человеческим по-

---

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Часть вторая //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. М., 1969. С. 213.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Вопрос о технике //Он же. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 226 – 227.

требностям, будь то в качестве предмета потребления или в качестве средства производства»<sup>1</sup>.

Все негативно-деструктивные моменты человеческого природоотношения, фундаментом которого является потребностно-орудийная активность, обнаружились в современном производстве. «Это производство использует вещества и телá природы не как целостные природные органические комплексы, входящие в иерархию органических систем. Оно вырывает их из природной органической связи и использует не целостно (органически), а частично (механически) отдельные их свойства (например, электропроводность и жаростойкость меди, способность гореть и быть сырьём топливной и химической промышленности нефти и т.п.), в том числе и для синтеза нужных ему веществ. Оно конструирует и создаёт неорганические системы, порождая также массу неорганических, выключенных из органического круговорота природы отходов. Эта переработка органического в неорганическое поглощает природные ресурсы, изменяет и загрязняет среду обитания жизни, делая её всё более неорганической, непригодной для жизни»<sup>2</sup>. *Отходы* – это всецело продукт человеческой активности в Природе; сама по себе Природа *не знает* отходов, так как в ней совершается постоянный круговорот веществ и энергий.

Поскольку потребностно-орудийная активность по отношению к Природе осуществляется под эгидой свое-мерия, свое-доминантности и свое-центризма, а не Природо- (и шире – Миро-) центризма, постольку в своей активности человек вовсе не исходит из принципа единства мира, из больших и малых *гармонических ансамблей*, в частности из гармонии гео-биоценозов хотя бы ареалов своего локального обитания. Он внедряется, буквально вламывается в *гармонические равновесия* и перекраивает их по своему усмотрению под диктатом тех или иных конечных потребностей. «В результате вмешательства в режим развития природных образований нарушаются связи между их отдельными компонентами. Это приводит к иному, дисгармоничному ходу развития природных ком-

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Часть первая. С. 387. Ещё в 1843 г. Маркс писал: «Воззрение на природу, складывающееся при господстве частной собственности и денег, есть действительное презрение к природе, практическое принижение её... потому что мировоззрение практической потребности по своей природе ограничено и исчерпывается немногими штрихами» (Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С.С. 410, 411).

<sup>2</sup> Арсеньев А. С. Экологическая проблема. Взгляд философа // Известия АН РК, Серия общественных наук. 1992. № 3. С. 13.

плексов, различным неблагоприятным экологическим последствиям»<sup>1</sup>. Сказанное относится ко всем инженерно-техническим сооружениям. Именно на этом пути с незапамятных – поистине доисторических – времён человек создаёт мир своей действительности, мир человека, являющийся в *минимальной* степени миром культуры и в *подавляющей* – миром цивилизации. Этот его онтологический путь есть, если воспользоваться образом поэта Максимилиана Волошина, *путь Каина*.

Г. С. Батищев пишет: «Сопричастные мудрости голоса предупредили нас, увещевали и предостерегали во все периоды и эпохи – и четырёхста лет назад (Я. А. Коменский взывал к “исправлению дел человеческих”) и ещё гораздо раньше. Они говорили: вы не ведаете, откуда и куда идёте, и это чревато катастрофой. А мы упорно не внимали таким предостережениям. Мы продолжали, тысячелетие за тысячелетием, увлекаться, а ныне увлекаемся, как никогда прежде, – *наращиванием наших сил*: веществами, энергиями, информацией... Как будто более совершенное существо – это просто-напросто более *вооружённое силами*, способами самоутверждения в борьбе за превосходство, зверо- или даже машино-подобное существо! Как будто совершенствование не отличается от развития или может быть полностью заменено и подменено *развитием всяческих средств-ради-средств* (способов, способностей, оснащённостей, багажей)! Как будто безмерная и безудержная *вооружённость силами-средствами* не нуждается в каком-то более высоком оправдании и её позволительно возвести в самоцель (“развитие как самоцель”), безотносительно к высшей, безусловной Мере – к нашему назначению во Вселенной. Так мы сделали почти синонимами “орудия” и “оружие”. Так мы универсализовали орудийное отношение к миру и ко всему в нём»<sup>2</sup>.

Нынешняя глобально-экологическая ситуация, отмечает Г. С. Батищев, – это расплата за самоё позицию земного человечества в Универсуме – позицию покорения его, господства над ним и распорядительства в одностороннем порядке, считая его всего лишь «кладовой полезностей», своекорыстно действуя по логике хитрости и не считаясь

<sup>1</sup> Григорьев Ал. А. Экологические уроки прошлого и современности. Л., 1991. С. 113.

<sup>2</sup> Батищев Г. С. Укоренённость и плодотворность. К вопросу о философских уроках из глобально-экологической ситуации // Гармонизация системы «человек – природа». М., 1989. С. 29 – 30. См. также: Он же. Корни и плоды. Ультиматные уроки из глобально экологической ситуации // Культура и перестройка. Нормы, ценности, идеалы. М., 1990. С. 88 – 89; Он же. Корни и плоды. Размышление об истоках и условиях человеческой плодотворности // Наше наследие. 1991. № V. С. 1. Лев. стбц.

с его беспредельной диалектикой. Но и сама эта ситуация осмысливается большинством *антропоцентристки*: «эта ситуация воспринимается нами как всего лишь угрожающая нам беда – беда для нас, – но не воспринимается как горе, которое мы причинили и продолжаем причинять другим: растениям, животным, всей биосфере, наконец, Универсуму в целом. [...] ...Мы обитаем во вселенной точно так же, как червь в яблоке: осваиваем и потребляем богатства космической кладовой, а после себя оставляем порчу»<sup>1</sup>. Наша мироотношенческая стратегия заключается в том, что «мы предпочитаем себя Универсуму и предаёмся самоутверждению. Мы утверждаем на первом месте (или приоритетно) самих себя, свою группу, свой класс, свою общность, свой континент, свою планету и тем самым *противопоставляем* себя остальному Универсуму и его диалектике. Мы навязываем ему своё противостояние, мы насильно вносим в универсальную и всеобъемлющую диалектическую сверхгармонию – нечто *дисгармоничное* и враждебное ей»<sup>2</sup>. Тем самым человечество, отмечает Г. С. Батищев, подрывает свои *онтологические корни* и как бы выпадает из космической эволюции.

Прискорбно то, что в некоторых официально-государственных идеологиях активно-антропоцентристское отношение к Миру провозглашается как единственно правильное, единственно достойное человека. Так, ядром северокорейской государственной идеологии, привитой в качестве общего мировоззрения всему северокорейскому народу, является созданная Ким Ир Сенем система идей *чучхе*. Эта система претендует на статус философской новизны. Его сын, Ким Чен Ир, пишет: «Философия чучхе – это новая философия, созданная товарищем Ким Ир Сенем»<sup>3</sup>. Он разъясняет: «Идеи чучхе – новые философские идеи, в центре которых стоит человек.

Как учит товарищ Ким Ир Сен, идеи чучхе базируются на философском принципе, гласящем, что человек – хозяин всего, что он решает всё. Идеи чучхе, рассматривая коренной вопрос философии, превыше всего ставят человека. Они освещают философский принцип, что

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Укоренённость и плодотворность. К вопросу о философских уроках из глобально-экологической ситуации. С.С. 31, 39. «...Посмотрим на самих себя: разве человечество озабочено тем, чтобы служить эволюции других вокруг нас? Разве мы больше даём, нежели берём для себя? Да ничего подобного!» (Там же. С. 37).

<sup>2</sup> Там же. С. 33.

<sup>3</sup> Ким Чен Ир. О некоторых вопросах, возникающих при изучении философии чучхе. Беседа с партийными работниками, занимающимися вопросами теории и пропаганды 2 апреля 1974 года. Пхеньян. 1988. С. 1.

человек – хозяин и он решает всё. Под словами “человек – хозяин всего” подразумевается, что человек – властелин мира и хозяин своей судьбы, а слова “человек решает всё” означают, что он играет решающую роль в преобразовании мира и решении своей судьбы»<sup>1</sup>.

Обескураживает также, конечно, и реакция подавляющего числа «двуногих без перьев»: экологический кризис, грозящий перерасти в необратимую экологическую катастрофу, воспринимается однозначно *антропоцентристски*.

А. А. Горелов предлагает противопоставить грозящей угрозе *экологический гуманизм*. Его точка зрения была рассмотрена в первой главе. Здесь отметим лишь следующее. Главная идея экологического гуманизма, согласно ему, – «отказ от насилия над природой и человеком. Современная цивилизация не учит умению жить в мире с людьми и природой. Необходим радикальный отказ от агрессивно-потребительской ориентации с её стремлением взять у природы всё, что хочется человеку, что привело к экологическому кризису. Новая цивилизация, импульс к которой идёт от современной экологической ситуации, есть цивилизация любовно-творческая»<sup>2</sup>. «Новая экологическая мысль, – продолжает А. А. Горелов, – должна соединяться с традиционным гуманизмом, в основе которого лежит ненасилие. Это и даёт экологический гуманизм...»<sup>3</sup>

В процитированном, много, конечно, здравого и ценного. Однако данный вариант недостаточен, как недостаточен и предложенный И. М. Борзенко «ноосферный гуманизм», о котором мы уже высказали своё суждение. Достоинством позиции А. А. Горелова является его стремление синтезировать то положительное, что наработано гуманистической мыслью Востока и Запада, и усилить это «экологическим аргументом». Но данный аргумент сводится к отказу от насилия над

---

<sup>1</sup> *Ким Чен Ир*. Об идеях чучхе. Статья, адресованная участникам Всереспубликанской научной конференции, посвящённой идеям чучхе и открывшейся в канун 70-летия со дня рождения великого вождя товарища Ким Ир Сена 31 марта 1982 года. Пхеньян, 1987. С. 9 – 10. «Идеи чучхе, – утверждает Ким Чен Ир, – представляют из себя революционное учение, указывающее самым научным методом путь освобождения человека потому, что они, прежде всего, основываются на таком мировоззрении, в центре которого стоит человек» (*Ким Чен Ир*. О некоторых вопросах воспитания на идеях чучхе. Беседа с ответственными работниками ЦК Трудовой партии Кореи 15 июля 1986 года. Пхеньян, 1987. С. 2).

<sup>2</sup> *Горелов А. А.* Развитие гуманизма (от древности до наших дней) //www. http://humanism.ru.

<sup>3</sup> *Горелов А. А.* Экологический гуманизм и его истоки. С. 133.

природой, отказу от её корыстно-хищнического истребления. Этого, однако, *недостаточно*.

И. Пригожин и И. Стенгерс пишут: «В настоящий момент мы переживаем глубокие изменения в научной концепции природы и в структуре человеческого общества... Эти изменения породили потребность в новых отношениях между человеком и природой так же, как и между человеком и человеком. Старое априорное различие между научными и этическими ценностями более неприемлемо»<sup>1</sup>. Сейчас пишут о необходимости паритетного взаимоотношения человека и природы, *ко-эволюции* природы и культуры и т.д. Н. Н. Моисеев ввёл понятие *экологического императива*. Под ним он понимает некоторое множество «свойств окружающей среды (зависящих от особенностей цивилизации), изменение которых человеческой деятельностью не допустимо ни при каких условиях. Другими словами – некоторые виды человеческой деятельности, особенно степень воздействия человека на окружающую среду должны быть строго ограниченными и контролируруемыми»<sup>2</sup>. В другой работе Н. Н. Моисеев говорит «об “экологическом императиве” как совокупности условий, нарушение которых будет иметь для человечества катастрофические последствия. Обеспечение этих условий и есть основное содержание “стратегии Разума” – действия людей во имя Человека»<sup>3</sup>.

Для обеспечения экологического императива должен, согласно Моисееву, быть выработан также *нравственный императив*. Он пишет: «Реализация любой стратегии, а тем более глобального общечеловеческого масштаба, требует известной направленности усилий людей, а следовательно, неизбежно приводит к системе ограничений, системе запретов, регламентаций в их поведении и действиях. Наша жизнь и деятельность по необходимости оказываются стеснёнными определёнными рамками. Все подобные ограничения я и называю “нравственным императивом”»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 386.

<sup>2</sup> Моисеев Н. Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политологический анализ // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 6. «Категория “экологический императив” – объективна, она не зависит от воли отдельного человека, а определяется соотношением свойств природной среды и физиологических и общественных особенностей всего вида. Но реализация этого соотношения зависит от воли человека!» (там же).

<sup>3</sup> Моисеев Н. Н. Человек и ноосфера. М., 1990. С. 247.

<sup>4</sup> Там же. С. 247 – 248.

И в этом «экологическом императиве», как видим, явственна забота об «окружающей среде» лишь постольку, поскольку его мотивом является забота о человеке, его комфортном существовании.

Для того, чтобы человек смог вступить в паритетные отношения с Природой, он предварительно должен не просто *остановить* дальнейшее её разрушение и истребление, но и *восстановить* разрушенное и истреблённое. О. Г. Дробницкий в своё время писал: «Законом человеческой деятельности должно стать не изымание из природы лежащих на поверхности богатств, а создание условий для наиболее целесообразного развития самой природы»<sup>1</sup>. Но это только подготовка к подлинно гуманистическому отношению к ней. В этой связи ему следует кардинально менять стратегию своего мироотношения, перестраивать сам свой способ бытия в Универсуме: «Мы, люди, должны прежде существенно изменить самих себя, изменить настолько, чтобы со временем стать *достойными* изменять мир вокруг нас»<sup>2</sup>.

Творческое (по своей сути со-творческое) отношение к Универсуму является принципиально *открытым* отношением. «Универсум – отмечает Г. С. Батищев – предстаёт как *ещё не достроенное* мироздание – такое, в котором есть что созидать в самом фундаментальном смысле»<sup>3</sup>. И «тем самым утверждается возможность, хотя и не больше, ...быть находящим себя на подвижной границе между бытием и не-бытием, быть конструктивно-проективным *участником* продолжающегося становления всего универсального бытия, “садовником космогенеза”»<sup>4</sup>.

Стало быть, аутентичный гуманизм не может быть ограничен не только социокультурной действительностью, но и только планетой Земля. То есть он не может быть «планетарным», «экологическим», «ноосферным»... Он может быть лишь *универсумным*, или *космическим*.

---

<sup>1</sup> Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия. М., 1967. С. 183.

<sup>2</sup> Батищев Г. С. Укоренённость и плодотворность. К вопросу о философских уроках из глобально-экологической ситуации. С. 41.

<sup>3</sup> Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание учёной степени доктора философских наук. М., 1989. С. 19. Ср. у Н. А. Бердяева: «Мировой процесс – восьмой день творения, продолжающееся творение» (Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Он же. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 364).

<sup>4</sup> Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание учёной степени доктора философских наук. С. 20.

---

### 3.2. Религиозный индифферентизм

---

Пассивный антропоцентризм получается тогда, когда человек воздвигает над собой некие имагинативные сущности – богов, – наделяет их антропоморфными (чаще всего) характеристиками, вступает с ними в иллюзорные отношения и ожидает (и «получает») от них позитивные или (и) негативные санкции. Эминентную форму такого рода имагинативные сущности получают в монотеизме. А это – так называемые авраамические религии: иудаизм, христианство и ислам. Бог (без имени) христианства, Яхве иудаизма и Аллах ислама – всё это имагинативные сущности, возведённые в ранг Абсолютов, объявленные творцами Мира и человека, повелевающими (с разной степенью жёсткости в каждой из этих религий) их судьбами. Автору настоящего текста, как представляется, удалось обосновать тезис о том, что из четырёх мировых универсалий, выработанных историей – Брахмана, Дао, Логоса и Теоса, – именно Теос является наиболее иллюзорно-имагинативной<sup>1</sup>.

Более того, этот пассивный антропоцентризм даёт (по крайней мере, в иудаизме и в христианстве) санкцию человеку на культивирование антропоцентризма активного. В книге «Бырэйшит» (православное «Бытие», католическое и протестантское «Genesis») сказано, что Бог в шестой день Творения принял решение создать человека. «И сказал Бог: создадим человека по образу Нашему, по подобию Нашему, и да властвуют над рыбами морскими и над птицами небесными, и над скотом, и над всей землёй, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по подобию Божию сотворил его; мужчину и женщину – сотворил Он их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и овладейте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, движущимся по земле. И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву семяночную, какая на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, семяночный, вам это будет в пищу. А всем животным земным и всем птицам небесным, и всякому движущемуся по земле, в котором душа живая, – вся зелень травяная в пищу. И стало так»<sup>2</sup>.

Стало быть, Яхве поставил человека на вершине созданного им мира и предоставил его ему в полное распоряжение. Единственное, что

---

<sup>1</sup> См.: Хамидов А. А. Брахман, Дао, Логос и Теос: к проблеме соотношения // Вестник КазУМОиМЯ. Серия «Востоковедение». 2006. № 2 (4); 2007. № 1 (5).

<sup>2</sup> Бырэйшит I : 27 – 31 // Пять книг Торы. Йерушалаим, 5738 (1978). С. [2].



он, судя по приведённому фрагменту, не предписывал человеку, это – употреблять мясо животных, да и животным – не быть только *травоядными*, что весьма курьёзно.

Мы утверждаем, что основанием аутентичного гуманизма *религия* быть *не может* и *не должна*. Причём любая, а не только теистическая. Аргументация здесь следующая<sup>1</sup>.

Сущность религии целесообразно определить через категории *связь* и *отношение*<sup>2</sup>. Применительно к религии данные категории характеризуют этапы, связанные логикой отрицания. Разъясним суть. Мир (Космос, Универсум, Вселенная) есть, во-первых, *единство* бесконечно многообразных особенных формообразований, во-вторых, он обладает многоуровневым и многомерным «устройством». В Мире существует Связь, во-первых, всего со всем, во-вторых, всего (и каждого формообразования в отдельности) – с универсально-тотальным Сверхначалом, присутствующим *во всех* без исключения особенных формообразованиях как их глубинная сущность и одновременно – как бы *вне каждого* из них. Это и есть то, что на языке философии определяется как *Абсолют*. Последний, стало быть, отнюдь не есть нечто, находящееся где-то *по ту сторону* всего сущего и *над* ним. Он есть Великое *ВСЁ*, бытийствующее в двух основных *неслиянно-нераздельных* ипостасях: 1) как безусловное, безосновное, беспричинное, безначальное и вечное порождающее, поддерживающее и возрождающее универсально-всеобщее Сверхначало и 2) как обусловленное, имеющее основание и причину, порождённое, поддерживаемое и возрождаемое, подлежащее исчезновению (временное) *конечное* (особенное) формообразование (аналогично соотношению в Субстанции *Natura naturans* и *Natura naturata* в философии Б. Спинозы). Стало быть, Абсолют есть единство непроявленного и проявленного, бесконечного и конечного, трансцендентного и имманентного.

Для всякого особенного формообразования, вне зависимости от его места в Универсуме, степени развитости и т.д., онтологически *примордиальна* Связь. Она *предзадана* ему и *дана* самим фактом его существова-

---

<sup>1</sup> В эксплицитной форме см. её в публикациях: Хамидов А. А. Религия как мироотношенческая модальность //Религия в политике и культуре современного Казахстана. Астана, 2004; *Он же*. Конфессионально оформленная религия как социокультурный фактор //Там же.

<sup>2</sup> Ещё одной важной категорией, к ним примыкающей, является категория *взаимоотношение*. Но здесь она применена не будет, так как характеризует будущий *возможный* этап того феномена, который сейчас является религией.

ния. В этом плане Человек ничем не отличается от любого формообразования. Появившись на определённой стадии космической (или хотя бы – земной) эволюции, он *застаёт* себя существующим как особенное среди множества разнообразных по степени развитости особенных. Как и все они, он объективно укоренён в Абсолюте; эта Связь – своеобразная пуповина, которой он прикреплён к питающему его своими энергиями Абсолюту. Она, однако, *не дана* ему сколько-нибудь явно, а присутствует лишь *виртуально*. Более того, она исходит *не от* него, Человека, *а от* Абсолюта, им устанавливается и поддерживается.

Вместе с тем Человек – специфическое особенное. Во-первых, с самого своего появления на Земле он – по своей глубинной *сущности* есть Микрокосмос, эквивалентный Макрокосмосу. Однако по своему *существованию* он – лишь *потенциальный*, или неактуализованный в своей полноте, Микрокосмос. Но – и это во-вторых – способом бытия Человека является *трансцендирование*. Онтологическим же смыслом трансцендирования является не только актуализация Человеком своей всего лишь потенциальной микрокосмичности в актуальную, но также открытие принципиально новых возможностей своего бытия в Мире. Другими словами, процесс трансцендирования – это не только процесс *развития*, но в ещё большей мере это – процесс *совершенствования*. Так понимаемое трансцендирование составляет главный, хотя и непосредственно не очевидный, *смысл* культуро-исторического процесса. Стало быть, *сотворённый* Человек, в отличие от бесконечного множества особенных формообразований, не остаётся чем-то раз навсегда, окончательно сформированным; он собственными силами осуществляет *дальнейшее* своё творение, т.е. *самотворение*.

В ходе исторического трансцендирования формируются основные *миро-отношенческие модальности* – когнитивная, этическая, эстетическая, религиозная (точнее: религарная), рефлексивная и др. Нас в данном случае интересует *религарная* модальность. Исконная Связь Человека с Абсолютом по мере расширения и усложнения социокультурной действительности постепенно и неуклонно из *непосредственной* (разумеется, относительно непосредственной) становится всё более и более *опосредствованной*. Она блокируется и заслоняется миром *артефактов*, внутри которого Человек всё больше начинает чувствовать себя «у себя». Но в то же время Связь из только *виртуально-неявной* превращается в смутно и фрагментарно *обнаруживаемую*, она, так сказать, время от времени то и дело «даёт о себе знать». С какого-то времени у Человека возникает смутное чувство *утраты* полноты Связи с Абсолю-

том (разумеется, не мыслимым ещё в качестве такового). У него формируется *интенция* на Связь и возникает более или менее осознаваемая потребность её *вос-становления*. Удовлетворение данной потребности конституируется в особую мироотношенческую модальность, получившую наименование «Религия». Здесь, однако, необходимы уточнения. По-латыни *ligare* значит *связывать*; *re-ligare* – *восстанавливать связь* (добавим, что по-итальянски *liga* означает *связь*). Человек *воображает*, что он *вос-станавливает* утраченную Связь, т.е. осуществляет *Re-ligio*. Но сделать этого он *не может*, ему такое попросту *не доступно*: ведь Связь исходит *не от Человека, а от Абсолюта* и направлена *односторонне* от Абсолюта к Человеку.

Та мироотношенческая модальность, которая конституируется в ходе реализации стремления Человека восстановить Связь, может быть определена через категорию «*Отношение*». Полагая, что он воссоздаёт утраченную и заблокированную миром артефактов, социокультурной действительностью Связь, Человек на деле *строит Отношение*. Вектор последнего также направлен *односторонне*, но уже *не от Абсолюта к Человеку, а от Человека к Абсолюту*. Оно продуцируется *самим же* Человеком. Конечно, Отношение адресовано Абсолюту *лишь по интенции*, так как, повторяем, Абсолют сколько-нибудь явно не дан Человеку.

Человек – существо многоуровневое и многомерное. Как минимум, в нём присутствует *до-деятельностный*, *деятельностный* и *над-деятельностный* уровни. Связь Абсолюта с ним столь же многоуровневая и многомерна. Когда Человек «*просыпается*» и стремится осуществить встречное движение к Абсолюту, он также пытается осуществить и построить Отношение на всех своих уровнях и во всех своих измерениях. Но поскольку Связь для Человека предстаёт фрагментарно, неотчётливо, преломляясь через *систему* артефактов (ибо таковой, т.е. системной, является даже *са́мая* примитивная культура и социальность), постольку в ходе исторического процесса, с одной стороны, Человек всё больше *отклоняется* от Связи и её многоуровневых и многомерных векторов, а с другой стороны, он всё более интенсивно конструирует формы и уровни своего Отношения к Абсолюту. Так в культурно-исторический процесс вкрадывается бытийственная *антитетика*, захватывающая и понижывающая также и экзистенциальные измерения Человека.

В чём же главная специфика Религии, понятой не как восстановление Связи, а как конструирование специфического Отношения, специфической мироотношенческой модальности, *изначально* пронизанной

отмеченной антитетикой? Отвлекаясь от важного для нас различия Культуры и Цивилизации<sup>1</sup>, отметим, что человеческая история не начинается как *единый*, имманентно увязанный в своих моментах всемирный процесс<sup>2</sup>. Таковой она становится лишь с Нового времени, когда в Западной Европе утвердился капитализм и начал осуществлять свою экспансию на все части света. Начинается же она с множества историй *локальных* и разрозненных человеческих общностей (этносов), постепенно на протяжении тысячелетий сближающихся и объединяющихся в единое земное человечество (процесс этот не завершился и доньше, к началу третьего тысячелетия новой эры). И хотя так называемые основные «универсалии культуры» – в силу того, что они вырастают из *единой* человеческой сущности, – у любого из этносов на любом историческом этапе *одни и те же* (а стало быть, одни и те же узловые моменты Религии как Отношения), тем не менее по своей *форме* и своей *материи* не только различаются, но часто просто-напросто *несопоставимы*. Они несут на себе отчётливую *этно-культурную* печать, за которой и вне которой подчас трудно усмотреть действительное содержание. Для локальных этносов и их культур характерна *замкнутость* и явная привязанность к *географическим* (ландшафтно-климатическим) условиям и обстоятельствам, к тому, что евразиец П. Н. Савицкий называл «месторазвитием», а Л. Н. Гумилёв – «вмещающим ландшафтом».

В то же время, как сказано, общая логика конституирования и общая архитектоника Религии-как-Отношения, в принципе, *универсальна* для всего человечества. И социокультурная артикулированность её (а при дальнейшем рассмотрении, – естественно, этно-культурно-историческая) определённости относится не к явлению только, но к *сущности* Религии как таковой (т.е. как Отношения). Мы имеем в виду прежде всего то, что первоначальные *социо- и антропоморфизм атрибутивны* всякой Религии. По своей глубинной сущности она – не просто Отношение *порождённого к породившему*, но ещё и Отношение *заведомо низшего к заведомо высшему*. Поскольку же Абсолют непосредственно и явно не дан Человеку, постольку, во-первых, формируется, конструируется его *имагинативный субститут* и, во-вторых, вырабатывается *вера* в его существование. Причём данная вера не есть *когнитивный феномен* (т.е.

<sup>1</sup> См.: Хамидов А. А. Культура и Цивилизация // Современный Казахстан: культура, политика, экономика. Межвузовский сборник научных трудов. Алматы, 1998.

<sup>2</sup> «Всемирная история существовала не всегда; история как всемирная история – результат» (Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Часть первая. С. 47).

не есть особого рода *квазизнание*); это форма эмоционально-волевой устремлённости к продукту имагинативного конструирования<sup>1</sup>. Эта вера составляет *первичный*, базовый уровень Религии (далее – без предиката «Отношение»). В более развитых формах Религии он вырастает в *вероисповедание* и *вероучение* (доктрину как систему догматов). Именно данный уровень является, так сказать, системообразующим для Религии как целостности. Именно он придаёт сугубо *религиозный* (отношенческий) характер всем другим её структурным уровням.

Вера в Абсолют (представляющийся отныне *лишь* трансцендентным, поту-сторонним) и сформированный имагинативный образ его влекут за собой выработку строго определённых *регламентированных* и *формализованных* действий и поведения, именуемых в своей совокупности религиозным *культом*. Это – *второй* основной структурный уровень Религии как целостности. Культ включает и объединяет ритуалы, обряды, церемонии и иные действия, почитающиеся *священно-действиями*, так как полагается, будто именно в них и через них *действительно осуществляется* Отношение к (имагинативному) Абсолюту. Поэтому культ во всей своей тотальности есть – с точки зрения религиозно *нейтральной* позиции – система *символических* акций. «Культ, – отмечает П. А. Флоренский, – постигается *сверху* вниз, а не снизу вверх. [...] Снизу вверх рассматриваемый, культ есть некоторая *деятельность* человека, именно вид *культурной* его деятельности, существующей наряду с другими»<sup>2</sup>. Как деятельность он использует специфические орудия и средства. Но *смысл* его *трансгредиентен* и орудиям, и эмпирически фиксируемым действиям, и поведению. Культ предполагает основанный на вероучении свод *предписаний*, содержащий правила поведения верующих относительно Абсолюта (жертвоприношения, заклинания, медитация, молитва и т.п. – в зависимости от характера вероучения), к Человеку, к Природе, к единоверцам, к иноверцам, к противникам Религии, к религиозно индифферентным людям и к людям вообще. То есть всякая Религия содержит наряду с прочим также и общий *этический кодекс*, что и придаёт ей статус интимной близости к повседневной жизнедеятельности. В некоторых религиях (например, в иудаизме и

<sup>1</sup> Нам представляется весьма конструктивным *концептуальное* различение двух типов веры – faith-веры и belief-веры, проводимое Д. В. Пивоваровым. См.: Пивоваров Д. В. Философия религии. Учебное пособие. М., 2006. С. 462 – 533. С трактовкой им их мы не во всём согласны, но здесь не место об этом писать.

<sup>2</sup> Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа. (Опыт православной антропологии). М., 2004. С. 51.

исламе) религия педантично регламентирует всё, до мелочей, аспекты этой жизнедеятельности в течение всех суток.

Укажем и на *третий* важный уровень Религии. Это – её *организационный* уровень. Он возникает из необходимости управления религиозным процессом. В примитивных Религиях функция управления может выполняться одним, специально на то уполномоченным индивидом (жрецом). Однако в развитых Религиях появляются специальные учреждения (церковь) и закреплённые в них группы людей (духовенство). В некоторых (прежде всего *теистических*) Религиях возникает особая отрасль духовного производства – *теология*, призванная с помощью философско-логической, а иногда и научной, аргументации обосновывать содержание и смысл догматов веро-учения.

Обратимся теперь к иному аспекту феномена религии. Вовлечённого в её орбиту индивидуума она захватывает *всего целиком*. Силовые линии поля религии пронизывают до-деятельностные, деятельностные и над-деятельностные уровни. Человек участвует в религии *всем своим бытием* – знаемым и не знаемым, актуализованным и виртуальным. Этим религия отличается от иных мироотношенческих модальностей. В сфере науки у человека задействованы преимущественно чувственный и рациональный уровни сознания. Время от времени у продвинутых учёных в познавательную деятельность включаются созерцание с его атрибутом – продуктивным воображением и интуиция. У художника (в широком смысле слова) задействован преимущественно уровень созерцания и продуктивное воображение. Религиозная же жизнь требует *всего* человека, *всех* его способностей и сущностных сил. Но при этом имеется ещё одна специфическая особенность. Деятельность учёного и художника протекает в рамках конкретных социокультурных хронотопов – в сфере науки и в сфере искусства. У того и другого есть ещё вне-научная и вне-художественная *обиходно-обыденная* сфера жизни, в пределах которой он не обязан, не должен (а подчас и не может, если бы и захотел) руководствоваться действующими вне этой сферы нормами, императивами, а то и концепциями (научными и художественными). В религиозной жизни дело обстоит принципиально иначе. Она, так или иначе, в той или иной степени регламентирует и контролирует *всю* жизнедеятельность человека, а не только собственно религиозную. Как отмечает Вл. С. Соловьёв, имагинативным Абсолютом (он именуется его «безусловным началом и средоточием всего существующего») «должны определяться все интересы, всё содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться всё существен-

ное в том, что человек делает, познаёт и производит. ...Все точки жизненного круга должны соединяться с ним равными лучами. Только тогда (*nota bene*: с точки зрения религии и религиозного человека. – А. Х.) является единство, цельность и согласие в жизни и сознании человека, только тогда все его дела и страдания в большой и малой жизни превращаются из бесцельных и бессмысленных *явлений в разумные, внутренне необходимые события*»<sup>1</sup>.

К имагинативному Абсолюту религиозный человек, *homo religiosus* обращён всем своим существом и всем своим опытом, который осмысливается и интерпретируется в свете этой обращённости. Религия в архаическом обществе занимала периферийное положение по сравнению с мифологией и магией. Магия есть специфический праксис, основанный на применении индивидуальных и коллективных оккультных способностей в целях влияния на природу и других людей для достижения определённых целей. Этот праксис, конечно, нёс на себе печать того гео-био-этно-ценоза, в котором он функционировал, обрастал поверьями и верованиями, индуцировал магическую картину мира и т.д. Но он не обладал в архаике универсальным статусом. Таким статусом не обладала и архаическая религия, которая содержала в себе элементы магии и элементы мифологии. Её сердцевиной был культ, специфически религиозный культ, т.е. система акций, реализующая Отношение в виде почитания и поклонения имагинативному Абсолюту, чаще всего его имагинативной фетишизированной инкарнации. Такова логическая схема конституирования Религии.

История человечества начинается с множества локальных этнокультурных историй. Все локальные общности базировались на *замкнутых социал-органических* связях и отношениях (отношениях личной зависимости, по Марксу). Они же стали и основанием Религии. Стало быть, Религия *изначально* и в её доктринально-культовой, и в организационной определённости совпадает с *гетерономным* устройством всей общности. Это и есть *конфессия* (*confession fidei* – исповедание веры). Конфессиональность – это *архитектоническая форма* конечной гетерономно-замкнутой религиозности. Одним из важных механизмов функционирования общностей, базирующихся на замкнутых социал-органических связях и отношениях, является *традиция*. Традиция способствует консервированию доктрины и окостеневанию культа. Другим фактором конфессионализации Религии, исповедуемой дан-

<sup>1</sup> Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве // Он же. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М., 1989. С. 5.

ной локальной общностью, является отстаивание своей Религии при столкновении с другими Религиями. Отношения между локальными общностями первоначально строятся по логике «мы – они», причём – в силу естественного наивного *свое-центризма, свое-доминантности и свое-мерия*, присущих таким общностям, – внутри данной оппозиции «мы» каждой из общностей наделяется ценностно *позитивными* предикатами, а «они» – в той или иной степени *негативными*. Это, как правило, ведёт к канонизации и абсолютизации как *единственно подлинных* не только своих доктрин, но и ритуально-обрядных сторон отправления культа, а также обслуживающего их семиозиса. При этом, как следствие, происходит ужесточение требований неукоснительного соблюдения всех предписаний, обеспечивающих внешне-формальную сторону отправления культа. «Первоначально, – отмечает М. Бубер, – культ дополняет акты отношения... Но постепенно культ подменяет собой отношение. Молитва всей общины уже не является носителем личной молитвы, но вытесняет её, а поскольку сущностное деяние не терпит никаких правил, на его место встаёт регламентированное богослужение»<sup>1</sup>. Гетерономно устроенная Конфессия *унифицирует* религиозный опыт каждого отдельного верующего и, кроме того, *перенадресует* интенцию верующих на внешне-формальную атрибутику, т.е. на то, что именуется *композиционной формой*.

В отличие от науки, философии и искусства религия никогда не была полифонической целостностью. В истории существовало и в нашей современности продолжает существовать множество конкретных религий, каждая из которых предельно *свое-центрична, свое-доминантна, свое-законна и свое-мерна*. Как очень точно отмечает К. Маркс, «каждая религия полагает, что она отличается от всех остальных – особых, мнимых – религий своей *особенной сущностью* и что именно она в этой своей *определённости* и является *истинной религией*»<sup>2</sup>. Каждая конкретная религия почитает себя *Религией par excellence*. Так, современный мусульманский теолог М. Н аль-Атгас заявляет: «Ислам... не является формой культуры, и его идейная система как отражение его видения реальности и истины и вытекающая из неё система ценностей не являются простым результатом проделанного при посредстве науки сложения различных элементов культуры и философии, а представляет собой явление, первичным источником которого стало Божественное

<sup>1</sup> Бубер М. Я и Ты // *Он же. Два образа веры*. М., 1995. С. 81.

<sup>2</sup> Маркс К. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 10.*



откровение, подтверждённое религией и затем закреплённое в принципах рационального и интуитивного знания. Ислам по праву претендует на то, чтобы быть истинно Небесной религией, совершенной с самого момента своего возникновения, а потому избавленной от необходимости исторического обоснования и оценки с точки зрения её места и роли в процессе развития»<sup>1</sup>.

Стало быть, конфессионализация особенной формы религии происходит прежде всего в силу того, что всякая община, исповедующая данную религию, построена преимущественно на социал-органических связях замкнутого типа. При этом не имеет значения то, что основатели данной религии (как, например, Будда) могли ратовать за связи гармонического (или как минимум – за социал-органические разомкнутого) типа. Особенно после ухода первооснователя под благородным предлогом максимального следования духу и букве первоучения связи внутри общины всё больше консервируются и окостеневают. Консервируется и окостеневают доктрина; дух улетучивается и остаётся мёртвая буква. Другим фактором конфессионализации является необходимость и практика отстаивания духа вероучения перед лицом иных учений. После ухода первоучителя взаимоотношение данной религиозной общины с другими религиозными общинами, как правило, начинает строиться по логике «мы – они», со всеми вытекающими отсюда консеквентами.

Канонизируются и абсолютизируются как единственно подлинные не только доктрина, но и ритуально-образная сторона отправления культа, а также специфическая символика. При этом ужесточаются требования неукоснительного соблюдения всех предписаний, обеспечивающих внешне-формальную сторону отправления культа. Конфессионально оформленная Религия диктует вполне определённый образ жизни и стиль поведения её представителям и вырабатывает способы и средства его обеспечения (включая контроль и соответствующие санкции). Дальнейшим этапом эволюционирования конфессионально оформленной Религии является её *институционализация*. Она становится одним из социумных институтов, организованным по тому же схематизму, который лежит в основе других институтов – политики, права, науки и т.д.

---

<sup>1</sup> аль-Аттас М. Н. Сейд. Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. М.; Куала Лумпур, 2001. С. 5.

---

«Великие мировые религии, вышедшие когда-то за рамки племён, – пишет Г. С. Померанц, – привели к духовной интеграции огромных регионов, создали каждый целый мир, христианский мир, мир ислама и так далее, но сегодня они играют двойственную роль: сближают – более или менее – народы одного региона, одного традиционного мира; а в глобальных масштабах христианство, ислам, индуизм, буддизм сами стали чем-то вроде новых племён. Мир вышел за рамки древних регионов, мир стал единым, а религиозные культуры остались разными, и они сталкиваются друг с другом в одном информационном пространстве. [...] В этом мире мировые религии, мировые по названию, по своей задаче стоят перед необходимостью диалога, перед поисками общей почвы для диалога, для сближения. Этого сближения пока нет, и религиозные различия сплошь и рядом используются как знамя войны. Почти во всех кровавых конфликтах современности они используются как знамя войны»<sup>1</sup>. В период позднего Средневековья христианство в его католическом направлении отличилось крестовыми походами, торговлей индульгенциями, а во времена Ренессанса, Реформации и Контрреформации – охотой за ведьмами и трибуналами святой Инквизиции, обречшими миллионы невинных на аутодафё. А в последнее столетие второго тысячелетия эстафету принял ислам. И хотя он, как генетически, так и по существу ближе к *иудаизму*, чем к христианству (имеется в виду прежде всего *ядро* последнего – Новый Завет), тем не менее с христианством его роднит его способ себя-утверждения в мире. Сравнивая эти две мировые религии, С. П. Хантингтон отмечает: «Обе они являются монотеистичными, а значит, в отличие от политеистических верований, не могут с лёгкостью принимать новых божеств, и обе воспринимают мир дуалистически – “мы” и “они”. Обе являются универсалистскими, и каждая провозглашает себя единственно верной. Обе – миссионерские и основаны на убеждении, что их последователи обязаны обращать неверующих в единственно истинную веру. С самого зарождения ислам расширял своё влияние путём завоеваний; христианство, когда для того имелись возможности, поступало так же. Концепции “джихада” и “крестового похода” не только сходны между собой, но и отличают эти две религии от прочих основных мировых религий. Помимо этого, для ислама, как и для христианства, так и для иудаизма, характерен телеологический взгляд на историю, в отличие от идей цикличности или статичности,

---

<sup>1</sup> Померанц Г. Диалог культурных миров // Лики культуры. Альманах. Т. 1. М., 1995. С. 450.

преобладающих в других цивилизациях»<sup>1</sup>. Но если христианство уже, так сказать, умиротворилось, то ислам на рубеже второго и третьего тысячелетий потряс и продолжает потрясать мир не только отвлечённым фундаментализмом, но и всё учащающимися пароксизмами религиозного и религиозно-политического экстремизма и терроризма. Поэтому слова С. Хантингтона «Границы исламского мира везде и всюду залиты кровью»<sup>2</sup>, – к сожалению, не преувеличение.

Три мировые религии различаются не только по проблеме сущности трансцендентного Сверхначала. Они ещё радикально различаются по трактовке *соотношения религии и социокультурной действительности*. Буддизм, продолжая (правда, на свой лад) ведическую традицию различения и противопоставления по ценностной вертикали *непроявленного и проявленного* уровней Мироздания, ориентирует своих адептов на *уход* из второго в первый (определяемый как Нирвана). В свете буддийской доктрины вся земная, в том числе и вся социо-культурная, действительность (включая государство как институт) – *не достойна* того, чтобы ей посвящать жизнь. В свете христианской, точнее – раннехристианской, доктрины Царство Небесное (Божье царство, царство Духа) неизмеримо *выше* Царства Кесаря (т.е. земной политической власти), но последнее отнюдь *не отрицается*, предоставляя христианину возможность участвовать как в том, так и в другом. Ислам же (как и иудаизм) *не приемлет* христианского дуализма. «Ислам, – отмечает М. Н. аль-Аттас, – не приемлет дихотомии духовного и мирского...»<sup>3</sup> Мирское подлежит одухотворению. Отсюда – интенция ислама на тотальное *внедрение* во все уровни и все аспекты жизнедеятельности земного человечества своих норм, императивов, ценностей и принципов, принципиальная установка на создание *планетарного халифата*.

Цитировавшийся выше Г. С. Померанц говорит о необходимости *диалога* религий, усматривая в нём средство их сближения и тем самым – нормализации религиозного климата на планете. И он не одинок. Благодаря М. Буберу и особенно М. М. Бахтину, диалог, или диалогизм, стал популярным понятием и принципом. Но можно ли считать его панацеей, особенно в проблеме преодоления противостояний профессионально оформленных религий?

<sup>1</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 330.

<sup>2</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? //Полис. 1994. № 1. С. 40.

<sup>3</sup> аль-Аттас М. Н. Сейд. Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. С. 3.

Слов нет, логика *монологизма*, какую бы (мягкую или жёсткую, пассивную или же агрессивно-активную) форму он ни принимал, *не может* быть средством решения указанной проблемы. Монологизму присущи экстравертированные *свое-центризм, свое-мерие, свое-доминантность, свое-законничество* (автономизм) и интенция на *само-утвержденчество*. Все нынешние ведущие конфессии исповедуют и претворяют именно принцип *монологизма*. Каждая полагает себя *Эталоном и Нормой* и измеряет каждую другую *лишь своим собственным Мерилом*. Проблематизации и критике подвергаются лишь другие конфессии, но никогда не проблематизируются *перед лицом других* конфессий свои собственные парадигмальные и критериальные основания.

Спрашивается теперь: возможен ли диалог между конфессиями или хотя бы между мировыми религиями? Да, *возможен*. Но способен ли он сколько-нибудь радикально решить или хотя бы приблизиться к решению проблемы преодоления религиозных противостояний? Увы, приходится дать *отрицательный* ответ. Почему? Попробуем разобраться. Приведём сначала одну из лучших характеристик того эффекта, который даёт проведение принципа диалогизма, данную М. М. Бахтиным: «При... диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет своё единство и *открытую* целостность, но они взаимно обогащаются»<sup>1</sup>. Приложим эту характеристику к религии, так как *всякая* религия есть феномен культуры (вопреки, например, утверждениям адептов ислама, будто он обладает *пара-культурной* сущностью).

В религии мы выделили три основных уровня: доктринальный, ритуально-культовый и организационный. Очевидно, что по поводу последнего может вестись содержательный диалог, могущий в конечном счёте привести к усовершенствованию истеблишмента каждой из конфессий. Труднее, но, видимо, тоже возможно, взаимообогащение конфессий на уровне культа. Однако основным является *доктринальный* уровень и прежде всего концептема Абсолюта. К примеру, уже цитировавшийся Сейд аль-Аттас утверждает: «Понимание природы Бога в исламе отличается от концепций Бога в рамках всех других религиозных традиций, существующих в современном мире»<sup>2</sup>. Но

<sup>1</sup> Бахтин М. М. <Ответ на вопрос редакции «Нового мира»> // Он же. Собрание сочинений. В 7-и т. Т. 6. «Проблемы поэтики Достоевского», 1963. Работы 1960-х – 1970-х гг. М., 2002. С. 457.

<sup>2</sup> аль-Аттас М. Н. Сейд. Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. С. 9.

сказанное относится лишь к *теистическим* Религиям. А как быть с *не-теистическими*, к примеру, с тем же буддизмом? Ведь в его доктрине попросту *нет места* Богу.

Если в ходе и в результате диалогического отношения конфессии, как отмечает Бахтин, «не сливаются и не смешиваются», то, получается, в общем, что каждая выходит из диалога *без* существенных изменений. Диалог в этом случае оказывается *бесперспективным* и даже до некоторой степени бессмысленным.

Конечно, он предпочтительнее монологизма; по крайней мере он лишён *агрессивности*. Но из диалога *свое-мерных* и *свое-центричных* индивидов ли, групп ли и т.д. может родиться лишь «мотив *диалогизма как холодного договора самоутвержденцев об уравнивании прав на самоутверждение...*»<sup>1</sup> Нечто аналогичное ныне и происходит с конфессиями. Их диалог есть, говоря словами Г. С. Батищева, «диалог-договор», гарантирующий им *мирное* сосуществование и тем самым сохранение *status quo*. **Одной из форм проявления такого диалога-договора является** всячески превозносимая ныне *толерантность*, то бишь *терпимость*. Скрытым принципом толерантности являются всё те же *свое-центризм*, *свое-мерие*, *свое-доминантность*: *свое-мерные* конфессии просто *терпят* друг друга, будучи каждая глубоко убеждённой *исключительно* в собственной правоте и в «явной» неправоте другой (и других).

Стало быть, диалогический принцип, применённый к взаимодействию конфессионализованных религий, *не решает* проблему их взаимного противостояния, а лишь *камуфлирует* её, загоняя внутрь. Но есть ли нечто *более высокое*, чем диалогизм? Есть. Это – *полифонизм*. Именно полифонизм преодолевает как гетерономию, так и автономию, преодолевает всяческие *свое-центризм*, *свое-мерие*, *свое-доминантность*. Но и он сам по себе мало чему может помочь. Ведь проблема отнюдь не сводится – на доктринальном уровне – лишь к выработке некоей конвенционально сконструированной общеприемлемой религиозной картины Мира. Проблема состоит в том, что к настоящему времени конфессионально оформленная религиозность *полностью и окончательно себя и счерпала*. Она стала *тормозом*, *ингибитором* религиозного и вообще культурного прогресса.

Возникает вопрос: где выход? Выход – в *кардинальной трансформации способа бытия* Человека относительно Абсолюта. *Связь до-свободна; Отношение – свободно*. И та и другое равно *односторонни*, хотя первая

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) // М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 137.

более подлинна, чем второе. Необходимо *переходить* на новый онтологический уровень – на уровень *Взаимо-Отношения* Человека и Абсолюта. Именно оно заслуживает наименования «*глубинное общение*», введённого Г. С. Батищевым<sup>1</sup>. Подлинность Взаимоотношения обретается не сразу, не вдруг, но на трудном и длительном пути восхождения Человека, на котором только и может состояться «непрестанная и бесконечная *встреча двух бесконечных становлений: человеческого, устремлённого к абсолютности, и космического, подлинно абсолютного*»<sup>2</sup>. Иного – *онтологически релевантного* – пути у человечества нет. Де-конфессионализация всех Религий – *первый* необходимый шаг на этом пути. *Вторым* шагом должна стать *радикальная трансформация* всех структурных уровней Религии на началах *гармонического* типа связей и отношений. Нынешние же Религии *внутри себя* построены на основе социал-органических замкнутых связей и отношений, а взаимоотносятся *друг с другом* – по логике социал-атомистических замкнутых. Перестройка же религиозности на началах гармонических связей и отношений ведёт к смене приоритетов: подлинным её субъектом становится не общность, но *личность*. А, как отмечает М. Бубер, «реальность отношения (а мы теперь можем сказать: Взаимоотношения. – А. Х.) по природе своей обретает место исключительно в личностной жизни и нигде больше не может проявиться»<sup>3</sup>. Ведь личностная жизнь обладает принципиальной открытостью, она лишена всяческого своецентризма, своемерия, своезакония, интенции на самоутверждение. Только между *личностными мирами* во всей их многоуровневости и многомерности возможно полноценное *полифонирование*, в процессе которого происходит действительное взаимообогащение этих миров. Отсюда следует, что *только* между Личностями возможно подлинное *религиозное (= религарное) полифонирование*, возможен подлинный религиозный полифонизм. В этот процесс полифонирования вовлекается личностный религарный *опыт* каждого и благодаря этому он обогащается, вновь и вновь ввергаясь в этот процесс. Вследствие этого данный опыт застрахован от всяческой унификации, формализации, канонизации и т.д. и тем самым – от омертвления.

Стало быть, действительный, ничем не скованный религиозный полифонизм возможен не только *по ту сторону* конфессиональности,

<sup>1</sup> См.: Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М., 1987. Данная статья переиздана в журн.: Вопросы философии. 1995. № 3.

<sup>2</sup> Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 444.

<sup>3</sup> Бубер М. Два образа веры // Он же. Два образа веры. М., 1995. С. 245.

но и по ту сторону Религии-как-Отношения. Таким образом, лишь с преодолением в масштабе планеты Религии (как Отношения) должно наступить подлинное царство *Религиозности* как соединяющей в себе то позитивное, что присутствует в Связи и в Отношении, в высшем синтезе Взаимо-Отношения.

Собственно говоря, Взаимо-Отношение – это уже и не *Ре-Лигия*, не «восстановление утраченной Связи», а *приведение* своего бытия в Мире в соответствие со Сверхгармонией Универсума, которая и есть способ бытия Абсолюта. Подобное приведение отнюдь не означает необходимость отречения Человека от творчества, на что, к примеру, ориентирует его философский даосизм. Напротив, оно означает необходимость встать на путь подлинного творчества, не скованного никакими формами своецентризма и своемерия. «Человек, – отмечает Г. С. Батищев, – призван не замыкаться на себе же самом, подчиняя и покоряя Вселенную, но быть объективно *самокритичным* соратником объективной диалектики Вселенной во всех её неисчерпаемо богатых возможностях и перспективах. Следовательно, человек в своём созидательно-творческом призвании должен быть посвятившим себя служению диалектике в её беспределности. Она заслуживает именно такого к ней отношения, а не низведения до подсобного инструментария, до пособия и средства»<sup>1</sup>.

Далеко не лишним будет обратить внимание и на то, как относится ислам к гуманизму. Так, современный мусульманский мыслитель Сейд М. Н. аль-Атас, подвергая критике современную западную цивилизацию, пишет о ней: «Идеи развития и прогресса неизменно понимаются в приземлённом контексте и выражают последовательное материалистическое мировоззрение, которое можно было бы назвать гуманистическим экзистенциализмом. [...] Упование единственно на силу человеческого разума на протяжении всей человеческой жизни, вера в достоверность дуалистического видения истины и реальности, утверждение о реальности преходящего в сущем, порождающее секулярное мировоззрение, *поддержка идей гуманизма*, подражание якобы универсальной реальности драмы и трагедии в духовной, или трансцендентальной, или внутренней жизни человека, превращающее драму и трагедию в реальный и доминирующий элемент человеческой природы и бытия, – всё это в совокупности и составляет, по моему мне-

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации // Взаимодействие общества и природы. Философско-методологические аспекты экологической проблемы. М., 1986. С. 194.

нию, характер и индивидуальные особенности западной культуры и цивилизации»<sup>1</sup>. Гуманизм – продукт секуляризации<sup>2</sup>.

Таким образом, аутентичный гуманизм в принципе не может и, разумеется, не должен быть антропоцентристским ни в его активном, ни в его пассивном вариантах.

### 3.3. Этическая релевантность

К. Маркс в своё время отмечал, что «мораль зиждется на автономии человеческого духа, религия же – на его гетерономии»<sup>3</sup>. Про религию здесь сказано правильно, про мораль – не вполне. В свете того, что будет изложено ниже, правильнее говорить не о морали, а об *этике*, разумея под ней не учение, а действительную форму *неинституциональной нормативной регуляции*. И эта форма нормативной регуляции *должна быть основанием всей культуры* и каждой её сферы, каждого формообразования, включая и религию<sup>4</sup>. Э. Левинас отмечает, что «прежде культуры и эстетики значение пребывает в этике, *предпосылке* любой культуры и любого значения»<sup>5</sup>.

А. Швейцер отмечает: «Не подлежит никакому сомнению, что мы утратили необходимые для культуры этические принципы.

В течение многих десятилетий мы всё больше приучаем себя пользоваться относительными этическими критериями и избегать этического толкования любых проблем. Отказ от последовательной этической оценки вещей мы истолковываем как прогресс нашей объективности»<sup>6</sup>.

Итак, основанием культуры, общества и бытийствования человека должна стать *этика*, но этика, говоря словами А. Швейцера, не относительная, понимаемая не в узко-антропном, а в *универсальном* онтологическом масштабе. Она должна напоминать по интенции, но, конечно, не по концептуальному содержанию, этику Б. Спинозы. При этом сле-

<sup>1</sup> Там же. С.С. 102, 103 (курсив мой. – А. Х.).

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 129.

<sup>3</sup> Маркс К. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 13.

<sup>4</sup> Доказательством этому служит то, что первоначально многие религии, как например, буддизм и христианство, представляли собой *этические* учения и наставления. И лишь потом, обрастая догматикой, культом и организацией, они превращались в *собственно* религии.

<sup>5</sup> Левинас Э. Гуманизм другого человека //Он же. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 177 (курсив мой. – А. Х.).

<sup>6</sup> Швейцер А. Культура и этика. Философия культуры. Часть вторая //Он же. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 96.



дует учитывать предложенное А. С. Арсеньевым разделение этики на *нравственность* и *мораль*. Суть их различия в следующем. «Нравственность связана с потенциальной универсальностью человека как трансцендирующего бесконечного существа, и потому её принципы безусловны, безоговорочны и всеобщы.

Мораль связана с актуальной ограниченностью человека как члена той или иной социальной группы в их наличном бытии и представляет собою конечную систему норм и правил. Она есть нравственность, приспособленная к сохранению данного социального организма, нравственность “с оговорками”, ограничениями. Она не общечеловеческая, а всегда групповая (сословная, классовая, национальная и т.д.)»<sup>1</sup>. Если брать историю формирования нравов, то можно говорить, что нравственность связана с так называемым *золотым правилом нравственности*, а мораль – с *талионом*. Различные формулировки этого правила восходят к выделенному К. Ясперсом «осевому времени» и встречаются в «Махабхарате» (книга «Мокшадхарма»), в изречениях Будды, у Гомера, Конфуция и у других. Классической его формулировкой считается та, что фигурирует в Нагорной проповеди Иисуса Христа: «Итак во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки»<sup>2</sup>. Принцип талиона (лат. *talio, talionis*; происходит от *talis* в значении «такой (же)... как (-ой)...»), или принцип *возмездия, равною (эквивалентного) по силе проступку или преступлению*. Классическая формулировка талиона содержится в книге «Дьварим» *Торы* («Второзаконие» христианского «Ветхого Завета»). Здесь Яхве обращается к народу Израиль: «И да не пощадит глаз твой: жизнь за жизнь, око за око, зуб за зуб, рука за руку, нога за ногу»<sup>3</sup>. Но своими корнями принцип талиона уходит в глубокую Архаику, где от-

<sup>1</sup> Арсеньев А. С. Проблема цели в воспитании и образовании. Научное образование и нравственное воспитание //Философско-психологические проблемы развития образования. М., 1981. С. 78. «Нравственность формируется вместе с личностью, составляет принцип её бытия и неотделима от содержания “я” индивида. Мораль в таком случае именно в готовом виде предписывается индивиду как то, что противостоит его “я” и чему это “я” должно себя подчинить. Поэтому мораль связана с внешней целесообразностью (необходимостью), а нравственность – с целеполаганием самого индивида (свободой)» (Там же). «Индивид, всегда руководствующийся только моральными нормами, – это человек, хорошо адаптированный к социуму» (Там же. С. 82).

<sup>2</sup> От Матфея святое благовествование. VII : 12 //Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. М., 1994. Новый Завет. С. 7.

<sup>3</sup> Дьварим XIX : 21 //Пять книг Торы. Йерушалаим, 5738 (1978). С. [249] – [250].

ношения между локальными этносами строились по принципу «мы – они», «свои – чужие».

Нетрудно сделать вывод, что гуманизм и гуманность *всецело* могут быть связаны только с *нравственностью*.

А. Швейцер, как известно, проповедовал этику благоговения перед жизнью. Он писал: «Благоговение перед жизнью содержит в себе три существенных элемента мировоззрения – смирение, миро- и жизнеутверждение и этику – как взаимосвязанные результаты мышления.

Среди мировоззрений прошлого и настоящего, – утверждает он, – есть мировоззрения смирения, мировоззрения миро- и жизнеутверждения и мировоззрения, стремящиеся удовлетворить этическим требованиям. Не существует, однако, мировоззрения, способного соединить в себе эти три элемента. Такое соединение возможно лишь при условии, что все они понимаются как следствия универсального убеждения – благоговения перед жизнью, в котором они содержатся все вместе и каждое в отдельности. Смирение и миро- и жизнеутверждение не существуют сами по себе отдельно от этики; они являются её нижними октавами»<sup>1</sup>. «Только этика благоговения перед жизнью, – утверждает он, – совершенна во всех отношениях. Этика же, которая распространяет этот принцип лишь на своих ближних, может быть очень живой и глубокой, но она остаётся несовершенной»<sup>2</sup>. Швейцер подчёркивает *неантропоцентристский* характер этики благоговения перед жизнью, так как «она не устанавливает никакой границы между высшей и низшей, между более ценной и менее ценной жизнью»<sup>3</sup>. А. Швейцер, бесспорно, прав, утверждая: «Через этическое отношение ко всем творениям мы

<sup>1</sup> Швейцер А. Жизнь и мысли // Он же. Жизнь и мысли. М., 1996. С. 138 – 139.

<sup>2</sup> Швейцер А. Проблема этики в ходе развития человеческой мысли // Он же. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 507.

<sup>3</sup> Швейцер А. Жизнь и мысли. С. 139. «Устанавливая наперёд заданные различия в ценности между разными видами жизни, – отмечает Швейцер, – мы в конечном счёте судим о них по тому, больше или меньше то расстояние, которое, как нам кажется, отделяет эти виды от нас, человеческих существ. Но это – чисто субъективный критерий. Кто из нас знает, насколько важен любой другой вид жизни – и сам по себе, и в мировом целом?» (Там же). И добавляет: «Для человека по-настоящему этического любая жизнь священна, включая и ту, которая, с человеческой точки зрения находится, казалось бы, в нижней части шкалы ценностей. Он делает различия только в каждом конкретном случае, под давлением необходимости, например, когда ему предстоит решить, какой из двух жизней он должен пожертвовать, чтобы сохранить другую. Но всякий раз, принимая такого рода решения, он отдаёт себе отчёт в том, что действует на субъективном основании, произвольно, и знает, что он несёт ответственность за жизнь, которая принесена в жертву» (Там же. С. 140).

вступаем в духовную связь с Универсумом»<sup>1</sup>. Однако вряд ли следует эту связь отождествлять с духовной связью, как поступает он<sup>2</sup>. «В отношении к миру, – очень верно отмечает С. Л. Рубинштейн, – включается признание бесконечности и несотворённости мира как предпосылка здоровой нравственной жизни, отношение к природе, отношение к жизни»<sup>3</sup>.

Как бы ни была привлекательной предложенная Швейцером этика благоговения перед жизнью, её нельзя считать всецело соответствующей тому основанию, на котором должна возводиться вся культура, а стало быть её нельзя считать той этикой, которая обеспечивала бы этическую релевантность аутентичного гуманизма. «Сфера действия этики, – пишет он, – простирается так же далеко, как и сфера действия гуманности, а это означает, что этика учитывает интересы жизни и счастья отдельного человека. Там, где кончается гуманность, начинается псевдоэтика»<sup>4</sup>. Тем не менее предложенная Швейцером этика распространяется всё же не достаточно широко. Релевантная аутентичному гуманизму этика должна исповедовать принцип *миро-жизне-духо-утверждения*, принцип не просто благоговения перед жизнью, как у А. Швейцера, но принцип *благоговения перед жизнью и духовностью* не только в их земном варианте, но и перед той, что присутствует во всей Вселенной. При этом опять же понятие мироутверждения должно браться не в том смысле, какой в него вкладывал Швейцер, то есть не в смысле утверждения *только* проявленного Универсума, но в смысле утверждения *обоих* уровней – *проявленного и непроявленного*. И, как уже отмечалось выше, принцип благоговения как таковой *недостаточен*: он должен стать моментом более целостного *действенного* мироотношения.

### 3.4. Гендерная релевантность

Аутентичный гуманизм должен быть *гендерно релевантным*. Человек есть *субъект* своей жизнедеятельности и исторического процесса. Это – основополагающий постулат объективно-гуманистически (то есть принципиально *не-антропоцентристски*) ориентированной философии. Но что есть этот «Человек»? Человек – это *человечество*, т.е.

<sup>1</sup> Там же. С. 227.

<sup>2</sup> Согласно ему, «мировоззрение благоговения перед жизнью по своему характеру является религиозным мировоззрением. Тот, кто разделяет его и действует в соответствии с ним, – это религиозный человек в прямом смысле этого слова» (Там же. С. 141).

<sup>3</sup> Рубинштейн С. Л. Человек и мир. М., 1997. С. 65.

<sup>4</sup> Там же. С. 227.

люди в их взаимоотношениях. Согласно дальнейшей ступени конкретизации, «общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это или нет»<sup>1</sup>. Но каждый индивидуум – «одно из двух: или мужчина, или женщина...»<sup>2</sup>

Представители (большей частью это *представительницы*) так называемых *женских исследований* (Women's Studies), а также *гендерных исследований* (Gender Studies) настаивают на необходимости «преодолеть настоящее положение, при котором пол провозглашается *онтологической категорией* и таким образом провозглашаются различные возможности для развития мужчин и женщин»<sup>3</sup>. Но тут эти авторы глубоко заблуждаются. Ведь *всё* то, что претендует на основательность и кардинальность, должно быть *укоренённым* в Бытии, в Универсуме, то есть обладать *онтологическим* измерением. Знакомство же с этими исследованиями позволяет сделать однозначный вывод, что на деле преодолевать следует не это, а *одностороннее* и *узкое* понимание авторами этих исследований того, что такое онтология. Посмотрим, как обстоит дело с полом (пока не станем различать пол как sex и пол как gender) на самом деле.

«Человек, – писал Н. А. Бердяев, – является существом половым, то есть *половинчатым*, ущемлённым и стремящимся к восполнению, не только в своей физиологии, но и в своей психологии»<sup>4</sup>. Но и, разумеется, не только в них: ведь человек – многомерный и многоуровневый Микрокосм. Мужчина и Женщина суть *противоположности*. Но эта их противоположность *не ограничена* её укоренённостью лишь в биологическом уровне организации объективной действительности. Она укоренена в мире Бытия и в добытийном мире Не-Бытия. Е. П. Блаватская отмечает, что «...Проявленная Вселенная исполненная *двойственности*, которая является как бы самой сутью её Проявленного Существования»<sup>5</sup>. Эксплицитное и в то же время афористически ёмкое описание перехода от непроявленного Универсума

<sup>1</sup> Маркс К. Павлу Васильевичу Анненкову. В Париж. Брюссель, 28 декабря [1846 г.] //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. М., 1962. С. 402 – 403.

<sup>2</sup> Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. М., 1992. С. 82.

<sup>3</sup> Шорэ Э., Хайдер К. Вступительные замечания о совместном русско-немецком научном проекте //Пол – Гендер – Культура. [Вып. 1.] М., 1999. С. 16 (курсив мой. – А. Х.).

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии //Он же. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 134 (курсив мой. – А. Х.). Ср.: С. 33. См. также: Бердяев Н. А. Метафизика пола и любви //Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 252.

<sup>5</sup> Блаватская Е. П. Тайная Доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т. I. Космогенезис. Rīgā, 1937. С. 50 (курсив мой. – А. Х.). См. также: С. 53.

к проявленному дано основоположником неоконфуцианства Чжоу Дуньши в его сочинении «Изъяснение “Плана Великого предела”» («Тай цзи ту шо»). Приведём его. Во второй главе оно цитировалось в переводе Е. А. Торчинова, здесь приводится в переводе В. Е. Еремеева).

«Беспредельное, а затем – Великий предел!

Великий предел приходит в движение, и рождается *ян*. Движение доходит до предела, и наступает покой. В покое рождается *инь*. Покой доходит до предела и снова наступает движение. Так, то движение, то покой являются корнем друг друга.

Разделяются *инь* и *ян* – поэтому устанавливаются два образа.

*Ян* превращает, *инь* соединяет – происходит рождение *воды, огня, дерева, металла, почвы*. Пять пневм распространяются в должном порядке – четыре времени совершают свой ход.

Но пять стихий – это только *инь* и *ян*, *инь* и *ян* – это только Великий Предел, а Великий предел коренится в Беспредельном!»<sup>1</sup> Беспредельное (*У цзи*) проявляет себя как Великий предел (*Тай цзи*), а дальше начинается развёртывание проявленного Универсума. Великий предел содержит в себе противоположные начала *Ян* и *Инь*. Это отнюдь не дуалистические противоположности, как это представляется некоторым синологам, но взаимопроникающие собою друг друга и в то же время *неслиянно-нераздельные* противоположности. Любое особенное формообразование содержит в себе в том или ином соотношении начала *Инь* и *Ян*. Человек как Микрокосмос – не исключение. Как Микро-*Тай-цзи* он есть *Андрогин*, изначально содержащий в себе *мужское (янское)* и *женское (иньское)* начала. Но, подобно тому как *Тай цзи* «в чистом виде» (то есть на первой ступени проявленности Универсума как, выражаясь в терминах «*И цзина*», Большая *Инь* и Большой *Ян*), так и *Андрогин* реально существует лишь на момент образования зиготы. Далее, с этого момента – момента зачатия происходит развёртывание этого Микро-*Тай-цзи* (зиготы-микроандрогины), точно так же, как оно изображено в «*И цзине*», точнее, в системе гексаграмм (*лю ши сы гуа*) «*И цзина*»<sup>2</sup>. В даосском трактате «*Нань цзин*» сказано: «Жен-

<sup>1</sup> Чжоу Дуньши. Объяснение чертежа Великого предела // Еремеев В. Е. Чертеж антропocosмоса. Изд. 2-е, доп. М. 1993. С. 14.

<sup>2</sup> Из древности до нас дошло три модели развёртывания *Тай цзи* в виде 64-х гексаграмм: 1) приписываемая Фу-си, 2) приписываемая Вэнь-вану и 3) мавандуйская, приписываемая мифическому Хуан-ди, «Жёлтому Императору». Об их соотношении см.: Хамидов А. А. Соотношение форм семиозиса развёртывания *Тай цзи* и проблема моделей порядка *гуа* // Адам элеме. 1999. № 1.

ский плод вращается вправо. Мужской плод вращается влево»<sup>1</sup>. Великий предел устанавливает границы и потому иньское начало может двигаться лишь в сторону янского начала, и наоборот. Г. Т. Алексеев пишет: «От зачатия до рождения плод поворачивается вокруг “своей оси” относительно Зодиака на 270°. За это время в своём развитии он проходит путь от слияния двух клеток до сформировавшегося организма»<sup>2</sup>.

В ходе эмбриогенеза плод всё больше и явственнее приобретает женский или мужской облик. На протяжении всей жизни индивидуума его половая определённости сохраняется, хотя не только в утробе, но и в течение всей жизни индивид продолжает своё «вращение» в сторону противоположного пола, что проявляется также и в чертах фенотипа, в частности – в выражении лица. Противоположность Мужчины и Женщины, таким образом, примордиальна как филогенетически, так и онтогенетически. Она обнаруживается, во-первых, на всех уровнях человека как Микрокосма, а во-вторых, на протяжении всей их жизни почти по всем основным параметрам – анатомическим, физиологическим, энергетическим (речь идёт об энергии *ци*), психо-эмоциональным, интеллектуальным и т.д. По своему *типу* они аналогичны полушариям головного мозга, соотносящимся по принципу *функциональной асимметрии*. Стало быть, это отнюдь не противоположности дуалистического типа, а потому тезис об их якобы «взаимодополнительности» принципиально *нерелевантен*. Они суть *нераздельно-неслиянные* полюсы единого целого – *Человека*. С одной стороны, Мужчина и Женщина *самосуши*. «Вот почему для каждого из полов критерием меры не может служить пол противоположный, но только сама по себе “идея” его пола, собственного»<sup>3</sup>. Но, с другой стороны, и Мужчина, и Женщина содержат в себе в снятом виде собственную противополож-

<sup>1</sup> Цит. по: Алексеев Г. Т. Правое – левое в древнекитайской медицине //Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. I. М., 1982. С. 178. Далее сказано: «Женский [плод], следуя пути Инь, вращается вправо 20 [сезонов] и доходит до Сы. Женский плод, вращаясь вправо 10 лун, достигает Шэнь и рождается» (цит. по: Там же. С. 179). Соответственно мужской плод проходит аналогичный путь, только вращаясь влево. *Сы* и *Шэнь* – циклические знаки.

<sup>2</sup> Алексеев Г. Т. Правое – левое в древнекитайской медицине. С. 179. «Видимо, – добавляет он, – поэтому для достижения максимального лечебного эффекта на весь организм при уколе в точку иглу можно поворачивать вокруг своей оси за один раз на угол не больше 270°» (Там же).

<sup>3</sup> Эвола Ю. Метафизика пола. М., 1996. С. 72 (курсив мой. – А. Х.). «Иными словами, о женщине можно судить лишь по степени её приближения или удаления от “абсолютной женщины”, и то же самое можно сказать о мужчине» (Там же).

ность. То есть «в каждом человеке есть и мужское и женское, но в разных соотношениях». Причём присутствует не на каких-то отдельных уровнях, но *на всех*. Стало быть, противоположность эта глубоко *онтологична*, онтологически укоренена. Приведём пример.

В цитированном выше трактате «Нань цзин» содержится следующая рекомендация относительно применения иглоукальвания (по-западному, акупунктуры). Цель иглоукальвания состоит в регулировании обращения в организме энергий *ци* и *цзин* (высшее проявление *ци*). При этом непременно должно учитываться, Мужчина или Женщина является пациентом. Г. Т. Алексеев следующим образом передаёт смысл упомянутой рекомендации: «Для получения эффекта *бу* – “прибавить” утром необходимо у мужчины колоть в точки меридианов на правой стороне тела, у женщины – в точки на левой стороне тела. Вечером воздействие *бу* делают на противоположных сторонах. Эффект *се* – “отнять” противоположным эффектом *бу* образом, учитывая, утром или вечером, мужчине или женщине делаются уколы»<sup>1</sup>.

Утверждая, что Мужчина и Женщина – противоположности, онтологически укоренённые, необходимо также утверждать, что они суть противоположности *эквивалентные, равнодостоинные*, являясь незаместимыми ипостасями Человека, его бытийственными модальностями. Они объективно соотносятся по *горизонтали*, а *отнюдь не* по вертикали, т.е. между ними изначально *не существует* не только отношения *субординации*, но и отношения *иерархии*. Между тем многие представители феминистских, женских и гендерных исследований находятся под сильным влиянием теории *деконструкции* Ж. Деррида, для которого *всякие* противоположности суть *оппозиции* (т.е. *дуально* соотносящиеся), из которых одна непременно *доминирует* над другой. Согласно ему, «в классической философской оппозиции мы имеем дело не с мирным сосуществованием некоего взаимного противостояния, но с силовой иерархией. Один из двух членов главенствует над другим (аксиологически, логически и т.д.), стоит на вершине»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 178. См. также таблицу на С. 177 – 178.

<sup>2</sup> Деррида Ж. Позиции. Беседа с Жаном-Луи Удбином и Ги Скарпеттой // Он же. Позиции. Беседы с Анри Ронсом, Юлией Кристевой, Жаном-Луи Удбином, Ги Скарпетта. М., 2007. С. 50. Надо сказать, что Ж. Деррида и сам давал повод феминистским исследователям принять на вооружение методологию деконструкции. Он, в частности, утверждал: «Действительно, проблематика деконструкции связана с тем вниманием, которое деконструкция с самого начала уделяет различию полов, то есть деконструкция, безусловно, связана с проблемами феминизма» (Деррида Ж. Московские лекции. 1990. Свердловск, 1991. С. 15).

Отсюда самый первый шаг «стратегии деконструкции», согласно Деррида, состоит «в том, чтобы опрокинуть, или перевернуть, существовавшую иерархию, гегемонию, которая так или иначе задаётся бинарной оппозицией»<sup>1</sup>. На деле в Универсуме существуют различные типы соотношения противоположностей, в том числе, конечно, и те, которые имеет в виду Деррида. *Онтологически релевантное* отношение Мужчины и Женщины *не является* таковым. «Вопрос “выше ли женщина мужчины или ниже по сути, по положению?” бессмыслен...»<sup>2</sup>. Равно как бессмыслен и аналогичный вопрос относительно Мужчины. Однако эта онтологическая *эквивалентность* Мужчины и Женщины в границах социо-культурного измерения интегральной сущности Человека (а оно является преимущественной формой бытия человека в Мире) подверглась *деформации* ещё в недрах глубокой Архаики. Но прежде чем перейти к этому, коснемся ещё одного аспекта мужеженской определённости Человека.

Н. А. Бердяев писал: «Пол не есть только специальная функция в человеке, связанная с половыми органами; он разлит по всему организму человека»<sup>3</sup>. Более того. «Пол имеет природу духовную и плотскую, в нём скрывается метафизика духа и метафизика плоти. Пол – не физиологической и не эмпирической природы, в нем скрыты мистические глубины»<sup>4</sup>. Но у пола имеется ещё и социо-культурная ипостась. Можно поэтому сказать, что пол разлит *во всей* человеческой, социо-культурной действительности, *во всём* мире Человека. В этой связи над полом чисто *биологическим* (анатомо-физиологическим) надстраиваются уровни *социо-культурного* (или проще: *социального*) пола. Благодаря усилиям теоретиков феминизма для их фиксации были взяты термины из английской языковой традиции. Термином *sex* стали обозначать *био-пол*, термином *gender* – *социо-пол*. С первым человек рождается, второй он приобретает в процессе социализации. Именно данный смысл имеют слова С. де Бовуар: «Женщиной не рождаются, ею становятся»<sup>5</sup>. Аналогичное в том же смысле можно сказать и о Мужчине. Попутно отметим, что многим представителям феминистских, женских и гендерных исследований подчас непреодолимую трудность составляет

<sup>1</sup> Деррида Ж. Московские лекции. 1990. С. 10.

<sup>2</sup> Эвола Ю. Метафизика пола. С. 72 (курсив мой. – А. Х.).

<sup>3</sup> Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. С. 134.

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. Метафизика пола и любви. С. 241.

<sup>5</sup> Бовуар С. де. Второй пол. Т. 1. Факты и мифы. Т. 2. Жизнь женщины. СПб., 1997. С. 310.



решить проблему соотношения пола и гендера. Они то впадают в дуализм, то в абстрактное отождествление<sup>1</sup>.

Не вдаваясь в детали, напомним, что Человек многомерен и многоуровнев. Его уровни соотнесены по логике иерархии. Такова же и архитектура мира Человека. Не следует впасть ни в половой, ни в гендерный редуционизм; Человек больше всего этого. Но наиболее, конечно, явленными предстают его половое и гендерное измерения. На каждом из уровней функциональная асимметрия мужского и женского Начал проявляется специфически. Можно поэтому говорить и о гендерной асимметрии, причём в положительном, а не в отрицательном (как её толкуют феминисты и иже с ними) смысле. «В обществе возникает система норм поведения, предписывающая выполнение определённых половых ролей; соответственно возникает жёсткий ряд представлений о том, что есть “мужское” и “женское” в данном обществе»<sup>2</sup>. Эти представления могут быть онтологически релевантными, но могут быть (а на деле – так только и бывает, о чём – ниже) и иррелевантными.

Стало быть, существует специфически гендерное измерение человеческой действительности и исторического процесса вообще. Более того, как писал К. Маркс: «На основании этого отношения (отношения Мужчины и Женщины. – А. Х.) можно... судить о ступени общей культуры человека»<sup>3</sup>.

Перейдем теперь к упомянутой выше деформации этого измерения. Вкратце суть её в следующем. Деформация гендерной асимметрии началась с эпохи неолита, т.е. с того времени, когда люди стали переходить от только присваивающего хозяйства к производящему и от бродячего образа жизни к оседлому. С наступлением этой эпохи Человек наращивает свою техносферу, т.е. сферу средств, что ведёт к трансформации общего мироотношения (в частности, происходит хтонизация всей жизнедеятельности, а вместе с ней – сферы сознания<sup>4</sup> и общего

<sup>1</sup> Об этих трудностях и поисках их преодоления см., напр.: Батлер Дж. Гендерное беспокойство // Антология гендерной теории. Минск, 2000; Хоф Р. Возникновение и развитие гендерных исследований // Пол – Гендер – Культура. [Вып. 1.] М., 1999.

<sup>2</sup> Шабурова О. В. Гендер // Современный философский словарь. Изд. 2-е, испр. и доп. Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург: Москва; Минск, 1998. С. 177. Прав. стбц.

<sup>3</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М., 1974. С. 115.

<sup>4</sup> А. С. Арсеньев именует это сознание «земляным» (см.: Арсеньев А. С. Экологическая проблема. Взгляд философа. [Окончание] // Известия АН РК. Серия обществ. наук. 1992. № 4. С. 7).

мировоззрения). Но *самой радикальной*, поистине *судьбической*, трансформацией стала *гендерная трансформация*, т.е. принципиальное изменение *статуса Мужчины и Женщины* в Социуме.

Стабильная (и отныне на многие тысячелетия перманентная) ориентация Человека на орудийную деятельность, расширенное воспроизводство, развитие и совершенствование орудийной сферы влекло за собой появление новых, притом часто специализированных форм предметной деятельности, что в свою очередь стимулировало развитие орудийной сферы, и т.д. Развивалась не только материально-производственная, хозяйственная деятельность, но и военное дело. В этой ситуации социумно значимыми и востребованными становились как раз те атрибуты и способности человека, которые психо-соматически присущи *Мужчине*. Психо-соматические и физиологические особенности Женщины теперь становятся социумно *менее* значимыми. Женщина постоянно *выпадает* из престижных видов производственной деятельности (она то беременна, то кормящая, то у неё регулы, и т.д.). Это объективно *выдвигает* Мужчину на передний план Социума и влечёт *отодвигание* на задний план Женщины. Постепенно Мужчина занимает *доминирующее* положение в Социуме.

Постепенно же, но неуклонно и всё более интенсивно и со всё нарастающими темпами, осуществляется трансформация всей системы социумных отношений *на началах мужской доминации*. Происходит всё более набирающая силу и с определённого времени становящаяся необратимо-тотальной *маскулинизация* всей жизнедеятельности архаического человека: всей его культуры и цивилизации. Более того, утверждается *маскулино-центризм* (феминистки применяют другой термин – *андроцентризм*), т.е. Мужчина становится действительным *центром* и *вершиной* Социума. Всё мужское и мужски значимое теперь определяется как *высшее* и первостепенное, как подлинно человеческое, как норма и образец. Масштабы, применимые только и исключительно к Мужчине и к мужскому, возводятся в *единое* и *всеобщее* Мерило. Маскулино-центризм даёт метастазы и поражает всю сферу сознания, сферу нормативной регуляции, ценностные ориентации и вообще мировоззрение, порождает своеобразные обычаи, традиции, привычки, стереотипы, предрассудки и т.д. Постепенно этим центризмом пропитывается и *женское* сознание, так что со временем Женщина адаптируется к новым установлениям, привыкает к ним, воспринимает их как должное и становится нечувствительной к произошедшей деформации между-гендерных отношений.

Следует специально отметить, что маскулинизация и маскулино-центризм повлекли за собой перестройку Социума в гендерном аспекте

по вертикали: Мужчина отныне занимает в общественном Целом верхнюю позицию, Женщина же – нижнюю. Следует также специально отметить, что данное отношение есть не иерархия, а субординация<sup>1</sup>. Отношение Мужчины – Женщины как таковое по своей онтологической сущности не является ни отношением иерархии, ни отношением субординации. Неолитическая же революция породила между ними отношения субординации. Между Мужчиной и Женщиной фактически устанавливаются и закрепляются отношения господства и подчинения. Это, по сути, есть исторически первая форма общественного неравенства, возникшая задолго до кастового, сословного, классового и иного субординационного расслоения Социума.

Итак, между-гендерные отношения из горизонтальных превратились в вертикальные. Это явилось, говоря словами Ф. Энгельса, «всемирно-историческим поражением женского пола»<sup>2</sup>. Конечно, подчинение Женщины власти Мужчины не сразу стало тотальным. Поэтому применительно к первым тысячелетиям, «говоря о социальном положении женщин, необходимо всегда уточнять, какая сфера жизни имеется в виду. В развитии первобытном обществе положение женщины в хозяйственной и домашней жизни нередко было выше, чем у мужчин, а в социально-ритуальной сфере, как правило, ниже. Что же касается общей тенденции эволюции, то она заключается в том, что мужчины постепенно захватывали бразды правления также в хозяйственной и домашней сферах»<sup>3</sup>.

Вся власть в Социуме переходит к Мужчине. Он определяет ход исторического процесса, регулирует все стороны жизнедеятельности, включая

---

<sup>1</sup> Как отмечает В. С. Непомнящий, «субординация есть тот относительный, временный и внешний “порядок” ценностей, который людям в жизни видится или который они сами сознательно или невольно устанавливают (порой даже думая, что он таков и есть или должен быть), – в то время как иерархия есть порядок... “предвечный”, то есть абсолютный и объективный» (Непомнящий В. С. Поэзия и судьба. Над страницами духовной биографии Пушкина. М., 1987. С. 30). Конечно, понятия субординации и иерархии распространяются не только на ценности. Они применимы ко всему в мире Человека, как и в Универсуме.

<sup>2</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21. М., 1961. С. 60.

<sup>3</sup> Шнирельман В. А. Позднепервобытная община земледельцев-скотоводов и высших охотников, рыболовов и собирателей //История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986. С. 384. «Муж захватывал бразды правления и в доме, а жена была лишена своего почётного положения, закабалена, превращена в рабу его желаний, в простое орудие деторождения» (Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. С. 60). Энгельс говорит здесь о «почётном положении» Женщины, полагая вслед за Л. Г. Морганом, что существовал период матриархата, сменившийся патриархатом.

и разделение общественного труда. Как отмечает С. де Бовуар, «разделение труда между мужчиной и женщиной могло бы стать дружеским сотрудничеством»<sup>1</sup>. Могло бы стать, если бы между-гендерные отношения оставались горизонтальными. Но теперь они построены вертикально. «Занимая доминирующее положение, мужчины оказывают влияние на положение женщин в разделении труда и создании материальных благ с целью достижения собственных преимуществ. Мужчины не только предписывают женщинам соответствующую им сферу жизни, но и навязывают её; они определяют для женщин и образ жизни, который подчиняется мужскому миропониманию»<sup>2</sup>. Женское сознание, сказано выше, деформируется, пропитываясь маскулино-центристскими идеями. Но и мужское сознание тоже подвергается деформации. Это ближайшим образом проявилось в выработанных и приобретших статус стереотипов идеологизированных *канонах Мужчины и Женщины*<sup>3</sup>, в мифологеме *мужского превосходства* и *женской неполноценности*, в идеологии и практике *феминофобии*<sup>4</sup>. К. Маркс писал: «В отношении к женщине, как к добыче и служанке общественного сладострастия, выражена та бесконечная деградация, в которой человек оказывается по отношению к самому себе...»<sup>5</sup>

И данное положение дел продолжается до сих пор. Своеобразной *превратной* реакцией на маскулино-центризм явился *феминизм* (на характеристике которого мы останавливаться не станем).

Аутентичный гуманизм *не может* основываться на гендерном неравенстве. Он утверждает не подверженную никакой деформации полноценную гендерную асимметрию.

Таковы главные атрибуты аутентичного гуманизма. Теперь следует определить основные атрибуты феномена *гуманности* и определить, кто может быть её аутентичным субъектом.

<sup>1</sup> Бовуар С. де. Второй пол. Т. 1. Факты и мифы. Т. 2. Жизнь женщины. С. 88.

<sup>2</sup> Адлер А. Взаимодействие полов // *Он же*. Воспитание детей. Взаимодействие полов. Ростов-на-Дону, 1998. С. 238. «Таким образом, разделение труда – это не что иное, как наделение мужчин гарантированными привилегиями» (Там же). Конечно, в развитой системе отчуждения разделение труда стало «проклятием» и для Мужчины.

<sup>3</sup> Сюда, очевидно, уходят корнями квазипонятия «сильный пол» (Мужчины) и «слабый пол» (Женщины).

<sup>4</sup> Так, ещё в конце XIX-го века О. Вайнинггер приписывал Женщине всевозможные недостатки и пороки. Он, в частности считал доказанным, что «женщина бездушна, что она лишена своего “я”, индивидуальности, личности, свободы, характера и воли» и что при этом «женщина всегда требует от мужчины души...» (Вейнинггер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. С.С. 218, 226).

<sup>5</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 115.

## ГЛАВА ЧЕТВЁРТАЯ

### ОСНОВНЫЕ АТТРИБУТЫ ГУМАННОСТИ, ЕЁ АУТЕНТИЧНЫЙ СУБЪЕКТ И РЕЛЕВАНТНОЕ ЕМУ ОБЩЕСТВО

Приведём сначала две характеристики гуманности, данные А. Швейцером. Первое: «Сущность гуманности состоит в том, что индивиды никогда не могут мыслить со столь безличной целесообразностью, как это свойственно обществу, и приносить отдельную жизнь в жертву какой-либо цели. Мораль, направленная на процветание организованного общества, не может предложить ничего другого, кроме жертвования индивидами или группами индивидов»<sup>1</sup>. И второе: «Гуманность состоит в том, что человек никогда не должен приноситься в жертву какой-либо цели. Этика нравственной личности намерена уважать гуманность. Этика общества не способна на это»<sup>2</sup>. Оба эти определения по сути идентичны. Швейцер постулирует приоритет индивида перед общественным целым. Действительно, если это целое становится или является *само-целью*, то тогда индивид как таковой есть средство для этой цели и может в случае необходимости быть принесён в жертву этой цели. Но этим не может исчерпываться феномен гуманности. Поэтому предложим своё определение.

*Гуманность* есть специфическая *аксиатическая модальность интенции жизнедеятельности* человека, которая только и обеспечивает гармоническое сосуществование его с каждым другим человеком и со всей внечеловеческой действительностью. Гуманность – если она наличествует и в той мере и степени, в какой она наличествует в бытии людей – является действительным *основанием* всей жизнедеятельности людей, общественного устройства и всех сфер культуры. К феномену гуманности в данном понимании подходят следующие слова К. Маркса, сказанные им по другому поводу: «Каждая форма общества имеет определённое производство, которое определяет место и влияние всех остальных производств и отношения которого поэтому точно так же определяют место и влияние всех остальных отношений. Это – то общее освещение,

---

<sup>1</sup> Швейцер А. Культура и этика. Философия культуры. Часть вторая // *Он же*. Благословение перед жизнью. М., 1992. С. 174.

<sup>2</sup> Там же. С. 208.

в сферу действия которого попали все другие цвета и которое модифицирует их в их особенностях. Это – тот особый эфир, который определяет удельный вес всего того, что в нём имеется»<sup>1</sup>. В жизнедеятельности отдельно взятого человека и в жизнедеятельности общества гуманность и является (должна являться) тем «особым эфиром», который «определяет удельный вес», всех жизнеотправлений человека и общества, основанием самой *критериальности* жизнедеятельности. Гуманность задаёт (должна задавать) критерии обоснованности и оправданности целей, средств, конкретных ценностей, идеалов, норм, максим и императивов.

Я. А. Мильнер-Иринин сформулировал основные принципы гуманности (человечности): «Принципы истинной (высокой) человечности суть: а) принцип совести; б) принцип самосовершенствования; в) принцип добра; г) принцип общественной собственности; д) принцип труда; е) принцип свободы; ж) принцип благородства; з) принцип благодарности; и) принцип мудрости; к) принцип поступка. Оберегать совесть – первое безусловное повеление совести, как и поступать по совести – её же последнее повеление. Нетрудно понять, что это одно и то же безусловное повеление, но рассматриваемое под различными углами зрения. Все остальные принципы истинной человечности только конкретизируют, насколько это позволяет необходимо присущий им как принципам абстрактный характер, что означает на практике, на деле, оберегать совесть и поступать по совести. [...] Принципы истинной человечности в их целокупности, – отмечает он, – являются единым нравственным законом именно потому, что они связаны необходимой внутренней (интимной) связью в истинной человечности, связаны органически, нерасторжимо, поистине строжайше и неразрывно в самой совести человека»<sup>2</sup>.

Предложенные этим автором принципы гуманности не все равноценны. Некоторые из них относятся не столько к отдельно взятому человеку, сколько к человеческому обществу. Очень важно, что в основание всего он кладёт *совесть*. Совестьная инстанция – важнейшее регулятивное начало в человеке. Как отмечает Г. С. Батищев, «субъект в предельно максимальной мере самоопределяется сам – по своей уникальной совести, которую у каждого ничем нельзя восполнить или заменить, – но при этом сама же совесть его всегда и неуклонно исходит из чего-то гораздо большего, более важного и предпочтительного, нежели

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Часть первая // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 43.

<sup>2</sup> Мильнер-Иринин Я. А. Этика, или Принципы истинной человечности. М., 1999. С. 12.

он сам, и несёт ему ценностную “*весть*” от лица этого бóльшего, в идеале – бесконечно и безмерно бóльшего»<sup>1</sup>. Совесть осуществляет свою регулирующую функцию *до* поступка, действия, поведения.

Однако Махатма Кут Хуми Лал Сингх так заявляет о совести: «При всём огромном значении этого морального фактора он имеет один радикальный недостаток. Совесть... можно приравнять к тому демону, к чьим велениям так внимательно прислушивался Сократ и которым он так быстро подчинялся. Подобно этому демону, совесть может случайно сказать нам, чего мы не должны делать. Однако она никогда не направляет нас к тому, что нам следовало бы делать, а также не придаст определённой цели нашей деятельности»<sup>2</sup>.

Возвращаясь к Мильнеру-Иринину, следует отметить, что вызывает недоразумение: почему он такое огромное внимание уделяет *свободе* и совсем ничего не говорит об *ответственности*? Ведь свобода без ответственности – это *произвол*! В. Э. Франкл пишет: «Духовность, свобода и ответственность – это три экзистенциала человеческого существования. Они не просто характеризуют человеческое бытие как бытие именно человека, скорее даже они конституируют его в этом качестве»<sup>3</sup>. Об ответственности речь пойдёт ниже, а пока вернёмся к феномену гуманности.

Разумеется, гуманности присущ определённый набор атрибутов. Основными среди них являются: прежде всего *личность* бытия человека, *другодоминантность* (то есть *не-своецентризм, не-своедоминантность, не-эгоизм, не-своемерие, не-самоутвержденчество*), *со-творческое бытие, всеприсутствие в общении, участное мышление, онтологическая забота* (то есть забота о гармонии всей биосферы и ноосферы Земли; причём не только в смысле разумной ахимсы, но и в смысле вспомоществования развитию и совершенствованию фауны и флоры). Дадим характеристику этим атрибутам. Начнём с личностного бытия человека, так как именно оно обеспечивает наличие и действенность остальных атрибутов гуманности. И остановимся на этом подробнее.

---

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Философское наследие С. Л. Рубинштейна и проблематика креативности //Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки, воспоминания, материалы. К 100-летию со дня рождения. М., 1989. С. 275 – 276.

<sup>2</sup> К[ут] Х[уми]. А. О. Хьюму //Письма Махатм. М., 2006. С. 131. Кут Хуми добавляет: «И ничто не может быть более легко усыплено и даже парализовано, как эта самая совесть, если за это возьмётся тренированная, более сильная воля, чем у обладателя совести» (Там же).

<sup>3</sup> Франкл В. Духовность, свобода и ответственность //Он же. Человек в поисках смысла. М.,1990. С. 93.

В литературе – причём не только околофилософской, но и философской, не говоря уже о социологической, психологической и т.п. – царит сплошной концептуальный сумбур в трактовке феномена личности. Личностью могут назвать и всего лишь индивида, и индивидуальность, и собственно личность – без какого-либо различия между ними. Сплошь и рядом можно встретить выражения: «личность школьника», «личность инженера», «личность спортсмена» и даже «личность преступника»... Между тем *индивид*, *индивидуальность* и *личность* – это отнюдь не синонимы. В философии вообще нет места синонимам. Дадим поэтому краткую характеристику этим модусам человеческого бытия.

Для краткости и вместе с тем ёмкости изложения будем оперировать категориями единичного, особенного и всеобщего, абстрактного и конкретного, тождества и различия (в диалектико-логическом смысле этих категорий). В свете данных категорий человек как всеобщность существует в особенных формах индивидуности, индивидуальности и личностности. Человек как индивид есть такое особенное, в котором превалирует момент *абстрактной всеобщности*: его отличие от других людей не является конститутивным его атрибутом; напротив, основным является тождественность с другими. Индивид поэтому характеризуется формой «как всё».

Человек как индивидуальность есть такое особенное, в котором доминирует элемент *абстрактной единичности*: его отличие от других (в пределе – от всех, т.е. *уникальность*) как раз и является конститутивным его атрибутом. В человеке как индивидуальности гипертрофировано *самостное* начало, а в силу этого ему присущи *свое-центризм*, *свое-доминантность*, *свое-мерие*, *свое-законие* (*авто-номия*), воля и страсть к *самоутвержденчеству*. Индивидуальность цепко держится за свою уникальность, в чём бы она ни состояла, и даже культивирует её. Это особенно характерно для представителей так называемых «творческих» профессий (художников, поэтов, актёров), когда любая манера, любая черта характера, любой каприз и т.д., одним словом: любое проявление *дурной субъективности* почитаются их носителем чуть ли не как атрибут таланта, а то и гениальности. В силу этого, как отмечает А. С. Арсеньев, «индивидуальность может быть в этическом плане не только положительной, но и отрицательной, направленной на зло, или вообще нейтральной...»<sup>1</sup>

Человек как личность есть такое особенное, в котором основанием и конститутивным моментом является *конкретная всеобщность*. Он

<sup>1</sup> Арсеньев А. С. Философские основания понимания личности. Цикл популярных лекций-очерков с приложениями. Учебное пособие. М., 2001. С. 288.



не замкнут ни на тождественное с другими, ни на отличное от них. В человеке как личности в снятом виде присутствуют и индивид, и индивидуальность, но *лишь* положительная. Ему поэтому равно чужды как стремление к растворению в общности, так и противопоставление себя ей. Личность является наиболее развитой формой феномена по имени «Человек». Стало быть, *только* как личность человек вполне соответствует своему понятию. В личности гармонически сопряжены основные уровни человеческого бытия в Мире. Так, потребностно-полезностный уровень подчинён устремлённо-ценностному, а оба они – высшему, смысло-созидательному уровню. В аспекте жизненной позиции у личности ситуативный уровень подчинён над-ситуативному, а оба они – мировоззренческо-мироотношенческому. Личность – это человек, не только обладающий способностью ставить и решать проблемы с достаточной и недостаточной логикой, но также готов к встрече с проблемами, для которых он такой, каков он здесь и теперь, является недостаточным. Личность пытается преодолевать социальные связи и отношения атомистически-механического и органического типа, и строить гармонические связи и отношения. Стало быть, в плане этической регуляции она максимально ориентируется на нормы, императивы и максимы не *морали* (конечной формы неинституциализованной нормативной регуляции), а на нормы, императивы и максимы *нравственности*.

Главными атрибутами человека как личности являются *свобода, творчество и духовность*. Как известно, многие философы различают «свободу *от...*» и «свободу *для...*»; первую считают отрицательной, вторую положительной. На самом же деле вторая *также* является отрицательной, только противоположно отрицательной. В самом деле. «Свобода *от...*» является отрицательной потому, что основывается не на себе самой, а на отталкивании от чего-то конкретного, на отрицании его. Она поэтому постоянно соотносится с этим отрицательным нечто или некто, предполагает его существование и, стало быть, зависит от него. Следовательно, это – не свобода, а всего лишь форма *зависимости*, маскирующейся под свободу. В случае «свободы *для...*» человек посвящает себя чему-то или кому-то, отвернувшись (как ему кажется) от несвободы, от зависимости. Но всякое нечто, да и некто являются определённым, конечным, ограниченным. Человек в этом случае фактически привязывает себя к нечто или к некто и, стало быть, *зависит* от него: если человека лишит этого нечто или некто, он мгновенно становится несвободным. Такая свобода *не является* последовательной альтернативой «свободы *от...*» Стало быть, она есть лишь *мнимая* свобода и по сути является не чем иным, как

утонченной формой всё той же отрицательной свободы. Действительная свобода находится вне альтернативы: «от» или «для»; она находится *по ту сторону* всякой гетерономии и над ней.

Н. А. Бердяев отмечал, что свобода находится по ту сторону отношения господства и рабства, по ту сторону диалектики раба и господина, охарактеризованной Гегелем в «Феноменологии духа». Свобода, согласно Г. С. Батищеву, есть бытийствование человека в соответствии с наличным уровнем развитости его сущности<sup>1</sup>. К этому следует добавить, что свобода состоит также в развитии и совершенствовании *субъекта* свободы, личности, состоит, стало быть, в трансцендировании. Свободу часто сопоставляют с необходимостью и говорят о «диалектике» свободы и необходимости. Однако В. Э. Франкл совершенно справедливо заявляет: «Необходимость и свобода не принадлежат к одному и тому же уровню. ...Свобода возвышается, надстроена над любой необходимостью»<sup>2</sup>. «Но человек как таковой, – отмечает В. Э. Франкл, – всегда находится по ту сторону необходимости – хоть и по эту сторону возможности. По сути, человек – это существо, трансцендирующее необходимость»<sup>3</sup>. А глубоко содержательное трансцендирование есть *творчество*.

Но свобода, как известно, бывает *внешняя* и *внутренняя*. Внешняя свобода – это внешний относительно человека феномен. И если абстрагироваться от системы природных детерминаций, то внешняя свобода – это система социумно заданных норм и ограничений, запретов и предписаний, очерчивающих границы возможностей самореализации человека, какой бы по форме и содержанию она ни была (от действительной свободы до произвола и даже до античеловеческих интенций). Внутренняя же свобода – это *духовное* достояние человека. И чем более внутренне он свободен, тем меньшую значимость в качестве *решающего* условия имеет для него внешняя свобода, и, наоборот, чем менее он внутренне свобо-

<sup>1</sup> «Свобода – это не извне добываемое или привносимое условие человеческой деятельности, это имманентный характер самой деятельностной сущности человека – сущности человека как самостоятельного субъекта. Свобода – лишь внутренняя способность, адекватная уровню прогрессирующего развития и богатства этой сущности. Она не является ни “свободой от” чего-то, от какого-то чисто внешнего ограничения, потому что все социальные ограничения воспроизводятся лишь самой же человеческой деятельностью, ни “свободой для” чего-то, потому что может иметь цель только в самой себе» (Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 109).

<sup>2</sup> Франкл В. Духовность, свобода и ответственность. С. 106.

<sup>3</sup> Там же.

ден, тем в большей степени его действия, поведение и поступки определяются характером и степенью внешней, внутрисоциальной свободы. Без достаточно развитой внутренней свободы внешняя свобода мало что даёт, а чаще всего даёт лишь негатив (и для социума, и для самого «свободного»). Ведь внутренняя свобода *вырабатывается* (в первую очередь самим человеком), тогда как внешняя свобода *предоставляется* (обществом, государством, партией, кланом и т.д.). Человек как личность – это именно тот, в ком максимально развита внутренняя свобода.

Но свобода нерасторжимо связана с ответственностью. В. Э. Франкл пишет: «Ответственность принадлежит к несводимым и невыводимым феноменам человека. Подобно духовности и свободе, она является первичным феноменом, а никак не эпифеноменом»<sup>1</sup>. Возникают вопросы: за что человек несёт ответственность? перед чем человек несёт ответственность? перед кем человек несёт ответственность? Согласно В. Франклу, «то, за что ответствен человек, – это осуществление смысла и реализация ценностей»<sup>2</sup>. На второй вопрос он отвечает так: «Речь идёт о совести. [...] ...Моя нравственная совесть – это не то, что влечёт меня, а то, перед лицом чего я принимаю решения. [...] Инстанция, перед которой мы несём ответственность, – это совесть»<sup>3</sup>. Далее Франкл продолжает: «Если диалог с моей совестью – это настоящий диалог, то есть не просто разговор с самим собой, то встаёт вопрос, является ли совесть всё-таки последней или же лишь предпоследней инстанцией. Последнее “перед чем” оказывается возможным выяснить путём более пристального и подробного феноменологического анализа, и “нечто” превращается в “некто” – инстанцию, имеющую облик личности. Более того – это своеобразная *сверхличность*. Мы должны стать последними, кто не решался назвать эту инстанцию, эту сверхличность тем именем, которое ей дало человечество: бог. [...] За человеческим “сверх-Я” стоит божественное “Ты”: совесть – это трансцендентное “Ты”»<sup>4</sup>. Но, конечно, инстанцию Бога мы должны отвергнуть как имажинативную сверх-сущность.

Человек как личность ответственен и самоответственен. Он постоянно осуществляет перед своей совестью мировоззренчески-мироотношенческий самоотчёт. Это – как раз то, на что неспособны многие наши современники. В своё время Я. Корчак вопрошал: «Многие ли

---

<sup>1</sup> Там же. С. 124 – 125.

<sup>2</sup> Там же. С. 115.

<sup>3</sup> Там же. С.С. 124, 126.

<sup>4</sup> Там же. С. 126.

дорастают до сознания места человека в человечестве и Вселенной?»<sup>1</sup> А. Швейцер как бы отвечал на его вопрос: «Конечно, в настоящее время многие обычно не поднимаются в своих взглядах на жизнь до осознанного мировоззрения»<sup>2</sup>.

Обратимся теперь к творчеству. Творчество есть бытие свободы. Но в архитектонике человека имеются до-деятельностные, деятельностные и над-деятельностные уровни. Творчество сосредоточено на последних. Творчество, как отмечает Г. С. Батищев, может входить в деятельность (нисходить на деятельностный уровень), сообщая ей характер *творческой деятельности*. В последней акцент стоит на *опредмечивании*. Собственно творчество коренится во внутренней свободе, творческая же деятельность связана преимущественно с внешней свободой. Но свобода – и внутренняя, и внешняя – сопряжена с *ответственностью*, которая *также* бывает *внутренней* и *внешней*, о чём почему-то не пишет Франкл. Для личности приоритет стоит на внутренней ответственности. Причём личность исходит из *принципа упреждающей ответственности*. Иначе говоря, ответственность, *внутренняя* ответственность у личности, будучи непосредственно связанной с совестной инстанцией, *предшествует* мотивации поступка, действия и поведения. Творчество, стало быть, также нуждается в ответственности. И в данном случае следует отвергнуть тезис Н. А. Бердяева, согласно которому, творчество не нуждается в оправдании<sup>3</sup>.

Итак, личностное бытие – это бытие человека, главнейшими атрибутами которого являются внутренняя свобода, высокая духовность (под нею следует разуметь в первую очередь высокую *нравственность*, в её отличии от морали) и творчество как способ бытия и свободы, и духовности. Гармоническое соотношение этих и иных атрибутов придаёт личностному бытию его *целостность* (*nota bene!*: не *цельность*,

<sup>1</sup> Корчак Я. Как любить ребёнка // *Он же*. Избранные педагогические произведения. М., 1979. С. 81.

<sup>2</sup> Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть первая // *Он же*. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 71.

<sup>3</sup> В своей сравнительно ранней (1916 г.) работе он писал: «Творческий акт оправдывает, но не оправдывается, он сам себя обосновывает, но не требует обоснования чем-то вне его лежащим» (*Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Он же. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 341 – 342; курсив мой. – А. Х.*). На данной позиции он стоял до конца своих дней. «Творчество, – писал он в «Самопознании» (опубликовано в 1949 г., через год после его смерти), – *не нуждается в оправдании*, оно оправдывает человека, оно есть антроподицея» (*Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 208; курсив мой. – А. Х.*).

ибо цельным может быть и человек как *всего лишь* индивид, а именно целостность, то есть не-частичность). Как отмечал К. Маркс, «личность, в какие бы границы она ни была поставлена, всегда существует как целое...»<sup>1</sup>, то есть во всей полноте её сущностных атрибутов. Личность, кроме того, не уместается ни в какие фиксированные масштабы, в особенности, конечно, в социумно заданные. Она трансцендирует их уже самым своим присутствием. С. Л. Рубинштейн отмечает: «Личная (правильнее было бы сказать: *личностная*. – А. Х.) жизнь человека... – это самое богатое, самое конкретное, включающее в себя как единичное многообразие, так и иерархию всё более абстрактных отношений... В своей конкретности она содержательнее, чем каждая из тех абстракций, которую из неё можно извлечь»<sup>2</sup>.

Следует только иметь в виду, что в условиях предыстории человеческого общества и царства необходимости как такового человеку предельно трудно, если вообще возможно, быть *тотальной* личностью, то есть личностью на всех уровнях, во всех аспектах своей человеческой архитектоники, во всех формах и способах бытийствования в Социуме. Какими-то уровнями или аспектами человек обнаруживает себя как соответствующая своему понятию личность, а в каких-то – как всего лишь индивидуальность или даже как просто индивид. Единственное, чего не может допустить личность, это проявлений отрицательной индивидуальности. Сказанное относится и к основным атрибутам личностного бытия – свободе, творчеству, духовности.

Стало быть, *только как личность* человек может быть полноценным субъектом гуманности.

Из вышеизложенного следует, что в своём онтогенетическом развитии каждый человек должен бы пройти три стадии – стадию всего лишь индивида, стадию индивидуальности и стадию личности. На этом завершается его конечное развитие и начинается бесконечное совершенствование. Всё это вместе – и развитие, и совершенствование – охватывается тем, что К. Маркс называл абсолютным движением становления. Как и всякое развитие, развитие человека от индивида до личности подчиняется ритму отрицания и атрибутивному ему механизму снятия. Индивидуальность отрицает индивида и снимает его в себе: сущей определённо-стью человека как индивида является, как отмечено выше, абстрактная всеобщность и общность, а сущей определённо-стью человека как инди-

---

<sup>1</sup> Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага (статья третья). Дебаты по поводу закона о краже леса // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 124.

<sup>2</sup> Рубинштейн С. Л. Человек и мир. М., 1997. С. 77.

видуальности, напротив, является столь же абстрактная единичность и уникальность. Личность же является отрицанием отрицания: она снимает в себе *положительные* определения индивида и индивидуальности; она есть конкретный синтез всеобщности и единичности, универсальности и уникальности. Можно сказать, что личность есть особенное, но *открытое в беспредельность*, трансцендирующее особенное.

Итак, личностью завершается, так сказать, онтогенетическая предыстория человека и начинается (должна начинаться) его действительная история, его абсолютное движение становления, говоря словами К. Маркса, безотносительно ко всякому наперёд заданному масштабу. Во все времена подавляющее большинство людей, достигнув взрослого состояния, так и задерживается до конца дней своих на стадии индивидуальности. Многие поднимаются на стадию индивидуальности и завершают своё земное существование данной стадией, не рискнув, не пожелав или же не сумев подняться выше. И лишь очень немногие достигают личностного уровня. И всё дело в том, что для того, чтобы стать личностью, человек должен преодолеть инерцию своего *развития* и встать на путь своего *совершенствования*. А это требует от человека невероятных целесообразных усилий.

Личность, как сказано, начинается с самосовершенствования и бытийствует *только тогда и до тех пор*, когда и пока она осуществляет работу самосовершенствования. А эта работа осуществляется не благодаря замыканию в своём мирке, а, напротив, в постоянном расширении связей и отношений гармонического типа (насколько они возможны) с другими людьми. Именно в процессе общения возможно и действительно подлинное самосовершенствование личности как постоянное *само-трансцендирование*, восхождение ко всё более и более Высокому.

Собственно говоря, некоторые атрибуты гуманности здесь уже рассмотрены. Поэтому коснёмся тех, которые не были упомянуты. Тесно связанными и, можно сказать, лишь сторонами одного и того же являются *другодоминантность, со-творческое бытие, всеприсутствие в общении и участное мышление*. Термин «другодоминантность» ввёл В. И. Авдеев для характеристики одной идеи А. А. Ухтомского (данный термин был одобрен и даже принят Г. С. Батищевым). А. А. Ухтомский противопоставляет Двойнику, то есть содержащемуся в природе человека «своему самозамкнутому, самоутверждающемуся, самооправдывающемуся Я»<sup>1</sup> – Собеседника, т.е. прямо противоположное начало. А если

<sup>1</sup> Ухтомский А. А. Заслуженный собеседник. Письма к Е. И. Бронштейн-Шур (1927 – 1941) // Он же. Лицо другого человека. Из дневников и переписки. СПб., 2008. С. 548.

в себе доминанту поставить на Собеседника, то тогда человек обретает способность ставить эту доминанту и на Другого. И это необходимо в себе воспитывать. «Если, – отмечает А. А. Ухтомский, – было бы иллюзией мечтать о “бездоминантности”, о попытке взглянуть на мир и друга помимо себя..., то остаётся вполне реальным говорить о том, что в порядке нарочитого труда следует культивировать и воспитывать доминанту и поведение “по Копернику” – поставив “центр тяготения” вне себя, на другом: это значит устроить и воспитывать своё поведение и деятельность так, чтобы быть готовым в каждый данный момент предпочесть новооткрывающиеся законы мира и самобытные черты и интересы другого ЛИЦА всяким своим интересам и теориям касательно них»<sup>1</sup>.

Думается, тут всё ясно. Человек, культивирующий другодоминантность, не может быть эгоистом, свое-центристом, само-утвержденцем и т.п. Другодоминантность есть бытийствование гуманности *par excellence*. Другодоминантность *ничего общего* не имеет с так называемой *толерантностью* (то бишь *терпимостью*). Скрытым принципом толерантности являются *всё те же* свое-центризм, свое-мерие, свое-доминантность как в индивидуальных формах, так и в формах групповых, клановых, этно-национальных, конфессиональных и т.д. Своецентристы и своемеры просто терпят друг друга, будучи каждый глубоко убеждённым исключительно в *собственной* правоте и в «явной» неправоте другого (и других). Толерантность есть *внешне* неагрессивный свое-центризм. Толерантность вырабатывается «через договор-компромисс, через сделку между многими безразличными друг другу, замкнуто-атомистическими позициями, через связи-соглашения. Согласно таким соглашениям каждый индивид имеет право быть и чувствовать себя деспотическим “владыкой мира”, но только внутри своих “частновладельческих” границ. Каждый волен либо не иметь никаких ценностей, либо сколько угодно великие ценности присвоить себе на свой частный, прихотливый манер и сделать с ними всё, что ему угодно – до этого никому нет никакого дела, как бы губительно это ни должно было бы сказаться на чьей бы то ни было судьбе. [...] Однако на самом деле плюралистическая терпимость есть всего лишь *вынужденное* невмешательство в *чужие и чуждые* дела других (остающееся вынужденным даже если оно усвоено и перешло в прочную привычку вежливости), всего лишь договорное непосягательство и формально-дипломатичная сдержанность, за которой всегда хранится внутреннее неприятие. Эта терпимость есть лишь

---

<sup>1</sup> Там же. «Освободиться от своего Двойника – вот необыкновенно трудная, но и необходимейшая задача человека!» (Там же)

отрегулированная и скованная, как бы замороженная *не-терпимость*»<sup>1</sup>. Толерантность – это прагматичный договор «самоутвержденцев об уравнивании прав на самоутверждение...»<sup>2</sup>

Подлинное творчество есть *со-творчество*, открытая полифонирующая гармония (в смысле Филолая<sup>3</sup>) способностей, устремлённостей, ценностей, смысловых содержаний и т.д. Подлинное общение есть взаимная открытость друг другу личностных миров, в котором каждый присутствует *всем собой*, всеми своими уровнями, в том числе и не знаемыми, с риском обнаружить в себе нечто необычное (как в положительном, так и в отрицательном плане). Г. С. Батищев пишет: «Собирать воедино, вместе и нераздельно весь наш внутренний субъектный мир и насыщать им поступок здесь-и-теперь – это удивительное искусство... Кажалось бы, что так просто, но на деле так необычайно трудно – добиться *полноты присутствия* самого себя! В нашу эпоху так жить почти никто не умеет, ибо в переменчивой обстановке мы присутствуем лишь какой-то своей стороной, ролью, проявлением, одним из своих обликов, а целиком – разучились, увы!»<sup>4</sup>

В так понимаемом бытии человека как личности формируется и действует то мышление, которое М. М. Бахтин назвал *участным* мышлением. «Участное мышление... есть эмоционально-волевое понимание бытия как события в конкретной единственности – на основе неалиби в бытии – т.е. поступающее мышление, т.е. отнесённое к себе как к единственному ответственно-поступающему мышление»<sup>5</sup>. Участно мыслить – значит «не отделять своего поступка от его продукта, а <со>относить их и стремиться определить в едином и единственном контексте жизни, как неделимые в нём...»<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 348.

<sup>2</sup> Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) // М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 137.

<sup>3</sup> По свидетельству Никомаха, Филолай утверждал, что «гармония есть единение многих [элементов] смеси и согласие несогласных» (Филолай. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 442).

<sup>4</sup> Батищев Г. С. Укоренённость и плодотворность. К вопросу о философских уроках из глобально-экологической ситуации // Гармонизация системы: «человек – природа». М., 1989. С. 41.

<sup>5</sup> Бахтин М. М. <К философии поступка> // Он же. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М., 2003. С. 42.

<sup>6</sup> Там же. С. 21.



И тогда необходимо должно быть принято то, выглядящее на первый взгляд чрезмерно расширительным, понимание *поступка*, которое предложил М. М. Бахтин. Он писал: «Каждая мысль моя с её содержанием есть мой индивидуально ответственный поступок, один из поступков, из которых слагается вся моя единственная жизнь, как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всею моею жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления»<sup>1</sup>. «И таким поступком, – пишет Бахтин, – должно быть всё во мне, каждое моё движение, жест, переживание, мысль, чувство – всё это единственно во мне – единственном участнике единственного бытия-события – только при этом условии я действительно живу, не отрываю себя от онтологических корней действительного бытия. Я – в мире безысходной действительности, а не случайной возможности»<sup>2</sup>.

Каждый поступок есть, по определению Бахтина, ответственная «жизнь *из себя*», со своего единственного места и в единственный момент времени в *единственном* (в его конкретной констелляции) мире. Бахтин подчёркивает, что «жить из себя, со своего единственного места, отнюдь ещё не значит жить только собою... ..Жить из себя не значит жить для себя, а значит быть из себя ответственно участным, утверждать своё нудительное действительное не-алиби в бытии»<sup>3</sup>. Это и есть бытийственное претворение гуманности.

Подлинной гуманности также присуща *онтологическая забота* – забота не столько о себе, сколько о других – ближних и дальних. Но её сфера не ограничивается миром людей. Эта забота есть забота о гармонии всей биосферы Земли; причём не только в смысле разумной ахимсы, но и в смысле вспомоществования развитию и совершенствованию фауны и флоры. Нужно не просто пассивно «*благоговеть*» перед жизнью, но деятельно *вспомоществовать* ей. А. Швейцер пишет: «Как существо деятельное, человек приходит к духовной связи с миром благодаря тому, что он не живёт для себя одного, а чувствует себя одним целым со всей жизнью, которая находится в сфере его влияния. Всё, что случится с этой жизнью, он будет воспринимать так, как будто это случилось с ним; он окажет ей самую большúю помощь, какую только

---

<sup>1</sup> Там же. С. 8. Термин «поступление» в данном его смысле – неологизм М. М. Бахтина.

<sup>2</sup> Там же. С. 41 – 42. Пример: «я мыслю – поступаю мыслью» (Там же. С. 36).

<sup>3</sup> Там же. С.С. 45, 46.

может; и если ему удастся что-то сделать для сохранения и поддержания жизни, это будет для него величайшим счастьем, которое только может выпасть на его долю»<sup>1</sup>. Человек должен не просто *воспроизводить* израсходованное богатство животного и растительного мира, не только *восполнить* тот ущерб, который наносил и продолжает наносить ему, но ещё и осуществлять *посильную миссию* в развитии этого мира, поддерживать в нём гармонию и т.д.

Нетрудно понять, что подлинная гуманность и гуманизм как императив и принцип могут полноценно бытийствовать не как всего лишь образ жизни отдельных людей, но только как образ жизни *всех* людей в *планетарном* масштабе (не случайно поэтому некоторые авторы предлагают модель «планетарного гуманизма»). А это значит, что *общество* людей, культура должны быть *релевантными* гуманности как способу бытия людей. К. Маркс писал: «Общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу»<sup>2</sup>. Но эти связи и отношения могут быть и бывают кардинально различными. К. Маркс, как известно, выработал *историческую* их типологию, т.е. такую, которая изображает последовательность господства в обществе того или иного типа. Вот эта типология. «Отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные) – таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объёме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на *вещной* зависимости, – такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций. Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние, – такова третья ступень. Вторая ступень создаёт условия для третьей»<sup>3</sup>.

Г. С. Батищев разработал *непериодизирующую* типологию социальных связей и отношений. Он выделил три их типа: 1) социал-органические (*gemeinschaftlichen*), 2) социал-атомистические (*gesellschaftlichen*) и 3) гармонические, или со-творческие; первые два типа имеют подтипы: раскрытый и замкнутый (так что в целом получается пятичленная

<sup>1</sup> Швейцгер А. Жизнь и мысли // Он же. Жизнь и мысли. М., 1996. С. 138.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Часть первая. С. 214.

<sup>3</sup> Там же. С. 100 – 101.

типология). Он даёт им следующие характеристики. «Внутри связей социал-органического типа индивид находится реально ещё не выделившимся, а постольку и волей и сознанием своим ещё не вышедшим из лона некоторой наиндивидуальной слитно-единой целостности. Это – по их сути связи несвободной со-принадлежности индивида вместе с другими, ему подобными – тому конечному или (и) бесконечному Целому, по отношению к которому каждый из них есть не самостоятельный участник, но лишённая существенной самостоятельности его составная часть, его малая частичка»<sup>1</sup>, его орган. Целое здесь есть то, в чём сосредоточено всё главное и *от имени чего* поступает, действует и ведёт себя индивид. Оно здесь предстаёт как субстанция, индивид же – как её акциденция. Между индивидами-акциденциями нет и не может быть действительного общения. Они относятся друг к другу опосредствованно через Целое, через якобы первичное со-принадлежащее их отношение к нему. В этой связи положение дел выглядит так, что в отношениях индивидов-акциденций друг к другу и через них Целое-Субстанция соотносится сама с собой. Здесь поэтому господствует жёсткий традиционализм и репродуктивизм; вектор бытия каждого индивида ценностно повернут к Прошлому; и так далее. Но социал-органические связи, т.е. связи несвободной со-принадлежности могут быть как *раскрытыми*, разомкнутыми (когда индивиды-акциденции со-принадлежат, во-первых, бесконечному Целому, а во-вторых, принадлежат ему лишь ещё *неактуализованными*, виртуальными аспектами и уровнями своего бытия и сознания), так и *закрытыми*, замкнутыми (когда индивиды-акциденции со-принадлежат, во-первых, некоему конечному Целому, а во-вторых, принадлежат ему также и своим *актуализованным* бытием и сознанием, то есть принадлежат ему *всецело*).

«Атомистические связи вступают в действие вообще всегда там, где прекращается органическая общность; они приходят на её место и водворяются вместо неё в составе субъектного мира человека, т.е. как *негативно* сменяющие её собою. [...] Конкретный человек... *в их пределах*... выступает как лишённый уз прямой со-принадлежности какому бы то ни было Целому, как оборвавший свои “родовые пуповины” и как ставший *сам себе целостностью*, самодовлеющей единицей. Этим он отрицает своё бытие в качестве *части*, или акциденции, или ветви, ибо утверждает себя как несущего внутри себя, в своих недрах *свою* единичную, уникальную меру субстанциальности, а поэтому также и – *свою*

---

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 303.

*субъектность»*<sup>1</sup>. Он поэтому предстаёт здесь для себя как *своё* собственное начало и *свой* собственный центр; всё же вне его находящееся – для него *периферия*. Он – индивид-*атом*, или, точнее, индивид-*монада*<sup>2</sup>. Если индивид-акциденция – существо *гетерономное*, то индивид-монада – существо *автономное* (то бишь *свое-законное*). В себе самóм и только в себе самóм помещает и находит он все критерии, оценки и кодексы своего отношения к другим индивидам, к социуму и к Универсуму в целом. Но социал-атомистические связи бывают как *разомкнутого* (когда самозамыкание индивида бывает вынужденным вследствие переосмысления имеющихся у него ценностных, смысловых и т.п. содержаний и ориентиров и поиска иных, более подлинных), так и *замкнутого* (когда индивид замыкается на себя не ради поиска и искания, но ради консервации своего достигнутого уровня развития и т.д.) подтипов.

Связи гармонического типа создают такую общность, которая «радикальнее отличается от органической и атомистической общности, нежели они – друг от друга»<sup>3</sup>. Эти связи предстают как синтез того положительного (и *только* положительного) содержания, которое присутствует в *разомкнутых* связях социал-органического и социал-атомистического подтипов. В первом положительным является момент всеобщего единения, во втором – элемент самоответственной суверенности.

Суть неперiodизирующей типологии связей и отношений состоит в том, что они сосуществуют во *все* эпохи и в бытии *каждого* человека. Г. С. Батищев пишет: «Каждый конкретный человек, как бы сильно ни преобладали в его актуально претворяемом и явно зафиксированном образе жизни связи какого-то одного определённого типа или даже подтипа, тем не менее никогда не исчерпываются теми аспектами своего бытия, которые включены в эти связи. В каждом конкретном человеке всегда есть ещё и иные, инородные аспекты и стороны, включённые или могущие быть включёнными в совершенно другого типа связи. В конечном счёте в каждом виртуально таится весь полный спектр возможных гетерогенных связей, как бы резко они не отрицали друг друга непосредственно и несмотря на их прямую несовместимость и несогласуемость между собой»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С.С. 321, 322.

<sup>2</sup> Собственно говоря, выражение «индивид-атом» есть *тавтология*: латинское *individuum* означает то же самое, что и греческое 'ατομος (происходит от наречия 'ατόμος, что значит «неделимо», «нераздельно»), то есть «неделимый».

<sup>3</sup> Там же. С. 361.

<sup>4</sup> Там же. С. 303.

Периодизирующая типология связей и отношений К. Маркса и непериодизирующая их типология Г. С. Батищева не только *не исключают* друг друга, но друг друга *дополняют*. Более того, первая может быть до известной степени объяснена из второй<sup>1</sup>. Так, эпоха отношений личной зависимости предстаёт как господство в масштабах общества социал-органических связей и отношений *замкнутого* подтипа; эпоха отношений вещной зависимости есть не что иное, как господство в масштабах общества социал-атомистических связей и отношений *замкнутого* подтипа. Антиципируемые же К. Марксом отношения универсально развитых свободных индивидуальностей (а правильнее – *личностей*) есть господство в масштабах общества связей и отношений гармонического типа. Однако в каждом типе социальности по-особому сочетаются все эти типы и их подтипы. Между ними всегда идёт явная или (и) неявная борьба за доминирование.

А. Швейцер писал: «Пока мы придерживаемся гуманистических убеждений, мы верны самим себе, способны к созиданию. Оказавшись же во власти убеждений антигуманных, мы утрачиваем верность самим себе и в итоге легко впадаем в заблуждения»<sup>2</sup>. А чтобы никогда в этой власти не оказываться, люди, по верной мысли Я. А. Мильнера-Иринина, должны создать такое общество, «чтобы внутренняя, духовная свобода человека, высокое достоинство личности и самоценность каждой отдельной человеческой жизни стали самоочевидны для всех и каждого, стали чем-то само собой разумеющимся, стояли бы вне всяких подозрений, сомнений и дискуссий и чтобы оспаривать их считалось бы одинаково и постыдным, и недостойным»<sup>3</sup>. Это та форма общества, в которой, по словам К. Маркса, «свободное развитие каждого является

---

<sup>1</sup> Детальнее об этом см. в статье: *Хамидов А. А.* Основные проблемы философии истории //Известия АН РК. Серия обществ. наук. 1992. № 5. С. 15 – 17. В более эксплицитной форме см.: *Он же.* Соотношение периодизирующей и непериодизирующей типологий социальных связей и отношений. – В сб.: «Шулембаевские чтения». Материалы Международной научно-теоретической конференции, посвящённой 75-летию доктора философских наук, профессора К. Ш. Шулембаева, 2 – 3 марта 2012 г. Алматы: КазНПУ им. Абая, 2012. С. 51 – 57.

<sup>2</sup> [Швейцер А.] Проблема мира в современном мире. Речь, произнесённая Альбертом Швейцером на церемонии вручения ему Нобелевской премии мира в Осло 4 ноября 1954 года //Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 496. И ещё: «Идеал культурного человека есть не что иное, как идеал человека, который в любых условиях сохраняет подлинную человечность» (Там же. С. 232).

<sup>3</sup> *Мильнер-Иринин Я. А.* Этика, или Принципы истинной человечности. С. 131.

---

условием свободного развития всех»<sup>1</sup>. И это – общество, базирующееся на системе, точнее – архитектонике *гармонических* связей и отношений. Такое общество представляет собой мир, «который сам создаёт свои различия и неравенство которого есть не что иное, как разноцветное преломление равенства»<sup>2</sup>.

Но нынешняя современность характеризуется как раз тем, что гуманность, гуманистические убеждения (любого варианта гуманизма) блокируются антигуманной действительностью, не говоря уже о бытийственной реализации гуманности. Обратимся к некоторым феноменам, стоящим на пути внедрения гуманизма, в том числе, конечно, и аутентичного.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // *Они же. Сочинения.* Изд. 2-е. Т. 4. М., 1955. С. 447.

<sup>2</sup> Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага (статья третья). Дебаты по поводу закона о краже леса. С. 125.

## ГЛАВА ПЯТАЯ

### ГЛАВНЫЕ УСЛОВИЯ ВНЕДРЕНИЯ МОДЕЛИ АУТЕНТИЧНОГО ГУМАНИЗМА

Действительная человеческая история как бы намеренно призвана своим осуществлением опровергать любую идею гуманизма как обладающую хоть какой-то долей денотативности. История демонстрирует едва ли не тотально практически осуществляемый *анти-гуманизм*.

Человечество на протяжении тысячелетий шествовало, согласно Максимилиану Волошину, *путями Каина*, вследствие чего оно создало, по словам Г. С. Батищева, *Каинову* цивилизацию. В ней, отмечает М. А. Волошин,

«Законы жизни вписаны не в книгах,  
А выкованы в дулах и клинках,  
В орудьях истребления и машинах»<sup>1</sup>.

На протяжении тысячелетий люди руководствовались преимущественно

«Таблицей умноженья, на которой  
Труп множили на труп,  
Убийство на убийство  
И зло на зло...»<sup>2</sup>

Так называемый прогресс истории предстаёт преимущественно как «прогресс» в совершенствовании средств осуществления анти-гуманизма. Известный ориенталист Н. И. Конрад пишет: «Замена стрелы огнестрельным оружием, кремневого ружья – автоматом говорит о развитии техники. И не одной техники: всего сопряжённого с ней знания, науки. Что же это – прогресс? Переход от боя лицом к лицу, с одинаковым риском для каждого участника, к убийству издали, когда одна сторона находится в безопасности, несомненно связан с развити-

---

<sup>1</sup> Волошин М. А. Путями Каина. Трагедия материальной культуры // *Он же*. Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. М., 1991. С. 208.

<sup>2</sup> Там же. С. 212.

ем науки и техники. Это тоже прогресс? Возможность убить сразу целую массу людей, конечно, тоже обусловлена развитием науки и техники, да ещё какого высокого уровня! Это что – прогресс? Замена раскалённых щипцов электрическим током при пытках стала возможной благодаря огромному развитию науки и техники, благодаря великому открытию электричества. Значит, и это – прогресс? А страдания, горе, преступления, человеконенавистничество, которыми заполнена вся история человечества с самого своего начала и которые всё время в разных формах, масштабах повторяются, – свидетельства прогресса?»<sup>1</sup> Во времена Н. И. Конрада существовало лишь химическое, бактериологическое и ядерное оружие массового уничтожения. С тех пор наука и её военное приложение шагнули неизмеримо дальше. «Прогресс» не останавливался.

«Учёные изобретали способ  
За способом для истребления масс...»<sup>2</sup>

Сегодня на вооружении ведущих держав имеется лазерное, вакуумное, нейтронное, плазмовое, сейсмическое, климатическое, космическое, генетическое (этническое или/и расовое), психотронное и иное оружие, а в строжайше засекреченных лабораториях изобретается какое-то новое...

Поэт Андрей Вознесенский сказал:

«Все прогрессы –  
реакционны,  
если рушится человек»<sup>3</sup>.

И рушится он не потому, что вырабатывает новые научные знания и создаёт технику, но потому именно, что *дегуманизируется*, что обращает

<sup>1</sup> Конрад Н. И. О смысле истории // *Он же*. Запад и Восток. Статьи. М., 1972. С. 480. «Отрицать наличие многого, подобного этому, не только в прошлом, но и в настоящем невозможно. Почти всему, что проявилось в истории как нечто положительное, можно противопоставить что-либо отрицательное; об очень многом, положительном в одном аспекте, можно сказать как об отрицательном – в другом» (Там же).

<sup>2</sup> Волошин М. А. Путиами Каина. Трагедия материальной культуры. С. 224.

<sup>3</sup> Вознесенский А. А. Оза. Тетрадь, найденная в тумбочке дубненской гостиницы // *Он же*. Собрание сочинений. В 3-х т. Т. 1. Стихотворения. Поэмы. Мне четырнадцать лет. Рифмы прозы. М., 1983. С. 411.



внимание и использует преимущественно только *негативные* аспекты и следствия своих научных открытий и технических изобретений.

В своё время великий Конфуций говорил своим ученикам: «Я не встречал ещё того, кому приятна человечность и отвратительна бесчеловечность»<sup>1</sup>. Вся история человечества – это во многом история больших и малых войн, конфликтов, насилия. Но любая война когда-нибудь заканчивается и наступает – пусть и на какое-то время – мир, передышка. Между тем анти-гуманистическая тенденция на глазах усиливается и принимает всё более новые и новые формы. От террористических акций гибнет преимущественно мирное население, никакого отношения не имеющее ни к политике, ни к вооружённым силам; похищение людей (с целью требования выкупа, обращения в рабство, в том числе и сексуальное, но и – подумать жутко – на органы для трансплантации), включая и киднепинг, – поставлено на поток; оборот наркотиков с каждым годом расширяется, унося из жизни молодое, трудоспособное население. И так далее.

Рушатся формы гуманных взаимоотношений между людьми. Наблюдается рост *недоверия*. «Доверие, – пишет Фр. Фукуяма, – это возникающее у членов сообщества ожидание того, что другие его члены будут вести себя более или менее предсказуемо, честно и с вниманием к нуждам окружающих, в согласии с некоторыми общими нормами. Кое-что из этих норм относится к сфере “фундаментальных ценностей” (например, к пониманию Бога или справедливости), однако в их число входят и такие вполне светские вещи, как профессиональные стандарты и корпоративные кодексы поведения»<sup>2</sup>. Доверие обеспечивает надёжность и эффективность прилагаемых коллективом усилий. Напротив, «недоверие, распространённое в обществе, налагает на всю его экономическую деятельность (и, разумеется, не только экономическую. – А. Х.) что-то вроде дополнительной пошлины, которую обществам с высоким уровнем доверия платить не приходится»<sup>3</sup>.

Но дело не ограничивается кризисом доверия. Усиливаются жестокость, насилие, настроения и отношения доброжелательности вытесняются настроениями и отношениями *ненависти*. «То жгучая и грубая, то скрытая и ледяная, неустанная ненависть неотступно преследует мир. Её упорный и упрямый призрак крушит частные отношения

<sup>1</sup> Луньюй // *Конфуций*. Я верю в древность. М., 1995. С. 69.

<sup>2</sup> Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию. М., 2004. С. 52.

<sup>3</sup> Там же. С. 55.

и публичные дела»<sup>1</sup>, – пишет А. Глюксман. Всё больше и больше людей готовы сменить Декартово «Мыслю, следовательно, существую» на «Ненавижу, следовательно, существую»<sup>2</sup>.

Ещё в 1934 г. Н. А. Бердяев писал: «Основная тема нашей эпохи есть вместе с тем и основная тема истории – тема о судьбе человека. То, что сейчас происходит в мире, не есть даже кризис гуманизма, – это тема второстепенная, а кризис человека. Ставится вопрос о том, будет ли то существо, которому принадлежит будущее, по-прежнему называться человеком. Мы присутствуем при процессе дегуманизации во всех областях культуры и общественной жизни. И прежде всего дегуманизируется моральное сознание. Человек перестал быть не только высшей ценностью, но и вообще перестал быть ценностью. Молодёжь всего мира, коммунистическая, фашистская, национал-социалистическая и просто увлечённая техникой и спортом, настроена не только антигуманистически, но часто и античеловечно. Значит ли это, что мы должны защищать против неё старый гуманизм? Я много писал о кризисе гуманизма и старался показать, что он фатально переходит в антигуманизм, что предел его – отрицание человека. Гуманизм стал бессилён и должен быть преодолён. Гуманизм, связанный с возрождением античности, хрупок, его расцвет предполагает аристократическое строение общества, и ему наносит страшные удары демократия, вторжение в культуру масс и власть техники. Машина дегуманизирует человеческую жизнь. Человек, не пожелавший быть образом и подобием Божьим, делается образом и подобием машины. Гуманизм, демократизированный начиная с XVIII века, идёт по пути подчинения человека обществу, социальной обыденности, обобществляет человека, гуманизм теряет себя. Демократизированный и обобществлённый гуманизм перестаёт быть внимателен к человеку, он интересуется устройством общества, но не интересуется внутренней жизнью человека. Таков фатальный процесс. Поэтому гуманизм не может быть силой, способной противостоять процессу дегуманизации»<sup>3</sup>. Таков вывод известного философа.

Нет необходимости доказывать, что с тех пор ситуация многократно усугубилась. После приведённых слов человечество пережило Вторую мировую войну и множество войн меньшего масштаба, но не менее кровавых, пережило фашистские концлагеря и советский ГУЛАГ,

<sup>1</sup> Глюксман А. Философия ненависти. М., 2006. С. 9.

<sup>2</sup> Там же. С. 12.

<sup>3</sup> Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Он же. Философия свободного духа. М., 1994. С. 324.

пережило холодную войну и переживает последствия её формального завершения. Дегуманизация и отчуждение поразили все сферы и все формы общественно-человеческой жизнедеятельности. Причём начались эти процессы не вчера; они вызревали в недрах различных формаций, пока при капитализме человек окончательно не потерял себя в мире отчуждённых феноменов. Владимир Высоцкий так сказал о человечестве:

«И вся история его –  
История болезни»<sup>1</sup>.

Одним словом, современная ситуация на нашей планете такова, что, как выразился поэт Андрей Вознесенский:

«Поглядишь, как несметно  
разрастается зло –  
слава богу, мы смертны,  
не увидим всего»<sup>2</sup>.

Но как быть в данной ситуации? Очевидно, сначала необходимо обратить внимание на выявление тех важнейших условий, которые могут способствовать преодолению анти-гуманизма и утверждению в планетарном масштабе аутентичного гуманизма.

Извечный русский вопрос «Что делать?» превратился сейчас в планетарный. Очевидно, единственный путь – блокировать нарастающие процессы дегуманизации и начать *последовательную гуманизацию*. Аутентичный гуманизм, предложенный в настоящей работе, представляется наиболее приемлемым, но речь должна идти хотя бы о таких формах гуманизма, как экологический, планетарный, ноосферный. Лишь бы он не был *антропоцентричным*, чтобы не был гуманизмом *только* для человека.

---

<sup>1</sup> Высоцкий В. С. <История болезни> //Он же. Собрание сочинений. В 4-х кн. Кн. 4. Я никогда не верил в миражи. М., 1997. С. 393.

<sup>2</sup> Вознесенский А. А. «Поглядишь, как несметно...» //Он же. Собрание сочинений. В 3-х т. Т. 2. Стихотворения и поэмы. Структура гармонии: Рифмы прозы. М., 1984. С. 360.

### 5.1. Феномен гуманизации

Г. С. Батищев, отрицающий правомерность гуманизма, ратует за феномен *гуманизации*. «...В нашем контексте, – пишет он, – позволим себе разуть под гуманизацией установление или восстановление *человечности* и *человеко-сообразности* повсюду там, где это по высшим ценностным критериям оправдано и уместно. Человек выступает как *гуманизатор* как тот, кто налаживает печать своих собственных культурно-исторических, сущностных особенностей на обстоятельства, условия, предметные носители и способы осуществления своей жизни и очеловечивает их. Окружающая человека обстановка и принадлежащий ему предметный мир становится тем самым воплощающим в себе и как бы продлевающим собой атрибуты человека живого, запечатлевающим его ритмику и топику, его формы и образы, его стилевые черты поведения и предпочтения, его устремления...»<sup>1</sup>

Предметное тело культуры и мир общественно-человеческих отношений создаются, воспроизводятся, развиваются и совершенствуются самими же людьми. В этой связи человек (люди в их взаимоотношениях) является демиургом и центром *своей* действительности. Разумеется, не в абсолютном смысле, так как он творит свой мир отнюдь не из ничего, как это «удалось» христианскому Богу. Создавая мир культуры, мы, люди, делаем любые культурные формообразования *человекообразными*. Это – процесс *очеловечивания*, *гуманизации* мира человека и любых феноменов, находящихся в нём. «Так мы налажаем на них своё мерило: человек – мерило всем включённым в его жизнь “вещам”, предметным носителям его жизнедеяния, способам его самопретворения и самовыражения. Так мы берёмся, принимаем на себя миссию быть *источниками* смысловой регуляции своего мира... Источниками, но – заметим это: не *первоисточниками*! Это и только это есть оправданное и должное притязание – быть источниками и *дарователями* мерила, быть гуманизаторами *своего* и *только своего* предметного окружения, состава *своей* жизни... Такое бытие человека в качестве верховного мерила заведомо локально, ограничено и самоограничено, лишено экспансивности и агрессии во вне: оно только для *внутреннего* употребления. И этим оправданное человеческое притязание быть в своей собственной жизни мерилом своим вещам радикально отличается от универсаль-

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Человечность или антропоцентризм? Антитеза между ценностной посвящённостью и гордым самодовлением //Философские науки. 1993. № 1 – 3. С. 90 – 91. Исправлено. – А. Х.

но-метафизической формулы: человек – Мерило *Всем* вещам, *ВСЕЙ* *ВСЕЛЕННОЙ!*»<sup>1</sup>

Другими словами, Г. С. Батищев утверждает, что если человек является мерой *только* для феноменов культуры, культурных «вещей», тогда нет никакого антропоцентризма. Если же он претендует на то, чтобы быть мерилом и для вне- и транскультурных феноменов, он неизбежно и однозначно переходит на позиции антропоцентризма. Ведь «здесь-то, – отмечает Батищев, – мы и выходим на рубеж, на котором решительно и до конца исчерпывается обоснованный и оправданный смысл гуманизации и по ту сторону которого начинается та универсализация, космоизация, посвящённость заведомо более высокому и более сложному бытию, его неисчерпаемой диалектике, без гармоничной встроенности в иерархию смыслов которой невозможна и сама локальная гуманизация, предпринимаемая оправданно человеком внутри своего собственного “дома”»<sup>2</sup>. Но, вопреки Г. С. Батищеву, возможен *неантропоцентристский* гуманизм, о котором и шла речь в третьей главе. Да и гуманизация – *при условии её неантропоцентристской ориентации* – вполне может распространяться и на вне- и транскультурные феномены. Ведь только в этом случае человек может быть *сотрудником* космогенеза, о чём как о назначении и призвании человека пишет Г. С. Батищев. Но, разумеется, он прав относительно необходимости гуманизировать человеку свой собственный мир. Г. С. Батищев правильно при этом говорит, что процесс гуманизации не является однонаправленным: «*посредством гуманизации* окружающей нас обстановки и обстоятельств нашей жизни *мы гуманизируем самих себя*: реализуем, выявляем свои возможности, развёртываем свои силы, проверяем себя, опираемся на свои заранее воплощённые и предметно запечатлённые стремления, попытки, опыт, накопленную энергию самообладания...»<sup>3</sup>

Г. С. Батищев не только говорит о необходимости гуманизации человеческой действительности, но и обосновывает эту необходимость. «Почему же, однако, так насущно актуальна задача *гуманизировать* всё, подлежащее гуманизации? Почему это звучит таким наболевшим, таким почти мучительно острым требованием – давно и неуклонно злободневным, можно сказать – *злобо-вековым*? Да потому именно, что уже давным-давно, в течение тысячелетий “каиновой цивилизации”

<sup>1</sup> Там же. С. 92. Исправлено. – А. Х.

<sup>2</sup> Там же. С. 96 – 97. Исправлено. – А. Х.

<sup>3</sup> Там же. С. 91 – 92. Исправлено. – А. Х.

земные люди по преимуществу вкладывают свои собственные, *человеческие* жизненные возможности и силы – в *не-человеческие* и *бесчеловечные*, во многом стоящие ниже всякой животности способы социального существования и социального идолопоклонения, в дегуманизированные и дегуманизирующие общности, социально-ролевые структуры, формы хозяйственно-экономической, политической, идеологической и прочей псевдо-жизни, наполненной и пропитанной насквозь принципом хитрости и насилия, самоподмены и тотального обмана, враждой и воинственностью всех против всех, начиная даже с семьи, а кончая всем человечеством в целом, издревле пытающимся завоевать и покорить себе природу...»<sup>1</sup>

Н. А. Бердяев, писавший о кризисе гуманизма, в 1947 г., возможно под влиянием исхода Второй мировой войны, пишет о гуманизации как о свершающемся на его глазах процессе: «Происходит гуманизация не только самого человека, т.е. раскрытие его человечности, но и гуманизация природной и социальной среды. Происходит также гуманизация человеческой идеи Бога, что как раз означает освобождение от ложного антропоморфизма. Парадоксально нужно сказать, что наложение печати человечности есть не печать антропоморфизма, а печать теоморфизма»<sup>2</sup>. Великий философ, во-первых, заблуждался, а во-вторых, очевидно, не мог или не хотел понять, что теоморфизм есть не что иное, как *трансформированный* антропоморфизм.

Г. С. Батищев связывает аутентичную гуманизацию человеком своей действительности с Богом, хотя прямо об этом и не говорит. Он пишет: «Однако каковы же *критерии*, и притом не частные, а именно высшие, решающие критерии гуманизации? И главное: могут ли *такие* критерии быть находящими своё достаточное содержание *внутри* самого же человеческого бытия? Может ли человек и всё человечество, сосредоточившись и замкнувшись *внутри* себя самого как самодостаточной реальности, почерпнуть смысловое наполнение для таких критериев? Заклучает ли или таит ли в самом себе человек *абсолютный первоисток* критериальных смыслов, изначальные *корни* и окончательный высший *итог* посвящённости своего бытия – его безусловную универсальную перспективу, ради которой именно и стоит жить каждому человеку и всему человечеству в этой его земной истории?»

<sup>1</sup> Там же. С. 92. Исправлено. – А. Х.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Он же. О назначении человека. М., 1993. С. 319.

Если только признать, что такими критериями достойны быть только *абсолютно ценностные*, аксиологические критерии, то вопрос наш примет следующий вид: может ли человек самоопределиться и обрести свою достойную субъектность и личностность, свою посвящённость тому, что он принимает за абсолютные ценности, за их первоисток и окончательный итог, за беспредельное их происхождение и предстояние ему в незавершённой перспективе, – полагая, что в нём самом уже изначально есть налицо эти абсолютные ценностные смыслы? Может ли и должен ли человек и человечество игнорировать то, что абсолютные ценности как таковые могут быть только единящими его со всем остальным бытием во всей его диалектической глубинной неисчерпаемости? Только узами родства с остальным универсумом? А отнюдь не его имманентным, сутобо внутренним и автономным достоинством – в противовес всему остальному миру?»<sup>1</sup>

Скажем, истину, добро, красоту человек обретает отнюдь не тогда, когда он пытается мир привести в соответствие с собой, что равнозначно наложению *своего* мерил на мир. «Значит, ... человек лишь тогда и в такой степени достоин придавать себе статус мерил и требовать локальной сообразности бытия себе, когда он прежде того себя самого делает меро-сообразным, судит себя с точки зрения своей сообразности и служения *гораздо более высоким* Мерилам. И тогда он обретает “систему координат” для адекватного поведения внутри биосферы и для решения глобально-экологических проблем без тени корысти»<sup>2</sup>. На деле же человек может и должен вырабатывать критерии гуманизации не исключительно в себе, конечно, но и не в имажинативном Сверхсуществовании. Он должен и может вырабатывать их по мере собственной гуманизации и всё большей и большей открытости Универсуму на всех его уровнях и во всех его измерениях.

Самой гуманизацию человеку необходимо начинать *с себя самого*. А. Швейцер пишет: «Только тогда, когда большинство людей в своих мыслях и поступках будут постоянно побуждать гуманность полемизировать с действительностью, гуманность перестанут считать сентиментальной идеей, и она станет тем, чем она должна быть, – основой убеждений человека и общества»<sup>3</sup>. Начинать надо прежде всего каж-

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Человечность или антропоцентризм? Антитеза между ценностной посвящённостью и гордым самодовлением. С. 95 – 96. Исправлено. – А. Х.

<sup>2</sup> Там же. С. 96. Исправлено. – А. Х.

<sup>3</sup> Швейцер А. Культура и этика. Философия культуры. Часть вторая // *Он же*. Благословение перед жизнью. М., 1992. С. 229.

дому с себя, потому что отчуждённый вещеобразный человек способен лишь на усугубление *дегуманизации* своей действительности. Само-гуманизация, стало быть, должна идти впереди *гуманизации* предметного мира культуры, социумных институций и т.д. «Гуманизации подлежит всё: техника, экономика, семья, право, демократические институты и самый демократизм, социальные идеи, способы общения в ординарном смысле, все системы общественных символов и знаков, весь стиль и уклад социализации... Общество – для человека, для человеческого развития и совершенствования, для его незавершимого становления»<sup>1</sup>. Но самой важной сферой, гуманизация которой не терпит никаких отлагательств, – это, согласно Г. С. Батищеву, сфера *образовательно-воспитательная*. И это абсолютно правильно.

Аутентичный гуманизм (да и другие варианты гуманизма, являющиеся неантропоцентристскими) в своём полноценном бытии возможен лишь в космическом – далее по нисходящей – в планетарном, общечеловеческом и межиндивидуальном масштабах. Однако на пути его внедрения стоит множество всевозможных препятствий, которые подлежат *преодолению*. Прежде всего, преодолению подлежит феномен отчуждения, достигшего апогея в системе *капитализма*, которому давно пора сходить с мировой сцены.

## 5.2. Преодоление отчуждения

Капитализм *в принципе*, по своему духу *анти-гуманистичен*. Он базируется на различных формах *свое-центризма*, эгоизма, потребностно-полезностного редуционизма и т.д. К. Маркс довольно хорошо показал эти «достоинства» данной общественной формации. Не станем поэтому повторять. Но имеет смысл сопоставить по ряду параметров некоторые характеристики капитализма Карлом Генрихом Марксом (1818 – 1883) и превозносимым ныне одним из наиболее известных современных учёных-экономистов – лауреатом Нобелевской премии Фридрихом Августом фон Хайеком (1899 – 1998).

Сначала сопоставим их взгляды на происхождение рыночных отношений. Но прежде всего отметим, что Ф. А. фон Хайек утверждает, что систему капиталистически организованной экономики «можно точнее всего определить как расширенный порядок человеческого сотрудничества – порядок, чаще именуемый, хотя и не вполне удачно,

---

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Человечность или антропоцентризм? Антитеза между ценностной посвящённостью и гордым самодовлением. С. 95.



капитализмом»<sup>1</sup>. Таким образом, если К. Маркс считает капиталистическую экономику царством хаоса, в котором необходимость насильственным образом прокладывает себе путь через массу случайностей, то Ф. А. фон Хайек, напротив, считает её неким царством гармонии. По поводу происхождения рынка он пишет, что «этот расширенный порядок сложился не в результате сознательного замысла или намерения человека, а спонтанно...»<sup>2</sup> К. Маркс также полагает, что рыночные, товарно-денежные отношения не явились продуктом чьего-то сознательно принятого решения, но что они тоже сложились спонтанно. Однако он указывает на тот механизм, который к этому привёл. Это – разделение труда. Он пишет: «Разделение труда превращает продукт труда в товар и делает поэтому необходимым его превращение в деньги»<sup>3</sup> и уточняет, что «разделение труда есть естественно выросший производственный организм, нити которого сотканы и ткуются далее за спиной товаропроизводителей»<sup>4</sup>. Таким образом, оба исследователя, во-первых, отмечают историзм, исторический характер рыночных отношений, во-вторых, подчёркивают стихийный (спонтанный), неспланированный характер их появления. Но К. Маркс, как показано, указывает и на механизм этого появления.

Второй пункт, по которому следовало бы сопоставить позиции К. Маркса и Ф. А. фон Хайека, это вопрос о степени подконтрольности человеку законов рынка. Фон Хайек считает в корне ошибочным мнение, будто сотрудничество (кооперация) лучше конкуренции. Он пишет: «Сотрудничество, как и солидарность, предполагает большúю степень согласия как по поводу целей, так и по поводу средств их достижения. Оно имеет смысл в малой группе, члены которой обладают сходными привычками, знаниями и представлениями о своих возможностях. Оно едва ли имеет какой-либо смысл, когда проблема заключается в приспособлении к незнакомым обстоятельствам. Однако в основе координации усилий в рамках расширенного порядка лежит именно приспособление к неизвестному. Конкуренция представляет собой процедуру открытия, узнавания нового – процедуру, присущую эволюции во всех её формах, заставляющая человека помимо собственной воли вписываться в новые ситуации. И именно за счёт возрастаю-

---

<sup>1</sup> Хайек Ф. А. фон. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992. С. 15.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М., 1960. С. 118.

<sup>4</sup> Там же. С. 116.

щей конкуренции, а не за счёт солидарности повышается постепенно наша эффективность»<sup>1</sup>.

К. Маркс отмечает, что в условиях капиталистической конкуренции отдельно взятый индивид не способен понять скрытые пружины этого механизма. Он пишет, что «имманентные законы капиталистического производства проявляются во внешнем движении капиталов, действуют как принудительные законы конкуренции и достигают сознания отдельного капиталиста в виде движущих мотивов его деятельности»<sup>2</sup>, а также что «рыночные связи и определяющие их условия всё более принимают характер независимого от производителей естественного закона, становятся всё более неподдающимися контролю»<sup>3</sup>. Ф. А. фон Хайек же заявляет: «В условиях спонтанного порядка незачем знать ни обо всех преследуемых целях, ни обо всех используемых средствах, чтобы учитывать их в своём поведении. В этом нет нужды, поскольку такой порядок формируется сам по себе»<sup>4</sup>.

Можно сопоставить ещё два высказывания. Согласно фон Хайеку, «распределение ресурсов производится безличным процессом, в ходе которого индивиды, действующие в своих собственных целях (зачастую довольно расплывчатых), без преувеличения, не знают и не могут знать, каков же будет конечный результат их взаимодействий»<sup>5</sup>. Согласно Марксу, в данной ситуации правило действует, «как внутренняя, слепая естественная необходимость, преодолевающая беспорядочный произвол товаропроизводителей только в виде барометрических колебаний рыночных цен»<sup>6</sup>. Как видим, согласие налицо.

Коснёмся, далее, вопроса положения индивида в системе капиталистических рыночных отношений. Ф. А. фон Хайек пишет: «Каждый индивид становится звеном во множестве цепей передач, и по этим цепям он получает сигналы, позволяющие ему приспособлять свои

<sup>1</sup> Хайек Ф. А. фон. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. С. 38.

<sup>2</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала. С. 326.

<sup>3</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. I. М., 1961. С. 268.

<sup>4</sup> Хайек Ф. А. фон. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. С. 38.

<sup>5</sup> Там же. С. 125.

<sup>6</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала. С. 368.

планы к обстоятельствам, которых он не знает»<sup>1</sup>. Согласно К. Марксу, в этих условиях отдельный индивид «действует как *частное лицо*, рассматривает других людей как средство, низводит себя самого до роли средства и становится игрушкой чуждых сил»<sup>2</sup>. В частности, рыночные отношения не только для рабочего, но и «для капиталиста суть действие общественного механизма, в котором он является только одним из колёсиков»<sup>3</sup>. Как видим, у этих авторов даже язык сходен: «цепи передач», «механизм», «звено», «колёсико»...

Высказывания К. Маркса по поводу положения капиталиста в системе рыночных отношений и капиталистического производства вообще приводились и выше. Обратимся к Ф. А. фон Хайеку. Отметив «враждебность интеллектуалов к рыночному порядку»<sup>4</sup>, он пишет: «Им явно не приходит в голову, что капиталисты (по их подозрениям, заправляющие всем этим) на деле и сами являются орудиями безличного процесса: что им точно так же неизвестны предназначение и конечные следствия их действий, что они просто имеют дело с событиями более высокого уровня (и, соответственно, более широкого охвата) в рамках целостной структуры»<sup>5</sup>. К. Маркс рассматривает систему капиталистически организованного производства как систему *отчуждения*. Наёмный рабочий страдает от отчуждения. Но эта же система «принуждает капиталиста, на одной стороне, выступать в рабских условиях капиталистического отношения совершенно так же, как рабочего, хотя и, с другой стороны, – на противоположном полюсе»<sup>6</sup>.

Какой же вывод следует из сопоставления взглядов отвергаемого ныне К. Г. Маркса и поднимаемого на щит Ф. А. фон Хайека на один

<sup>1</sup> Хайек Ф. А. фон. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. С. 147.

<sup>2</sup> Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 391.

<sup>3</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала. С. 606.

<sup>4</sup> См.: Хайек Ф. А. фон. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. С. 144.

<sup>5</sup> Там же. С. 145.

<sup>6</sup> Маркс К. [Капитал. Книга первая.] Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 49. М., 1974. С. 47. Наёмный рабочий находится на полюсе созидания: процесс производства есть «процесс отчуждения его собственного труда. Рабочий здесь с самого начала стоит выше, чем капиталист, постольку, поскольку последний уходит корнями в этот процесс отчуждения и находит в нём своё абсолютное удовлетворение, между тем как рабочий в качестве его жертвы с самого начала восстаёт против него и воспринимает его как процесс порабощения» (Там же).

и тот же предмет? Вывод может быть сделан один. Оба они об одних и тех же феноменах говорят в довольно сходных выражениях. И если учесть, что первый описал всё это более века тому назад (первое издание первого тома «Капитала», как известно, вышло в 1967 г., а работать над ним он начал на десять лет раньше), а нобелевский лауреат завершил цитируемую книгу в 1988 г., то можно утверждать, что при всех изменениях рыночной экономики со времён К. Маркса общий её дух *остался прежним*. Различие же между К. Марксом и Ф. А. фон Хайеком состоит, во-первых, в глубине теоретического проникновения в предмет (первый вскрывает сущность, тогда как второй описывает уровень явлений), а во-вторых, в оценке данного феномена. К. Маркс видит в капиталистически организованной рыночной экономике «заколдованный, извращённый и на голову поставленный мир...»<sup>1</sup> Для Ф. А. фон Хайека же это – лучший из миров. К. Маркс считает необходимым и возможным подчинить стихийный рыночный процесс сознательному контролю со стороны людей, Ф. А. фон Хайек же настаивает на тезисе о том, что всякое вмешательство в стихийно протекающий «расширенный порядок», всякие стремления его рационального переустройства, особенно социалистические, пагубны для человечества.

Конечно, фон Хайек не отрицает того, что «расширенный порядок» нуждается в совершенствовании. Однако совершенствование это, согласно ему, не должно преступать меру. «Основополагающий принцип, – пишет он в другом своём сочинении, – заключается в том, что, организуя ту или иную область жизнедеятельности, мы должны максимально опираться на спонтанные силы общества и как можно меньше прибегать к принуждению»<sup>2</sup>. И именно социализм, согласно ему, есть прямая дорога к рабству и потому всё будущее – за капитализмом. «Спор о рыночном порядке и социализме, – утверждает он, – есть спор о выживании – ни больше, ни меньше»<sup>3</sup>.

Конечно, Ф. А. фон Хайек имеет в виду прежде всего тот «социализм» с его централизованной бюрократически-плановой экономикой, который существовал в СССР и других таких же государствах. Однако он не приемлет никаких попыток или хотя бы идей разумной

---

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. М., 1962. С. 398.

<sup>2</sup> Хайек Ф. А. фон. Дорога к рабству. М., 1992. С. 21.

<sup>3</sup> Хайек Ф. А. фон. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. С. 18.

организации экономической сферы, именуя их «бунтом инстинкта и разума», поскольку «расширенный порядок», по его убеждению, формируется «между инстинктом и разумом». Внутри этого порядка, по его мнению, только и возможна свобода человека. Это, конечно, отнюдь не абсолютная, неограниченная свобода, а такая свобода, которая имеет внешние ограничения. Ф. А. фон Хайек пишет: «Подобная свобода принимать индивидуальные решения становится возможной благодаря определению чётких границ прав индивида (например, прав собственности) и разграничения сфер, в пределах которых каждый может распоряжаться доступными ему средствами в своих собственных целях, иными словами, каждому человеку устанавливается узаконенная сфера свободы»<sup>1</sup>.

Из этого признания не просто видного экономиста, но и бескомпромиссного апологета системы рыночной экономики, вытекает, что полной и подлинной свободы человека не только нет, но и *не может быть* в рамках этой системы. Это – лишь одна из исторических форм свободы со всеми своими специфическими плюсами и минусами. Это – свобода, изнанкой которой является всё такая же жёсткая и даже жестокая необходимость: эта свобода достигается и поддерживается постоянным напряжением всех душевных и духовных (а часто – и просто физических) сил, направленных на удержание «на плаву» среди стихийно-спонтанных волн «расширенного порядка». Г. Маркузе по этому поводу пишет: «И если бы индивиду больше не пришлось как свободному экономическому субъекту утверждать себя на рынке, исчезновение свободы такого рода стало бы одним из величайших достижений цивилизации»<sup>2</sup>. И это написано не кем-нибудь, а современником фон Хайека, одним из основателей Франкфуртской школы, а не ортодоксальным марксистом.

Конечно, нынешний капитализм в развитых странах далеко не тот, современником и исследователем которого был К. Маркс. Изменились не только средства производства, формы и характер труда. Автоматизация, компьютеризация и т.д. привели к формальному уподоблению многих профессий. Рабочий подчас затрачивает не больше мускульной энергии, чем продавец или банковский служащий. Однако сущность капитализма осталась *прежней*: порабощение труда капиталом не исчезло; сменились лишь его *формы*. В современном автоматизированном

---

<sup>1</sup> Там же. С. 110 – 111.

<sup>2</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. М., 1994. С. 3.

и компьютеризированном производстве, по словам Г. Маркузе, «вещи скорее задают ритм, чем угнетают, ритм человеку как инструменту, т.е. не только его телу, но также его уму и даже душе»<sup>1</sup>. Следовательно, эксплуатация как таковая всё же сохранилась, несмотря на приобретение ею неузнаваемых форм. «Несвобода – в смысле подчинения человека аппарату производства – закрепляется и усиливается, используя технический прогресс как свой инструмент, в форме многочисленных свобод и удобств»<sup>2</sup>.

Любые рыночные отношения базируются на частной собственности, индивидуализме и эгоизме. Рынок вообще, капиталистический рынок в особенности, базируется не на коллективизме, а на индивидуализме. На этих устоях зиждется *конкуренция*. Сопоставим её с *соревнованием*.

Конкуренция, как известно, зародилась в области экономики, в материальном производстве, принявшем товарную форму. Первоначально она действовала лишь в сфере обмена, но со временем подчинила всю экономику. Все составляющие материального производства – собственно производство, распределение, обмен и потребление – оказались охваченными духом конкуренции, подчинёнными её силовому полю. Смысл конкуренции в простом товарном производстве состоит в том, чтобы продать по-дороже, а купить по-дешевле. Смысл конкуренции в развитой рыночной экономике, каковой является капиталистическая экономика, состоит в извлечении прибыли, желательной максимальной. Прибыль – это и цель, и смысл, и оправдание предпринимательской деятельности. Всё, что приводит к ней и её гарантирует, является *средством*. А средством служит всё: материалы, орудия труда, сам процесс производства, в котором применяются самые новейшие технологии, и даже человек, осуществляющий труд. На языке политической экономии он определяется как собственник и носитель рабочей силы определённой квалификации. В экономике, в которой главным мотивом является извлечение прибыли, устанавливается система отношений полезности. Шкала полезностей является своеобразным эталоном для всего, что определяется как средство. Средство же должно быть оптимальным, а сама оптимальность не в последнюю очередь определяется степенью его рентабельности. Это видно даже на примере отношений бизнеса и науки в развитых капиталистических странах. Как известно, прикладная наука возможна лишь на основе

<sup>1</sup> Там же. С. 36.

<sup>2</sup> Там же. С. 42.

фундаментальной науки. Но бизнес заинтересован в скорейшем извлечении прибыли, и это определяет отношение предпринимателей к фундаментальным исследованиям. «Предприниматели предпочитают не рисковать, вкладывая деньги в “чистые” фундаментальные исследования, практическая отдача от которых является крайне отдалённой и проблематичной»<sup>1</sup>.

Конкуренция – это сфера своеобразной борьбы всех со всеми за обретение прибыли. В этой борьбе есть *выигравшие* и *проигравшие*. Ибо здесь каждый (будь это единоличный товаропроизводитель древности, или современный концерн или холдинг) полагает себя как цель, а всё и всех – как средство, более или менее пригодное для достижения этой цели или же этому препятствующее. Максимальную прибыль можно извлечь при условии *монополии* на конкретный вид бизнеса. Стало быть, в капиталистически организованной рыночной экономике конкуренция есть *борьба за монополию* и, поскольку каждый к ней стремится, так же и *борьба с монополиями*.

Сравним это теперь с *соревнованием*. Какие бы уродливые и сугубо поверхностные формы ни принимало в недавнем прошлом так называемое «социалистическое соревнование», в нём всё же присутствовал дух действительного соревнования, которое по своей сущности *прямо противоположно* конкуренции. В. И. Даль выводит слово «соревнование» от «ревновать», а последнее, в свою очередь, – от «рвение». В соревновании, конечно, присутствует элемент состязательности и соперничества (того, что греки называли *ἄγων* или *ἄγωνία*), **однако** *внутренней* интенцией соревнования является не частное, но *общее*, общее дело. Другими словами, если в конкуренции выигрывает частное, (отдельный индивид или целая корпорация), то в соревновании выигрывает общее, выигрывают *все*. Если конкуренция в конечном счёте есть *вражда*, то соревнование в конечном счёте есть *сотрудничество*.

Э. Ю. Соловьёв, хорошо знавший Э. В. Ильенкова, так излагает взгляд последнего на ту и на другое: «В самом широком плане проект Ильенкова можно трактовать так: безжалостности капиталистической конкуренции, с одной стороны, казённому и дутому социалистическому соревнованию, с другой, следует противопоставить предельно широкий, свободный конкурс подхватываемых обществом задатков,

<sup>1</sup> Шейнин Ю. М. Соединённые Штаты Америки //Эволюция форм организации науки в развитых капиталистических странах. М., 1972. С. 132.

дарований и образовательных усилий»<sup>1</sup>. Нам представляется, что то, что в советское время именовалось «социалистическим соревнованием», хотя по своей сути и предпочтительнее капиталистической конкуренции, тем не менее *не соответствовало* сущности действительного соревнования. Поэтому то, что, по словам Э. Ю. Соловьёва, предлагал Э. В. Ильенков, как раз и соответствует этой сущности.

Из всего рассмотренного можно сделать вывод, что капиталистический способ производства при всех его достоинствах (а К. Маркс, как известно, указывал и на них) всё же не является лучшим из типов общества и экономики, как это представляется Ф. А. фон Хайеку. К. Маркс всё же прав, расценивая как «нелепость, что свободную конкуренцию рассматривают как конечное развитие человеческой свободы, а отрицание свободной конкуренции отождествляют с отрицанием индивидуальной свободы и основанного на индивидуальной свободе общественного производства. Это есть лишь свободное развитие на ограниченной основе – на основе господства капитала»<sup>2</sup>. Актуальными, по нашему мнению, остаются и следующие слова К. Маркса: «Раскрытие того, чем является свободная конкуренция, есть единственный рациональный ответ на превознесение свободной конкуренции со стороны пророков буржуазии или на проклятия в её адрес со стороны социалистов»<sup>3</sup>. Как видно из данной цитаты, учёные типа фон Хайека были и во времена Маркса. Существуют они и в наше время, и не только на Западе.

Нелишне припомнить, что многие трубадуры перехода от советского социализма к постсоветскому «капитализму» всячески восхваляли частную собственность и рыночную экономику. Дескать, конкуренция обеспечит, как минимум, высокое качество производимой бизнесом продукции, а рынок *всё* «расставит на свои места». И что мы увидели? Мы увидели в действии принцип «Цель оправдывает средства»: подверглось фальсификации и продолжает фальсифицироваться *всё* – предметы обихода, продукты питания, лекарственные средства и т.д. и т.д. Совершенствуются

<sup>1</sup> «Просторное слово авторитетов». Беседа Т. А. Уманской с Э. Ю. Соловьёвым // Как это было: воспоминания и размышления. М., 2010. С. 310. «Если, – добавляет он, – ввести сюда ещё и понятие призвания (profession), то мы получим идеал состоятельного “профессионализма”, – в советское время это слово, столь модное сегодня, ещё отсутствовало в официальном идеологическом словаре» (Там же).

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Часть вторая // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. II. М., 1969. С. 155 – 156.

<sup>3</sup> Там же. С. 156. «В условиях свободной конкуренции свободны не индивиды, а капитал» (Там же. С. 154).



уже имеющиеся и разрабатываются всё новые и новые *технологии фальсифицирования*. Мákсима «Ничего личного: это – “просто” бизнес» стала регулятивом участвующих в дикой конкуренции субъектов.

Господство отношений вещной зависимости, или социал-атомистических связей замкнутого типа, усилили не только индивидуализм и эгоизм, но и сделали человека *неспособным* быть гуманным. А. Швейцер пишет: «Несвободный, разобщённый, ограниченный современный человек одновременно находится под угрозой стать негуманным. [...] Мы утрачиваем чувство родства со своим ближним и скатываемся, таким образом, на путь антигуманности, Когда исчезает сознание, что любой человек нам в какой-то мере небезразличен как человек, тогда расшатываются устои культуры и этики. Регресс гуманности в этом случае является лишь вопросом времени»<sup>1</sup>. И это время наступило.

Итак, капитализм по самой своей сущности *анти-гуманен*. Но эта его анти-гуманность амплифицируется рядом факторов, являющихся *ингибиторами* внедрения модели аутентичного (как и всякого иного действительного) гуманизма, речь о которых уже пойдёт в другой монографии, над которой как уже отмечалось, автор работает в настоящее время. В завершение же данного подраздела отметим следующее. Капитализм, конечно, представляет собой апогей отчуждения. Но истоки его уходят своими корнями, с одной стороны, в глубь истории, а с другой – в человеческую сущность. Г. С. Батищев, наряду с А. П. Огурцовым наиболее глубоко вникший в сущность феномена отчуждения, в конце 60-х годов прошлого столетия писал: «Отчуждение, понятое с точки зрения его происхождения, предстаёт как всецело историческое *дело самих же людей*, а не как своего рода “первородный грех” или “онтологическая судьба”, извне навязанная им»<sup>2</sup>. Через два десятилетия в одной из своих последних статей (опубликованной посмертно) он пишет: «Отчуждение не сваливается откуда-то извне, оно – продукт и потому также и в н а своих создателей – всех тех, кто вкладывает свою человеческую жизнь в обезжизнивающие силы порядка вещей. Поэтому критическое исследование отчуждения не может не быть человеческой *самокритикой*: раскаянием в кумиротворении по всем измерениям социальности – от экономических и социально-волевых детерминаций и опутывающих сетей регуляции и до идеологических фетишей и симво-

<sup>1</sup> Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть первая // Он же. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 51.

<sup>2</sup> Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 117.

лов, ориентирующих на самоутрату или самоподмену или апологетизирующих таковые всяческими категориальными “хитростями”»<sup>1</sup>.

Люди повинны в отчуждении потому, что на протяжении тысячелетий руководствовались не столько ценностными смыслами, сколько потребностями и интересами, ориентацией на «злобу дня», на ближайший полезный эффект, выработке долговременных стратегий предпочитали сиюминутные тактики. Великий Гегель сказал, что «все заблуждения происходят оттого, что мыслят и действуют согласно конечным определениям»<sup>2</sup>. И не только заблуждения, добавим мы, но и все беды человеческие. «Ближайшее рассмотрение истории, – писал Гегель, – убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти и интересы и лишь они играют главную роль. Конечно, там можно найти и общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству; но эти добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нём творится»<sup>3</sup>. Люди, исходя из конечных потребностей и эгоистических интересов, постепенно, шаг за шагом подвергали расщеплению свою сущность, вследствие чего её атрибуты отрывались друг от друга, наделялись самостоятельностью, получали несвойственные им функции, объединялись с другими такими же атрибутами внешним образом и

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Мировоззренческие предпосылки и смысл проблематики отчуждения // Отчуждение как социокультурный феномен. (Тезисы докладов всесоюзной научно-практической конференции 16 – 18 апреля 1991 года, Симферополь). Киев, 1991. С. 31 (разрядка моя. – А. Х.). Данная статья перепечатана в журн.: Аль-Фараби. 2012. № 2 (38). С. 126 – 132. Комментарии к ней, составленные автором настоящей монографии см.: Там же. С. 134 – 135.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 127.

<sup>3</sup> Гегель. Философия истории // Он же. Сочинения. Т. VIII. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. С. 20. Правда, Гегель на субстанциалистский манер объяснял это и даже оправдывал действиями Абсолютной Идеи. «Частные интересы, – писал он, – вступают в борьбу между собой, и некоторые из них оказываются совершенно несостоятельными. Не всеобщая идея противопоставляется чему-либо и борется с чем-либо; не она подвергается опасности; она остаётся недостижимой и невредимой на заднем плане. Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти, причём то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред. Ибо речь идёт о явлении, часть которого ничтожна, а часть положительна. Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивиды приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов» (Там же. С. 32).

т.д., пока, наконец, не «получился заколдованный, извращённый и на голову поставленный мир...»<sup>1</sup>, в котором не осталось места полноценному целостному человеческому существованию...

### 5.3. Восстановление иерархических соотношений и преодоление всяческих «центризмов»

Действительными субъектами общественно-исторического процесса являются только сами люди. Как отмечает К. Маркс, «общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет»<sup>2</sup>. Это значит, что «именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов создало – и повседневно воссоздаёт – существующие отношения»<sup>3</sup>. И значит, далее, что всякое общественное изменение «может возникнуть лишь из их *собственного* изменения»<sup>4</sup>. И это, наконец, значит, что гуманизацию необходимо начинать *каждому с самого себя*.

Человек *многомерен и многоуровнев*. В бытийствовании человека, соответствующего собственному понятию, все его уровни должны соотноситься между собой по принципу *иерархии*, «священноначалия». В. С. Непомнящий подчёркивает, что нельзя путать «иерархию с *субординацией*... Ведь субординация есть тот относительный временный и внешний “порядок” ценностей (и не только ценностей, добавим мы. – А. Х.), который людям в жизни видится и который они сами сознательно или невольно устанавливают (порой даже думая, что он таков и есть или должен быть), – в то время как иерархия есть порядок... “предвечный”, то есть абсолютный и объективный. Ни нарушить, ни изменить его невозможно – можно нарушить правильное представление о нём, и тогда возникает очередная субординация»<sup>5</sup>. Следует, конечно, смягчить данную формулировку. Иерархия – не какой-то «предвечный» и

---

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 2. С. 398.

<sup>2</sup> Маркс К. Павлу Васильевичу Анненкову. В Париж. Брюссель, 28 декабря [1846 г.] //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. М., 1962. С. 402 – 403.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков //Они же. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. М., 1955. С. 440.

<sup>4</sup> Там же. С. 480.

<sup>5</sup> Непомнящий В. С. Над страницами духовной биографии Пушкина. М., 1987. С. 30.

абсолютный порядок, а порядок, *соответствующий сущности* феномена, в данном случае – человека и мира его действительности. Кроме того, можно нарушить не только *представление* об иерархии, а и *самую* иерархию. И тогда получается «очередная» субординация, не менее объективная, чем иерархия.

В. С. Непомнящий пишет: «Природа высших истин такова, что они суть *простые истины*. Но с некоторого – давнего уже – времени человечество убелило себя, что они-то и есть самые сложные. Ведь очень часто со *сложным* удобнее и легче иметь дело, чем с простым, – меньше ответственности. Поступить по совести, по правде, по простым понятиям о добре бывает трудно, но вовсе не *сложно*: ведь *правду знают все*»<sup>1</sup>. Ценности, идеалы, нормы, максимы, императивы, святыни и т.д. в соответствии с логикой *иерархических* (онтологически незыблемых) соотношений, *просты, безусловны и абсолютны*: они не допускают качественно двусмысленного или многосмысленного (т.е. со множеством оговорок, уточнений, исключений и т.д.) толкований. В соответствии же с логикой *субординационных* (человеком без опоры на безусловные объективные ценности устанавливаемых, а потому и произвольно изменяемых и заменяемых) соотношений, ценности, идеалы, нормы, максимы, императивы, святыни и т.д. зачастую *усложнены, условны и относительны*: они допускают качественно двусмысленное или многосмысленное толкование. Это отчётливо видно на примере соотношения *нравственности и морали*, как оно трактуется А. С. Арсеньевым и о котором речь шла в четвёртой главе. Как отмечает К. Маркс, «всякой общественной форме собственности соответствует своя мораль...»<sup>2</sup>

Мы коснёмся лишь нескольких иерархических соотношений. Прежде всего, это – соотношение в человеке *индивидуального, индивидуальностно-*

<sup>1</sup> Там же. С. 33. «Великие истины, – отмечает Н. К. Рёрих, – не должны быть ограничены воскресною службою, но предназначены для совершенствования жизни» (Рёрих Н. К. Прекрасное. Приветствие школе Дальтона // *Он же. Избранное*. М., 1979. С. 228).

<sup>2</sup> Маркс К. Наброски «Гражданской войны во Франции» // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения*. Изд. 2-е. Т. 17. М., 1960. С. 568. К. Маркс и Ф. Энгельс пишут: «У республиканца иная совесть, чем у роялиста, у имущего – иная, чем у неимущего, у мыслящего – иная, чем у того, кто неспособен мыслить. У человека, у которого нет другого призвания к тому, чтобы стать присяжным, кроме ценза, и совесть цензовая.

“Совесть” привилегированных – это ведь и есть привилегированная совесть» (Маркс К., Энгельс Ф. Процесс Готшалка и его товарищей // *Они же. Сочинения*. Изд. 2-е. Т. 6. М., 1957. С. 140).

го и личностного начал. О них уже шла речь в главе четвёртой. Здесь добавим лишь следующее. В указанной главе сказано, что для того, чтобы стать личностью, человек должен преодолеть инерцию своего *развития* и встать на путь своего *совершенствования*. А это требует от человека невероятных целесообразных усилий. Н. А. Бердяев отметил: «Ни один человек не может про себя сказать, что он вполне личность»<sup>1</sup>. Об этом могут сказать лишь другие. Следует добавить, что все атрибуты человека как личности (например, совесть, свобода, творчество и многие другие), во-первых, присущи человеку прежде всего и главным образом (в пределе – *только*) как Микрокосму, а не как всего лишь субъекту общественно-исторической действительности как таковой, т.е. не исчерпываются ею (а потому и всецело *не выводимы* и *не объяснимы* лишь из неё). Во-вторых, эти атрибуты укоренены в кардинальных атрибутах Универсума, Макрокосма. В этом смысле они *без-основны* в границах даже социально-культурного измерения. По своему генезису и по своей глубинной сущности они *не-общественны* и *не-историчны*. Они входят в общественно-исторический процесс и бытийствуют внутри него, *не будучи* в то же время всецело его собственными непосредственными порождениями (хотя, конечно, он и придаёт им общественно-исторический характер). Это относится и вообще ко всякому жизнепроявлению личности, к тому, что М. К. Мамардашвили именуется личностным действием и личностным поступком. «Личностное действие – это то, для чего не надо указывать никаких причин, что невыводимо из того, как *принято* в данном обществе, невыводимо и совершилось *не потому*, что в данной культуре такой навык и так уговорились считать, поступать, делать. [...] Оно безусловно»<sup>2</sup>. Поэтому такие личностные акты-атрибуты, как, «например, честность, добро и тому подобное, отличаются от нечестности и зла тем, что последние всегда имеют причины, а первые – *никогда*»<sup>3</sup>. Столь же *не имеют* причин, условий и оснований Совесть, Любовь и др. Н. А. Бердяев отмечает: «Когда личность вступает в мир, единственная и неповторимая личность, то мировой процесс прерывается и принуждён изменить свой ход, хотя бы внешне это не было заметно. Личность не вмещается в непрерывный, сплошной про-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Он же. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 13.

<sup>2</sup> Мамардашвили М. К. Философия и личность // Человек. 1994. № 5. С. 10.

<sup>3</sup> Там же. С. 9. «...Для зла и нечестности всегда есть причины, мы интуитивно их всегда ищем, и никогда их не ищем для добра и честности» (Там же. С. 12).

цесс мировой жизни...»<sup>1</sup> Человек должен постоянно прилагать усилия быть личностью, ибо ею нельзя быть по инерции.

Перейдём к следующему иерархическому соотношению. Г. С. Батищев выделяет в бытии человека «следующие *три поля*:

а) поле *полезностей*, которому соответствует наделённое самостоятельностью поле субъект-объектных отношений и логика *оконечивания*;

б) поле *устремлённостей*, в котором объектные отношения снимаются более конкретными междусубъектными, раскрытыми в беспредельность;

в) поле *созидания* самих бесконечных устремлённостей, или собственно *творчества* как космического универсального, бытийственного со-авторствования»<sup>2</sup>. Г. С. Батищев следующим образом разъясняет смысл и статус этих «полей»: «В поле полезностей субъект выступает как субъект *потребностей*, как обладатель *своего* масштаба, резюмирующего кодекс требований, предъявляемых им к миру как к миру объектному: он живёт здесь с вектором **К СЕБЕ** как конечному и оконечивающему собою бытие. Всё остальное – только средство *своих* целей. [...] Однако поставленное на своё надлежащее место, поле полезностей есть всего лишь подчинённый момент высших полей созидательства. [...] В поле бесконечных устремлённостей субъект выступает как такой субъект, для которого даже самая огромная величина полезностей не имеет силы влияния на него сравнительно с ценностным и целевым (то, что К. Маркс называл “самоцелью”) *качеством* направленности: **ОТ СЕБЯ К БЕСКОНЕЧНЫМ ТОЧКАМ**, или *идеалам*, созидательства. [...] Наконец, только в поле созидания самих бесконечных устремлённостей субъект восходит к абсолютной проблематизации мира, ибо он восходит к полной проблематизации самого себя и отрекается не только от всякого *своецентризма*, а и от всякой ценностной пред-избранности отношения к миру»<sup>3</sup>. В границах первого поля субъект выступает как субъект *присваивающий*; в границах второго – как субъект *осваивающий*; наконец, в

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. С. 12.

<sup>2</sup> Батищев Г. С. Диалектика как логика целостно развитого человека //Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979. С. 120. Исправлено по первому экземпляру авторского (выполненного Г. С. Батищевым) машинописного текста: Батищев Г. С. Диалектика как логика целостно развитого человека, как логика его творческого отношения к миру и к самому себе: перспективы. С. 8 – 9. Данный экземпляр хранится в личном архиве автора настоящей монографии.

<sup>3</sup> Там же. С. 120 – 121. Исправлено по тому же экземпляру. С. 9. – А. Х.

границах третьего поля – как субъект *в-себя-приемлющий*. Здесь, стало быть, срабатывает не присвоение и не освоение, а в-себя-приятие, понимаемое, однако, не как наложение своего мерила: деятельность в данном случае предстаёт как тождество адресования и в-себя-приятия.

Каждое из этих «полей» равно *примордиально* и *нередуцируемо* к другим, *незаместимо* другими и *невыводимо* из других. Все они одинаково необходимы, однако каждому присущи свои функции и границы допустимого функционирования. У подлинно целостного человека, во-первых, присутствуют все три поля, а во-вторых, поле полезностей непосредственно подчинено полю устремлённостей, а оба они – полю созидания. В свете данного положения ценность выглядит как объективный *над-полезностный* феномен, *нередуцируемый* к полезности и *невыводимый* из неё. Полезность как таковая соответствует некоторой *потребности*, поэтому можно говорить о *потребностно-полезностном* отношении человека к действительности, или о потребностно-полезностной мироотношенческой модальности. Ценность же – это то, что не потребляется, а то к чему человек *устремляется*. К ценности стремятся, *ею* измеряют себя и действительность, к ценностям *приобщаются*, а не подчиняют их себе, как это обстоит с полезностями. Поэтому можно говорить об *устремлённо-ценностной* мироотношенческой модальности.

Каждое из уровней-полей имеет границы своей *уместности*, определяемые самой сущностью человека. В границах ценностного отношения человек-субъект стремится быть верным прежде всего предстоящему ему *предмету*, а не себе и именно в этой верности предмету и посредством неё быть верным и самому себе. В границах же поля полезностей человек-субъект лишь постольку верен предмету, поскольку в этой верности предмету он преследует и осуществляет верность прежде всего самому себе. Если в поле полезностей нечто своё имеет определённость *собственности*, то в поле ценностей оно предстаёт как *достоиние*. И если в границах поля полезностей субъект относится к другому как к потребителю и *со-потребителю*, то в границах поля ценностей он относится к нему как к ценителю и *со-ценителю*.

Когда потребностно-полезностное или устремлённо-ценностное «поле» выходит за границы своей уместности, тогда в бытии человека происходят «перекосы»: иерархия разрушается и устанавливается произвольная субординация. При абсолютизации поля полезностей вся действительность окрашивается в соответствующие тона: в ней усматривают полезное, не-полезное (бесполезное) и вредное. Аб-

солютизация этого уровня-поля приводит к разгулу *утилитаризма*. В границах поля ценностей отношение к действительности иное, более возвышенное. Однако сами ценности *не вырабатываются* в границах этого поля. А они всякий раз определённы, конкретны и конечны. Кроме того, существуют различные комплексы ценностей, к которым могут быть устремлены различные индивиды или (и) группы индивидов. Здесь-то и таится опасность *абсолютизации* конкретных ценностей. Это опасность разделения на *своих* и *не-своих* (в пределе – *чужих*), на исповедующих «наши» и «не наши» ценности.

Абсолютизация поля ценностей может вести к *догматизму* и даже к *фанатизму*. В случае догматизма рождается совершенно чуждая человеческой сущности претензия индивида или группы на *монополию* в решении проблем Истины, Добра, Красоты, монополия на Трансцендентную Сверхсущность и т.д. Исповедуемые другими другие ценности толкуются как *лже-ценности* – как *лже-истина*, *лже-добро*, *лже-красота* и т.д. Догматизм стремится «сохранить исторические достижения культуры в их музейной неприкосновенности как мёртвые памятники былого, хотя и спасает их от того, чтобы ими – возвышенными произведениями человеческого гения – забивали гвозди и утепляли клозеты, тем не менее... остаётся в негативной зависимости от утилитаризма»<sup>1</sup>. Догматизм фактически изымает ценимые культурные феномены из культуротворческого процесса, блокируя сами возможности их дальнейшего развития и совершенствования. Однако отгораживаясь от утилитаризма, догматизм тем самым *смыкается* с ним. Это хорошо видно на примере отношения их к знанию: «Чтобы догматизировать знание, его надо сначала произвольно утилизировать, а тем самым извратить. Чтобы утилизировать его, надо предварительно придать ему твёрдость ремесленного инструмента – механического рецепта действия»<sup>2</sup>.

Крайней формой абсолютизации конкретных ценностей является *фанатизм* и агрессивная *ксенофобия*. Фанатизм не только противопоставляет свои ценности – чужим, но исходит из презумпции, согласно которой свои ценности следует чтить и поклоняться им, а также стремиться распространить их на весь мир, навязать их ему, чего бы это ему ни стоило. Чужие же ценности в соответствии с этой презумпцией следует не просто игнорировать и развенчивать как *лже-ценности*, но и всеми средствами *искоренять*.

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963. С. 56.

<sup>2</sup> Там же.



Примером иерархического соотношения полезностного и ценностного может служить известная повесть-притча Р. Д. Баха «Чайка Джонатан Ливингстон». В ней говорится: «Большинство чаек не утруждает себя изучением чего-то большего, чем элементарные основы полёта. Отлететь от берега на кормёжку и вернуться – этого вполне достаточно. Ведь для большинства имеет значение не полёт, но только лишь еда. Но для Чайки по имени Джонатан Ливингстон важен был полёт. А еда – это так... Потому что больше всего на свете Джонатан любил летать»<sup>1</sup>. Личность – это Чайка по имени Джонатан Ливингстон.

И только высший уровень не допускает никакой абсолютизации чего бы то ни было. Ведь это уровень, или поле, *созидания*, творчества, в границах которого создаются ценности. А подлинное творчество есть явное или латентное *со-творчество*. Сотворчество же есть *общение*, то есть взаимная открытость личностных душевно-духовных миров, не ограниченная ничем, кроме уровня их развитости и совершенства. Оно есть действительная манифестация гуманности.

Г. С. Батищев выделил также три иерархически соотнесённые друг с другом уровни, или поля, *жизненной позиции* человека. «На самой нижней ступени – такие компоненты жизненной позиции, которые зависят (и в которых индивид именно зависит) от ближайшей социальной ситуации: от своего социально-ролевого и узкопрофессионального положения в составе своей общественной группы и своего класса, от обстановки, тесно обступающей его каждый день и час и вынуждающих его прямо реагировать на неё, вынуждающей подчинить ей даже свою мотивацию поведения. Таков ситуативный слой жизни, такова ступень жизненной тактики.

Далее, над этой ступенью стоят те компоненты позиции человека как индивидуальности и как личности, которые он обретает и вырабатывает в себе, лишь поднимаясь над любыми ближайшими ситуациями и соотнося себя уже не столько с этими последними, сколько прежде всего с глубинными достояниями его культурной эпохи, а через неё – с общей направленностью глобального, всемирно-исторического процесса. Здесь человек соотносит себя с другими не только внутри социальных ролей, а и поверх них с человечеством как противоречивой целостностью и с его общей судьбой на Земле. Таков над-ситуативный слой жизни каждого, такова ступень всежизненной стратегии, применяемой также и к тактике, разумеется, т.е. к непосредственным ситуациям.

---

<sup>1</sup> Бах Р. Чайка Джонатан Ливингстон. Киев, 1998. С. 12.

Наконец, есть в человеке как субъекте ещё и сверх-стратегический слой, образуемый собственно мировоззренческими принципами и непреходящими ценностями. Здесь человек как субъект соотносит свою жизнь не с каким-то ограниченным миром, а со всем безначальным и бесконечным неисчерпаемым содержанием объективной диалектики. Здесь он осмысливает (хотя не обязательно лишь научно-теоретически) свою жизнь как занимающую своё определённое место в действительности вообще и претворяет свою судьбу перед лицом всей Вселенной, ведомой и неведомой, в её незавершённой диалектической тотальности. Он здесь встречается с беспредельным миром самим по себе, и только поэтому ступень эта и называется заслуженно *миро-воззренческой*. Это – слой *принципов* в строгом значении, которые могут раскрываться субъекту как высшие и как всё более и более высокие, как *путь принципов*<sup>1</sup>. Данный уровень можно также назвать мировоззренческо-мироотношенческим, ибо именно на данном уровне человек-личность отдаёт себе полный свой бытийственный самоотчёт и вырабатывает собственное самоопределение. Именно человек, у которого два нижележащих уровня жизненной позиции подчинены верхнему и находятся под его контролем, способен бытийственно претворять модель *аутентичного гуманизма*.

Г. С. Батищев во вторую половину 1960-х – 1970-х годов своего творчества подчёркивал, что действительный мир предстаёт человеку-субъекту «как *мир проблем* для человеческой культурно-творческой деятельности»<sup>2</sup>. Однако в этот период он не конкретизирует, что собой представляют эти проблемы. В 1980-е годы он уже отмечает, что человеческая «деятельность всегда есть процесс решения проблем-противоречий, т.е. *решения задач*, а эти последние образуют иерархию по степени трудности, включая всякий раз и запредельно трудные задачи»<sup>3</sup>. Во второй период своей философской деятельности Г. С. Батищев даёт типологию задач, возникающих перед человеком-субъектом. Проводя данную типологию, он сначала выделяет задачи, *не требующие* от человека сколько-нибудь значимой рефлексии над действительностью

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма) // Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание. Ростов-на-Дону, 1983. С. 55 – 56.

<sup>2</sup> Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 77.

<sup>3</sup> Батищев Г. С. Деятельность и ценности. Критика «деятельностного» подхода и теории интериоризации // Вопросы философии. 1985. № 2. С. 43. Лев. стбц.

и над самим собой. Он называет их *безрефлексивными*. Эти задачи решаются как бы по инерции. Однако, отмечает он, не имеет смысла третировать их как недостойные человека-субъекта. «Взятые на своём месте, безрефлексивные задачи образуют собою низшую ступень или принадлежат низшей ступени великой исторической школы *объективности*, которую проходит человек в своём культурно-историческом восхождении»<sup>1</sup>. Объективность заключается в том, что субъект, встречая задачу, не стремится приложить к ней свой конечный масштаб, но стремится бескорыстно приобщиться к ней. И тогда с неизбежностью включается рефлексия. На этом пути, согласно Г. С. Батищеву, встреченные субъектом «проблемы предстают на трёх уровнях.

*Первый уровень:* проблемы предстают как проблемы с *достаточной* логикой. Необходимым и достаточным условием их осмыслимости и разрешимости для субъекта выступает законченная, замкнутая система законов – Миропорядок. Логика этого Миропорядка мы знаем лишь отчасти, но можем узнать полнее и вернее, если постараемся её – готовую! – извлечь из недр бытия, где она залегает и только ждёт нас, подобно некоему всеобщему полезному ископаемому. Дело только за добывательскими усилиями с нашей стороны. [...] *Второй уровень:* здесь проблемы предстают как проблемы с *не-достаточной* логикой. Для их осмыслимости и разрешимости предуготованная логика всегда необходима, но никогда не достаточна. Это значит, что субъект призван не только распознать предуготованную объективную логику, ту, которую он застаёт, но кроме того столь же объективно, в таком же строгом согласии с объективной диалектикой *продолжить* её, *создать* недостающие её элементы, дабы *сделать* её *относительно достаточной*. Здесь творческая деятельность субъекта входит в состав действительности полноправной участницей, созидательницей даже её логики, её незавершённой всеобщей гармонии. Здесь человек возвышается до строителя мира, его со-творца. [...] *Третий уровень:* сами действительные проблемы предстают как проблемы с недостаточным субъектом, они осмыслимы и разрешимы, но только для *иного*, принципиально иного, нежели мы, более совершенного субъекта. Однако мы тоже способны дорасти до этих проблем, если станем не просто развивать самих себя – таких, каковы мы есть, – но совершим радикальную работу над своей сущностью, если принесём в жертву сам прежний способ своего раз-

---

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Самопознание человека как культурно-созидательного существа: три уровня сложности задач // Человек и культура. Критический анализ буржуазных концепций. М., 1984. С. 5.

вития ради обретения *инакового* способа равития. И если будем всегда неустанно учиться измерять не проблему своими способностями, а наоборот, свои способности – проблемой, представшей, может быть, пока ещё в образе загадки и даже тайны»<sup>1</sup>.

Задачи третьего уровня это – «задачи для иного субъекта, т.е. недоступные и запредельные по своей трудности из-за кардинального несовершенства наличного субъекта»<sup>2</sup>. Это такого рода задачи, для решения которых ничего не даёт до-развитие логики. Чтобы стать для человека действительными задачами, он должен перестать быть таким, каков есть на данный момент и вместо того чтобы совершенствовать логику, должен совершенствовать *самого себя*. Он должен *дорасти* себя до этих задач. Г. С. Батищев пишет: «...Чтобы дойти до истинной их постановки, осмысления и решения, мало верности объективной логике действительности, какова она *есть*, мало верности этой же логике, дополненной до такой, какова она *может быть*, – кроме всего этого требуется ещё и кардинальное *самоизменение субъекта*, решающего эти задачи, требуется превращение его в *иного*, сущностно *инакового субъекта*. Достаточное условие осмыслимости и разрешимости этих задач поистине может возникнуть лишь из *собственного* преобразования и преобразования субъекта»<sup>3</sup>. И ещё: «Продлевать всеобщую логику мира *вне* себя научается на *самом* деле только такой человек, который научается *самого себя превращать в достойного продлевателя* – поистине *внутрь и вглубь* себя! – наследуемой им логики действительности»<sup>4</sup>.

Работать в таких задачах и проблемах может только человек, достигший уровня личности, способный к подлинному творчеству и отдающий себе мировоззренческо-мироотношенческий самоотчёт. И такой человек будет иметь дело только с такими задачами и проблемами, решение которых способно стимулировать гуманизацию его *самого* и его человеческой действительности. Но чтобы быть таковым, он должен избавиться от всевозможных *свое-центризмов*. Самые распространённые – *эгоизм, индивидуализм* и обусловленные ими *свое-*

---

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма). С. 52 – 53. Более эксплицитную характеристику данных уровней см. в статье: Батищев Г. С. Самопознание человека как культурно-созидательного существа: три уровня сложности задач. С. 10 – 17.

<sup>2</sup> Батищев Г. С. Самопознание человека как культурно-созидательного существа: три уровня сложности задач. С. 16.

<sup>3</sup> Там же. С. 17.

<sup>4</sup> Там же. С. 22.

минантность, страсть к *само-утвержденчеству* и *свое-мерие*, то есть накладывание на всё своего конечного мерила.

Феномен индивидуализма как массовый феномен стал зарождаться в Западной Европе в эпоху Ренессанса, которая, по словам Ф. Энгельса, «нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учёности»<sup>1</sup>. Эти титаны создали антропоцентристское мировоззрение, сместив с вершины и из центра Универсума христианского Бога и поставив на его место творческую индивидуальность. Но этот титанизм, как хорошо показал А. Ф. Лосев, имел свою *обратную сторону*. «Возрождение, – пишет он, – прославилось своими бытовыми типами коварства, вероломства, убийства из-за угла, невероятной мстительности и жестокости, авантюризма и всякого разгула страстей. ...Здесь, несомненно, сказался стихийный индивидуализм эпохи, эта уже обнажённая от всяких теорий человеческая личность, в основе своей аморальная, но зато в своём бесконечном самоутверждении и в своей ничем не сдерживаемой стихийности любых страстей, любых аффектов и любых капризов доходившая до какого-то самолюбования и до какой-то дикой и звериной эстетики»<sup>2</sup>. А. Ф. Лосев подчёркивает, что «возрожденческий индивидуализм обладает всеми чертами *детского* и *юного* характера. Ему свойственна та непосредственность и наивность, которая оберегла его от крайних выводов, а если выводы тогда и делались, то сами возрожденцы совсем не понимали тех страшных путей, на которые толкал их этот красивый и юный индивидуализм. Ренессанс был далёк от всякой буржуазной ограниченности. Он ещё не понимал и не предвидел абстрактной жестокости и беспощадности, которые ожидали его в дальнейшем в связи с быстрым созреванием буржуазно-капиталистической формации»<sup>3</sup>.

Возведённый в принцип индивидуализм, сопряжённый с самоутвержденчеством, был присущ многим известным деятелем эпохи Ренессанса, будь то художники (живописцы, ваятели, зодчие), политиче-

---

<sup>1</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. М., 1961. С. 346.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 120.

<sup>3</sup> Там же. С. 62 – 63. «В дальнейшем, после Ренессанса, этот юный и красивый индивидуализм, прекрасно и честно чувствующий свою ограниченность, будет прогрессировать в своей изолированности, в своей отдалённости от всего внешнего и от всего живого, в своей *жесткости* и *жестокости*, в своей бесчеловечности ко всему окружающему. Сам Ренессанс ещё не был этапом буржуазно-капиталистической формации. Он только её подготавливал, и притом бессознательно, независимо от себя» (Там же. С. 63).

ские деятели, представители высшего духовенства. Одним из таких индивидуалистов-самоутвержденцев был знаменитый Леонардо да Винчи. А. Ф. Лосев пишет: «Индивидуализм, принявший у Леонардо гипертрофированные формы, ставший абсолютным и последовательно проводимым эгоизмом, потерпел крах и явил своё саморазложение, но вместе с тем нашёл своё воплощение в титанической и беспорядочной деятельности, плоды которой до сих пор продолжают вызывать удивление»<sup>1</sup>. Он брался за всё – от живописи до научных экспериментов и инженерного конструирования – и мало что доводил до завершения. Но при этом ему важно было производить впечатление на публику. А. Ф. Лосев отмечает: «При безразличии к человеческому роду Леонардо в то же время обнаруживает постоянную жажду удивлять собой и своими творениями. Дело доходит до полной беспринципности в выборе покровителей»<sup>2</sup>. А. Ф. Лосев говорит о *беспринципном артистизме* и *артистическом индивидуализме* Леонардо да Винчи. Его, очевидно, можно назвать ещё и специфической формой *нарциссизма*.

Но эпоха Ренессанса быстро завершилась, уступив место на исторической арене Реформации и Контрреформации, в горниле которых, величественный индивидуализм стал мельчать, пока с наступлением Нового времени не превратился в ту форму индивидуализма, которая и связывается с капиталистической общественно-исторической формацией.

У вышерассмотренных «измов», особенно у индивидуализма, были и есть апологеты. Так, в первой половине XIX в. крайний индивидуализм, эгоизм, свое-центризм и свое-доминантность воспевал, как известно, М. Штирнер. В своём сочинении «Единственный и его собственность» (другой перевод: «Единственный и его достояние») он писал: «Бог и человечество поставили своё дело не на чём ином, как на себе. Поставлю же и я моё дело только на себе, ибо я, так же, как и Бог, – ничто всего другого, так как я – моё “всё”, так как я – единственный. [...] Долой же всё, что не составляет вполне Моего. Вы полагаете, что моим делом должно быть по крайней мере “добро”? Что там говорить о добром, о злом? Я сам – своё дело, а я не добрый и не злой. И то, и другое не имеют для меня смысла.

<sup>1</sup> Там же. С. 397.

<sup>2</sup> Там же. С. 409. «Но когда Леонардо говорит, что он служит тому, кто больше платит, то важно не только само это положение, а также и то, что ему почти всё равно, чем заниматься и за что получать деньги» (Там же). Так безразличие к роду человеческому оборачивается безразличием к роду занятий.

Божественное – дело Бога, человеческое – дело человечества. Моё же дело не божественное и не человеческое, не дело истины и добра, справедливости, свободы и т.д., это исключительно *моё*, и это дело, не общее, а *единственное* – так же, как и я – единственный.

Для Меня нет ничего выше Меня»<sup>1</sup>. Этот индивидуализм – уже не индивидуализм эпохи Ренессанса, возведшей в центр и на вершину Мироздания творческую индивидуальность. М. Штирнер ставит даже не просто эмпирического индивида – он ставит в центр и на вершину мироздания своё собственное эмпирическое «я». «Но я, – заявляет он, – не я рядом с другими я, а я единое: я – единственный»<sup>2</sup>. И именно это «я» он предпочитает «избрать началом, серединой и концом всего». Поставив своё эмпирическое «я» в центр и на вершину всего сущего, он взирает на всё сверху – вниз: «Все предметы для меня – материал, которым я пользуюсь. Куда бы я ни ступал, всюду наталкиваюсь на какую-нибудь истину, которую я приспособляю к себе. ...Но она суетна, ибо *ценность её не в ней самой, а во мне; сама по себе она не имеет никакой ценности*»<sup>3</sup>. «Все истины *подо мною* – мне *дóроги*; но истины *надо* мной, истины, к которой я должен *приспособливаться* – я не желаю знать. Для меня нет истины, ибо ничто не стоит *надо* мной! Даже моя сущность и сущность человека не стоят *надо* мной. Да, *надо* мной, этой “каплей в море”, этим “незначительным человеком”!»<sup>4</sup>

Протагор объявил человека (как *родовое* существо) мерой всех вещей. В противовес ему, Штирнер заявляет: «...Не человек – мера всему, а я – эта мера»<sup>5</sup>, «Я – критерий истины...»<sup>6</sup> Для такого суперамбициозного «я» в буквальном смысле нет ничего святого: «*Всё святое (всякая святыня) – оковы, цепи*»<sup>7</sup>. Более того: «*Всякое высшее существо надо* мной, будь то Бог или человек, ослабляет чувство моей единичности...»<sup>8</sup> В свете такой позиции абсурдом выглядит феномен гуманизма. «Гуманизм

<sup>1</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. С. 9.

<sup>2</sup> Там же. С. 348.

<sup>3</sup> Там же. С. 342.

<sup>4</sup> Там же. С. 342 – 343.

<sup>5</sup> Там же. С. 340.

<sup>6</sup> Там же. С. 343.

<sup>7</sup> Там же. С. 203. «Характерный признак “священного”, – пишет Штирнер, – его чуждость. Во всём священном есть нечто “жуткое”, то есть чужое; в его сфере нам неуютно, мы не у себя. То, что для меня свято, уже не *моё собственное*...» (Там же. С. 36)

<sup>8</sup> Там же. С. 353.

соответствует софистике...»<sup>1</sup>, – безапелляционно заявляет «апостол эгоизма». Но позиция, основанная на единичном эмпирическом индивидууме, – концептуально пуста. И это понимает и сам М. Штирнер, начинающий и завершающий свою книгу фразой: «Ничто – вот на чём я построил своё дело»<sup>2</sup>.

Но у него имелись последователи и в XX в. Такова, например, А. Рэнд. Но в отличие от М. Штирнера, концепции которого присуще стремление к эпатажу, Рэнд обходится безо всякого пафоса, буднично и прозаично. Она пишет о людях коллективистской ориентации: «После того, как веками им вдалбливали в голову, что альтруизм – это высший идеал, люди приняли его в той единственной форме, в какой его можно было принять, пытаясь найти собственное достоинство с помощью других, получая жизнь из вторых рук. А это открыло дверь всевозможным ужасам»<sup>3</sup>. Лишь индивидуализм, согласно ей, – подлинное существование человека. Суть его она излагает почти что штирнеровскими словами: «Я существую. Я мыслю. Я желаю...

Что должен я сказать ещё? Эти слова. Это ответ.

Я стою здесь на вершине горы. Я поднимаю голову, я простираю руки. Это – моё тело и мой дух, это конец поисков. Я хотел познать суть вещей. Я сам есть эта суть. Я хотел найти оправдание существованию. Для моего существования не нужно оправдания, не нужно официального разрешения на существование. Я сам себе оправдание и разрешение...[...] Я покончил с чудовищным “мы” – именем рабства, грабежа, страдания, лжи и стыда.

И теперь я вижу лицо бога, я возношу этого бога над землёй, того бога, которого люди искали с тех пор, как произошли на свет, того бога, который даст им радость, мир и гордость.

Этот бог – одно слово: Я»<sup>4</sup>. Такого рода индивидуализм является последовательным эгоизмом и эгоцентризмом. Как отмечает Э. Ф. Петров, «к эгоизму, как правило, ведёт индивидуализм – в этом заложена объективная логика развития последнего»<sup>5</sup>. Логическим завершением является эгоцентризм с его интенцией на *самоутвержденчество*. «Эгоцентризм..., – согласно Н. С. Трубецкому, – есть начало антисоциаль-

<sup>1</sup> Там же. С. 25. «Гибель народов и человечества будет *моим* подъёмом» (Там же. С. 204).

<sup>2</sup> См.: Там же. С.С. 7 и 353.

<sup>3</sup> Рэнд А. Мораль индивидуализма. М., 1993. С. 69.

<sup>4</sup> Там же. С.С. 62, 64.

<sup>5</sup> Петров Э. Ф. Эгоизм. Философско-этический очерк. М., 1969. С. 32.



ное, разрушающее всякое культурное общение между людьми»<sup>1</sup>. На этих устоях и зиждется конкуренция. В XX веке апологетом индивидуализма явился Ф. А. фон Хайек. При этом он различает истинный и ложный индивидуализм. Прежде всего как теорию, но, конечно, и как базирующуюся на такой теории практику.

Он сетует, что термину «индивидуализм» крайне не повезло: «Он не только был окарикатурен своими оппонентами до неузнаваемости..., но и использовался для обозначения нескольких отличных взглядов на общество, которые имели между собой так же мало общего, как и со взглядами, традиционно считавшимися их противоположностью»<sup>2</sup>. Истинный индивидуализм, согласно фон Хайеку, исходит из антирационалистического истолкования человека, неистинный же, ложный индивидуализм исходит из рационалистического истолкования человека. Он пишет: «Эта противоположность между истинным, антирационалистическим, и ложным, рационалистическим, индивидуализмом пронизывает всю общественную мысль»<sup>3</sup>. Истинный индивидуализм, согласно Ф. А. фон Хайеку, основывается на том, что ни один индивид не может знать всех тенденций, которые на данный момент действуют в социуме в целом и в любой его сфере. Поэтому он должен действовать на свой страх и риск в соответствии со своими потребностями и интересами, но в то же время подчиняться неким общим правилам, выработанным социумом. Границами поведения и действия индивида являются другие индивиды с их поведением и действиями, и всё дело состоит в том, чтобы не совершать насилия друг над другом.

«Истинный индивидуализм, – пишет фон Хайек, – не только верит в демократию, но вправе утверждать, что демократические идеалы происходят из основных принципов индивидуализма. Тем не менее, хотя индивидуализм утверждает, что всякое правление должно быть демократическим, у него нет суеверного преклонения перед могуществом решения большинства»<sup>4</sup>. В противном случае это уже переход на позиции неистинного, рационалистического, индивидуализма, имеющего тенденцию вырождаться в коллективизм и социализм. Таким образом, позиция фон Хайека является апологией буржуазного общества, базирующегося на рыночной экономике. В период перестройки некоторые

---

<sup>1</sup> Трубецкой Н. С. Европа и человечество // Он же. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 62.

<sup>2</sup> Хайек Ф. А. Индивидуализм и экономический порядок. М., 2001. С. 23 – 24.

<sup>3</sup> Там же. С. 31.

<sup>4</sup> Там же. С. 47.

советские философы, до того подвергавшие критике «буржуазный индивидуализм», неожиданно «прозрели» и стали пересматривать свои позиции. Таков, к примеру, Ю. А. Замошкин<sup>1</sup>.

Но индивидуализм есть индивидуализм, или иначе: эгоцентризм, как его ни апологизируй. Н. А. Бердяев пишет: «Эгоцентризм есть первородный грех человека, нарушение истинного отношения между “я” и его другим, Богом, миром с людьми, между личностью и универсумом. Эгоцентризм есть иллюзорный, извращённый универсализм. Он даёт ложную перспективу на мир и на всякую реальность в мире, есть потеря способности истинного восприятия реальностей»<sup>2</sup>. Он создаёт перспективу «центр – периферия», в которой этим центром выступает его эгоистическое, своемерное «я», а периферией – всё «прочее»: другие индивиды, культура, природа, безусловные ценности и т.д. «Человек, – пишет Бердяев, – может совсем не замечать, не сознавать, что он и высшие ценности превращает в орудие эгоцентрического самоутверждения»<sup>3</sup>. Эгоцентрист в этой ситуации воображает, будто он обрёл полную свободу, но на деле он попал в незримую для себя зависимость. Н. А. Бердяев пишет: «Все формы эгоцентризма, от самых низменных до самых возвышенных, всегда означают рабство человека, рабство человека у самого себя, а через это и рабство у окружающего мира. Эгоцентризм есть существо поработанное и поработщающее»<sup>4</sup>.

Но свое-центризм, свое-доминантность и свое-мерие бывают не только индивидуальными, но и групповыми – этническими, национальными и т.д., вплоть до централизма всего человечества (т.е. антропоцентризма). «Мы, – пишет Г. С. Батищев, – утверждаем на первом месте (или приоритетно) самих себя, свою группу, свой класс, свою общность, свой континент, свою планету и тем самым противопоставляем себя осталь-

---

<sup>1</sup> Его прежняя позиция запечатлена в таких, например монографиях: *Замошкин Ю. А. Кризис буржуазного индивидуализма и личность*. М., 1966: *Он же. Личность в современной Америке*. М., 1980. Новая позиция выражена в статье: *Замошкин Ю. А. За новый подход к проблеме индивидуализма // О человеческом в человеке*. М., 1991.

<sup>2</sup> *Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии*. С. 79.

<sup>3</sup> Там же. «Даже святость может превратиться в форму эгоцентризма и самоутверждения и сделаться лжесвятостью» (Там же).

<sup>4</sup> Там же. С. 80.

ному Универсуму и его диалектике»<sup>1</sup> и добавляет: «Губительное начало в нас – это наша *свое-доминантность*, или коллективно-групповая, общечеловеческая, наше индивидуальное и коллективное своемерие. В непосредственно индивидуальном проявлении этого губительного начала всё гораздо яснее, при коллективной же форме может обманчиво выступать как якобы бескорыстие, альтруизм, даже самопожертвование, но на самом деле эта форма лишь прикрывает и маскирует соучастие в общей корысти, общей исключительности и совместном самоутверждении. Во всех своих формах проявления *свое-доминантность* воинственна, мятежна, разрушительна»<sup>2</sup>.

Наиболее распространёнными разновидностями таких «центризмов» и *свое-доминантностей* являются *этницизм* (иначе: *этноцентризм*) и *национализм*. Н. А. Бердяев, не различающий этнос и нацию, пишет: «Из всех сверхличных ценностей легче всего человек соглашается подчинить себе ценности национального, он легче всего чувствует себя частью национального целого»<sup>3</sup>. Эти «измы» состоят, как известно, в придании этносу или нации высших достоинств по сравнению с другими этносами или нациями. При этом этноцентристы и националисты уверены, что они поступают благородно и даже выполняют некий высокий долг, не преследуют при этом никаких личных целей и интересов. Н. А. Бердяев заметил: «Когда самое дурное для человека переносится на коллективные реальности, признанные идеальными и сверхличными, то оно становится хорошим и даже превращается в долг. Эгоизм, корысть, самомнение, гордость, воля к могуществу, ненависть к другим, насилие – всё делается добродетелью, когда переносится с личности на национальное целое. Для нации всё дозволено, во имя её можно совершать преступления, с человеческой точки зрения. Мораль нации не хочет знать человечности»<sup>4</sup>. Национализм – *антигуманен*.

Подобно тому, как Ф. А. фон Хайек различает истинный и ложный индивидуализм, так в своё время один из основателей и столпов русского евразийства 1920-х – 1930-х годов Н. С. Трубецкой различал ис-

---

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Корни и плоды. Размышление об истоках и условия человеческой плодотворности //Наше наследие. 1991. № V. С. 2. Лев. стбц.

<sup>2</sup> Там же. Прав. стбц.

<sup>3</sup> Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. С. 98.

<sup>4</sup> Там же. С. 99. «Эмоции национализма гораздо менее человечны, чем эмоции социальные, и гораздо менее свидетельствуют о том, что в человеке поднимается личность» (Там же. С. 103).

*тинный* и *ложный* национализм. У него даже есть статья «Об истинном и ложном национализме»<sup>1</sup>. Согласно ему, «истинным, морально и логически оправданным может быть признан только такой национализм, который исходит из самобытной национальной культуры или направлен к такой культуре. Мысль об этой культуре должна руководить всеми действиями истинного националиста. Её он отстаивает, за неё он борется. Всё, что может способствовать самобытной национальной культуре, он должен поддерживать, всё, что может ей помешать, он должен устранять»<sup>2</sup>. Таков, по мнению Н. С. Трубецкого, подлинный критерий различения истинного и неистинного, ложного национализма.

Если с этим критерием, рассуждает Трубецкой, подойти к существующим разновидностям национализма, то выявится, утверждает он, что большинство из них являются ложными. Большинство националистов озабочены совершенно ложными проблемами и направляют свою энергию по неправильному пути. Вместо того чтобы заботиться о самобытности своей национальной культуры, игнорируя эту первостепенную задачу, эти националисты устремлены к чисто *внешней* стороне дела. «Они стремятся лишь к тому, чтобы их народ во что бы то ни стало получил государственную самостоятельность, чтобы он был признан “большими народами”, “великими” державами как полноправный член “семьи государственных народов” и в своём быте во всём походил именно на эти “большие народы”»<sup>3</sup>. Другой разновидностью ложного национализма Н. С. Трубецкой называет «воинствующий шовинизм». «Здесь, – пишет он, – дело сводится к стремлению распространить язык и культуру своего народа на возможно большее число иноплеменников, искоренение в этих последних всякой национальной самобытности»<sup>4</sup>. Существуют, по мнению Трубецкого, и иные разновидности ложного национализма. Фактом своего существования они по логике контраста показывают, каким должен быть истинный национализм. А он, согласно ему, является свободным от национальной спеси, от возвеличивания своей нации и культуры и принижения других. Он миролюбив и терпим к чужой самобытности.

Конечно, тот вид национализма, который Н. С. Трубецкой считает истинным, предпочтительнее тех, которые он называет ложными.

<sup>1</sup> См.: Трубецкой Н. С. Об истинном и ложном национализме // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992.

<sup>2</sup> Там же. С. 324.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 326.

Но, тем не менее, это – национализм. Он базируется на принципе *автаркии*, замкнутости национальной культуры на себя. Согласно Н. С. Трубецкому, только вполне самобытная национальная культура является подлинной, «только она отвечает этическим, эстетическим и даже утилитарным требованиям, которые ставятся всякой культуре»<sup>1</sup>. По его убеждению, «культура должна быть для каждого народа другая. ...Общечеловеческая культура, одинаковая для всех народов, невозможна. ...Стремление к общечеловеческой культуре должно быть отвергнуто. Наоборот, стремление каждого народа создать свою особую национальную культуру находит себе полное моральное оправдание. Всякий культурный космополитизм или интернационализм заслуживает решительного осуждения»<sup>2</sup>.

Конечно, под действительной общечеловеческой культурой не следует понимать в духе современного *мондиализма* нечто унифицированное в планетарном масштабе. Такая культура может представлять собой лишь такой мир, «который сам создаёт свои различия и неравенство которого есть не что иное, как разноцветное преломление равенства»<sup>3</sup>. Консервация же самобытной национальной культуры, на которой, сам того, очевидно, не ведая, настаивает Н. С. Трубецкой, равносильно *выпадению* этой культуры из всемирного культурно-исторического процесса, в котором происходит взаимовлияние и взаимообогащение разных самобытных культур и вырабатываются некие основополагающие – общечеловеческие – универсалии, ценности, смыслы.

Своеобразным проявлением нацио-центризма является мнение, что каждый народ на Земле должен проделать *все* ступени своего культурного развития. На основе этого народы и культуры разделяют на развитые и неразвитые. Однако такая позиция, как и предыдущая, базируется на скрытом *монадизме* (от слова «монада»), на автаркичности культур, исключая их содержательное взаимовлияние и взаимообогащение, на уверенности, что каждая национальная культура существует *только для самой себя*. К. Маркс в этой связи писал: «То, что нации сделали как нации, они сделали для человеческого общества, только вся их ценность состоит в том, что каждая нация разработала для других наций одно из тех главных определений (главных аспектов), в рамках которых прodelывает своё развитие человечество, и, таким об-

<sup>1</sup> Там же. С. 323.

<sup>2</sup> Там же. С. С. 324, 324.

<sup>3</sup> Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага (статья третья). Дебаты по поводу закона о краже леса // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1955. С. 125.

разом, после того как были разработаны: промышленность в Англии, политика во Франции, философия в Германии, они разработаны для всего мира, и их всемирно-историческое значение, как и всемирно-историческое значение этих наций, тем самым завершилось»<sup>1</sup>. Завершилось не как наций, а как создателей соответствующих классических форм культуры.

Таким образом, только на пути восстановления иерархий и преодоления центризмов возможно установление в масштабах планеты аутентичного гуманизма.

---

<sup>1</sup> *Маркс К.* О книге Фридриха Листа «Национальная система политической экономики» // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М., 1974. С. 245.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, мы проанализировали как позиции сторонников гуманизма, так и позиции его противников. Мы, правда, ограничились временным периодом конца XIX (точнее – только философией Фр. Ницше) – начала XXI вв., хотя за рамками монографии остался *реально* проделанный автором анализ в данном аспекте и древнеиндийской, и древнекитайской, и западноевропейской философии, начиная с греческой Античности. Благодаря этому анализу мы выяснили, что доминирующей идеей в истории философии всё же является идея *приятия* гуманизма, как бы он при этом ни трактовался. Мы также придерживаемся именно данной идеи.

В рамках монографии мы выяснили, что сторонниками гуманизма предложены разные его варианты. Прежде всего, их следует разделить на варианты религиозного и варианты секулярного гуманизма. И те и другие были нами критически проанализированы. Вывод, к которому мы пришли, состоит в том, что все они имеют под собой *одно и то же* основание. Им является *антропоцентризм*. Основанием религиозных вариантов гуманизма является *пассивный* антропоцентризм, основанием секулярных его вариантов – антропоцентризм *активный*. Тем самым все они, несмотря на то, что у каждого из этих вариантов и охватываемых ими подвариантов имеется немало положительного, признаны нами мировоззренчески и мироотношенчески *несостоятельными*, нерелевантными.

Нами был предложен вариант *аутентичного гуманизма*, основным достоинством которого по сравнению со всеми ими является его *не-антропоцентристский* характер. Кроме того, данный вариант, по нашему убеждению, должен обладать и иными атрибутами, среди которых его этическая и гендерная релевантность, а также религиозный, точнее – конфессиональный, индифферентизм. Аутентичный гуманизм следует мыслить не просто как «-изм», но как конкретную форму *бытийствования* человека в Мире, конкретную мировоззренческо-мироотношенческую модальность, которую надлежит утвердить в мире человеческой действительности. В монографии проанализированы главные атрибуты этой модальности и релевантные ему человеческий субъект и человеческое общество. Но релевантное общество может возникнуть

лишь из взаимоотношений релевантных же субъектов<sup>1</sup>. Однако для того, чтобы каждый индивидуум соответствовал понятию релевантного субъекта, он должен – совместно и во взаимоотношениях с другими индивидуумами – выполнить целый ряд условий, среди которых – преодоление отчуждения, восстановление в своём бытийствовании объективных иерархических соотношений и преодоление всяческих «центризмов» и – как следствие этого – осуществить *гуманизацию* мира своей действительности и своего мироотношения и – как предпосылка и как следствие этого – гуманизацию *самого себя*.

Логика последовательности этой гуманизации представляется следующей. Сначала необходимо иерархизировать уровни жизненной позиции: относиться к ситуативной наличности как минимум с позиций главных векторов всемирно-исторического процесса, а лучше, конечно, – с позиций векторов продолжающегося космогенеза. Далее следует избавиться от каких бы то ни было центризмов – от индивидного и кончая всечеловеческим. Следующим шагом необходимо стармонизировать уровни-поля своего бытийствования в Мире: подчинить потребностно-полезностное отношение устремлённо-ценностному, а их оба – со-творческому. Тем самым и феномен отчуждения, который многим представляется как не поддающийся преодолению будет постепенно элиминироваться.

Всё перечисленное, разумеется, чрезвычайно нелегко осуществить. На это могут уйти многие десятилетия, если не более того. Но это ведь всё то, что не привнесено в человеческую историю откуда-то извне, но сотворено усилиями (разумеется, достойными гораздо лучшего применения) *самих же людей*, усилиями многих и многих поколений и каждого индивидуума конкретно. Ведь «общественная история есть *всегда лишь* история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет»<sup>2</sup>. А это значит, что необходимо «изображать этих людей в одно и то же время как авторов и как действующих лиц их собственной дра-

<sup>1</sup> «Что же такое общество, какова бы ни была его форма? Продукт взаимодействия людей» (Маркс К. Павлу Васильевичу Анненкову. В Париж. Брюссель, 28 декабря [1846 г.] //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 27. М., 1962. С. 402). При этом необходимо иметь в виду следующее. «Общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу» (Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Часть первая //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 214).

<sup>2</sup> Маркс К. Павлу Васильевичу Анненкову. В Париж. Брюссель, 28 декабря [1846 г.]. С. 402 – 403.



---

мы...», изображать «людей как действующих лиц и авторов их собственной истории...»<sup>1</sup> Именно поэтому имеется объективная возможность преодоления всех вышеназванных трудностей на пути осуществления модели аутентичного гуманизма.

Однако, на пути внедрения модели аутентичного гуманизма стоят не только эти трудности. Люди, говорит Маркс, суть авторы и исполнители своей исторической драмы. Но границей сцены является *кулиса*. Есть она, к сожалению, и у всемирной истории. Существуют силы и факторы, которые действуют в человеческой истории не от имени прогрессивных тенденций этой истории, а от имени неких скрытых от подавляющего большинства людей общностей и в интересах этих общностей, далеко не всегда совпадающих с универсально-историческими векторами развития человечества. Эти общности намеренно создают *искусственные* препятствия на пути внедрения в жизнь всякого варианта гуманизма, являются своеобразными *ингибиторами* этого процесса. Одни из этих общностей уходят своими корнями в глубокую древность, другие – ровесники Нового времени, а третьи – детище двадцатого века.

Таким образом, существует *конспирологическое* измерение всемирной истории, существуют силы, которые во многом непосредственно ответственны за то, что идеал гуманизма всё ещё остаётся всего лишь идеалом. Их анализ мы предполагаем сделать в дальнейшем.

---

<sup>1</sup> Маркс К. Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 4. М., 1955. С. 138.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЁН<sup>1</sup>

- Авдеев, В. И. – 158  
Адлер, А. – 148  
Адорно, Т. В. – 105  
Алексеев, Г. Т. – 142, 143  
Аль-Атгас, М. Н. Сейд – 128, 129, 131, 132, 135  
Альтюссер, Л. – 101 – 104  
Андерсон, Р. – 67  
Аристотель – 31  
Арсеньев, А. С. – 111, 112, 114, 137, 145, 152, 188
- Барбур, И. – 51  
Барт, К. – 33  
Батищев, Г. С. – 5, 18, 92 – 95, 97 – 100, 108 – 111, 115, 116, 119, 133 – 135, 150, 151, 154, 156, 158, 160, 162 – 165, 167, 172 – 176, 185, 186, 190, 192 – 196, 202  
Батищева, Н. В. – 94  
Баткин, Л. М. – 12  
Батлер, Дж. – 145  
Бах, Р. Д. – 193  
Бахтин, М. М. – 45, 46, 131 – 133, 160, 161  
Берг, П. – 52  
Бердяев, Н. А. – 5, 27 – 29, 80, 81, 83 – 86, 88, 119, 140, 144, 154, 156, 170, 174, 189, 190, 202, 203  
Бибихин, В. В. – 17  
Блаватская, Е. П. – 140  
Бовуар, С. де – 144, 148  
Бом, Д. – 67  
Боранецкий, П. С. – 111  
Борзенко, И. М. – 9, 44, 54, 57, 105, 117
- Борн, М. – 51  
Бофре, Ж. – 39, 88  
Бохеньский, Ю. М. – 100, 101  
Братко, М. А. – 6  
Бубер, М. – 128, 131, 134  
Будда Шакьямуни – 21, 22, 129, 137
- Вайнингер, О. – 140, 148  
Вернадский, В. И. – 55, 56  
Визгин, В. П. – 78  
Вознесенский, А. А. – 168, 171  
Волошин, М. А. – 115, 167, 168  
Высоцкий, Вл. С. – 171  
Вэнь-ван – 141
- Гарнак, А. фон – 33  
Гегель, Г. В. Ф. – 72, 186  
Генон, Р. – 34  
Гинзбург, В. Л. – 9  
Глюксман, А. – 170  
Гомер – 137  
Горелов, А. А. – 15, 57, 58, 107, 108, 117  
Григорий Палама – 35  
Григорьев, Ал. А. – 115  
Грицанов, А. А. – 107  
Гроф, Ст. – 67  
Гумилёв, Л. Н. – 124
- Даль, В. И. – 183  
Дарвин, Ч. Р. – 76  
Дворецкий, И. Х. – 14  
Декарт, Р. – 170  
Денисова Л. Ф. – 106  
Деррида, Ж. – 143, 144

<sup>1</sup> Имена, содержащиеся в цитатах, не указаны.

- Достоевский, Ф. М. – 26  
Дробницкий, О. Г. – 119  
Дугин, А. Г. – 34 – 37
- Еремеев, В. Е. – 141
- Замошкин, Ю. А. – 202  
Заратуштра, С. – 20  
Злотина, М. Л. – 5, 6
- Иисус Христос – 27, 137  
Ильенков, Э. В. – 96, 183, 184
- Каган, М. С. – 111  
Кант, И. – 16, 17, 102  
Капра, Фр. – 52, 67  
Келле, В. Ж. – 106  
Кемеров, В. Е. – 107  
Ким Ир Сен – 116  
Ким Чен Ир – 116, 117  
Конрад, Н. И. – 167, 168  
Конфуций (см.: Кун Фу-цзы)  
Корчак, Я. – 155, 156  
Круглов, А. Г. – 53  
Крус, Х. де ла – 31  
Кувакин, В. А. – 8 – 10, 41 – 45, 54, 105  
Кудишина, А. А. – 9, 44, 54, 105  
Кун Фу-цзы (европеизир.: Конфуций) – 19, 24, 71, 72, 169  
Куртц, П. – 46 – 48, 52, 63, 66  
Кут Хуми Лал Сингх (Махатма) – 72, 151
- Лао-цзы – 70 – 72  
Левинас, Э. – 136  
Леви-Строс, К. – 14  
Леонардо да Винчи – 198  
Леруа, Э. – 55  
Лихтенберг, Г. К. – 12, 17  
Лосев, А. Ф. – 197, 198  
Лука (евангелист) – 96  
Лукьянов, А. Т. – 6  
Любимова, Т. Б. – 34
- Майков, В. В. – 67  
Мамардашвили, М. К. – 189  
Маркс, К. Г. – 4, 6, 7, 18, 46, 49, 68, 80, 90, 92 – 94, 96, 101 – 104, 109, 112 – 114, 124, 127, 128, 136, 140, 145, 148 – 150, 157, 158, 162, 165, 166, 176 – 181, 184, 187, 188, 205, 206, 208, 209  
Маркузе, Г. – 181, 182  
Маритен, Ж. – 30 – 33  
Махавира Вардхамана – 21  
Межуев, В. М. – 106  
Мильнер-Иринин, Я. А. – 150, 151, 165  
Мо Ди – 25  
Моисеев, Н. Н. – 118  
Морган, Л. Г. – 147
- Назаров, В. Н. – 29  
Наурызбаева, А. Б. – 14  
Непомнящий, В. С. – 147, 187, 188  
Никомах – 160  
Ницше, Фр. – 5, 37, 72 – 81, 84, 207
- Огурцов, А. П. – 185
- Пенроуз, Р. – 2  
Петрарка, Ф. – 12  
Петров, Э. Ф. – 200  
Пивоваров, Д. В. – 125  
Плеснер, Х. – 17, 18  
Померанц, Г. С. – 130, 131  
Порус, В. Н. – 52  
Пригожин, И. Р. – 118  
Протагор – 199  
Пустарнаков, В. Ф. – 78  
Пушкин, А. С. – 4
- Радхакришнан, С. – 21  
Рёрих, Н. К. – 45, 188  
Розин, А. В. – 107  
Рубинштейн, С. Л. – 108, 110, 139, 157  
Рэнд, А. – 200

- Савицкий, П. Н. – 124  
 Сартр, Ж. П. – 40, 41, 90  
 Свидерский, В. И. – 18  
 Соловьёв, Вл. С. – 27, 126, 127  
 Соловьёв, Э. Ю. – 78, 183, 184  
 Спиноза, Б. – 121, 136  
 Стевенсон, Л. – 15, 16  
 Стенгерс, И. – 118
- Талбот, М. – 67  
 Тейяр де Шарден, П. – 55  
 Торчинов, Е. А. – 141  
 Трубецкой, Н. С. – 200, 203 – 205
- Уилбер, К. – 67  
 Ухтомский, А. А. – 92, 158, 159
- Фан Чи – 24  
 Филолай – 160  
 Фихте, И. Г. – 102  
 Флоренский, П. А. – 125  
 Фойербах, Л. А. – 95  
 Фома Аквинский – 31, 35  
 Франк, С. Л. – 5, 7, 8, 26, 29, 81 – 84  
 Франкл, В. Э. – 151, 154 – 156  
 Фройд, З. – 73  
 Фролов, И. Т. – 15  
 Фукуяма, Фр. – 169  
 Фу-си – 141
- Хайдеггер, М. – 5, 7, 13, 14, 17, 18, 38 – 41, 78, 88 – 92, 99, 113
- Хайдер, К. – 140  
 Хайек, Ф. А. фон – 176 – 181, 184, 201, 203  
 Хамидов, А. А. – 18, 55, 94, 120, 121, 124, 141, 165  
 Хантингтон, С. П. – 130, 131  
 Ходжсон, П. – 50  
 Хоф, Р. – 145
- Цицерон, М. Т. – 12
- Чайлд, Г. В. – 111  
 Чжоу Дуньшань – 70, 141
- Шабурова, О. В. – 145  
 Швейцер, А. – 19 – 23, 25, 136, 138, 139, 149, 156, 161, 165, 175, 185  
 Шейнин, Ю. М. – 183  
 Шлейермахер, Фр. – 33  
 Шмидт, Г. – 107  
 Шнирельман, В. А. – 147  
 Шопенгауэр, А. – 72  
 Шорэ, Э. – 140  
 Штирнер, М. (псевд.: наст. имя и фам.: Каспар Шмидт) – 198, 200
- Эвола, Ю. – 142, 144  
 Энгельс, Фр. – 94, 95, 101, 147, 166, 197  
 Эшер М. К. – 2
- Ясперс, К. – 137  
 Яценко, А. И. – 5

**Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі**  
**Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану**  
**институты туралы мәлімет**

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия және саясаттану институты 1958 жылы құрылған Философия және құқық институтының және 1991 жылы құрылған Философия институтының негізінде 1999 жылдың ақпан айында құрылды. Қазақстан Республикасы Үкіметінің 2012 жылғы 31 мамырдағы қаулысына сәйкес Институт Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Өзінің құрылған сәтінен мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекемесі ретіндегі Философия, саясаттану және дінтану институтының негізгі міндеті Қазақстан Республикасының әлеуметтік-мәдени және әлеуметтік-саяси дамуы мен тәуелсіздігінің нығайуына, оның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтанулық және әлеуметтанулық зерттеулерді жүргізу болып табылды.

Сол уақыттан бері Институт жоғары кәсіби ғылыми-зерттеушілік орталыққа айналды. Қазіргі кезде Институтта әлемдік философия тарихы, әлеуметтік философия, онтология және гносеология, мәдени антропология, ғылым және техника философиясы, саясаттану, әлеуметтану, дінтану салаларындағы мамандар, ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 кор-респондент мүшесі, 20 ғылым докторлары, 13 ғылым кандидаттары, 2 PhD докторанттары жұмыс істейді.

Институт қызметкерлері жыл сайын қазақстандық қоғам трансформациясының өзекті әлеуметтік-философиялық және философиялық-саяси мәселелері бойынша, саясат, құқық, ғылым, білім беру, мәдениет, қазақ және әлемдік философия және т.б. философиялық-әдіснамалық мәселелері бойынша ондаған монографиялар мен жүздеген ғылыми мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдарының сапасы олардың ғылыми мақалаларының таяу және алыс шетелдердің рейтингтік журналдарындағы сұраныспен айқындалады.

«Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасының шеңберінде Институт «Шығыс Аристотелі» - әл-Фарабидің он томдық шығармалар жинағын, жиырма томдық «Әлемдік философиялық мұраны», жиырма томдық «Қазақ халқының философиялық мұрасын» және басқа да кітаптарды баспадан шығарды.

Институтта 2012-2014 жылдарға арналған гранттық қаржыландыру шеңберінде «Елдің зияткерлік әлеуеті» басымдығы бойынша 23 ғылыми-зерттеу жобасы орындалып, «Ғылыми қазына» салааралық ғылыми бағдарламасы аясында зерттеулер жүргізіліп жатыр.

Институт екі журнал шығарады: «Адам әлемі - Мир Человека» және «Әл-Фараби» (қазақ және орыс тілдерінде). Журнал беттерінен қазақстандық авторлардан басқа шетелдік зерттеушілердің жұмыстарын оқуға болады. Сондай-ақ Институт қызметінің бүкіл ғылыми шоғырын көрсететін қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар.

Философия, саясаттану және дінтану институты үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, семинарлар, «дөңгелек үстелдер» өткізіп тұрады. Институттың өткізетін бұл ғылыми іс-шараларына тек қазақстандық жетекші философтар мен саясаттанушылар ғана емес, Ресейдің, Қытайдың, Германияның, АҚШ-ң, Түркияның, Францияның, Ұлыбританияның, Иранның, Әзірбайжанның, Өзбекстанның, Тәжік-станның, Қырғызстанның, Беларустің және басқа да елдердің ғалымдары қатысады.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ, Абылай хан атындағы ҚазХҚжӘТУ, ҚазКЖҚА және т.б. тәрізді басты қазақстандық жоғары оқу орындарының студенттері, магистранттары және PhD докторанттары тағылымдама мен диплом алдындағы практикасын өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми тұрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы анағұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010, Алматы,

Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)

Тел.: +7(727) 272-59-10

Факс.: +7(727) 272-59-10

E-mail: iph@iph.kz

<http://www.iph.kz>

**Информация об Институте философии,  
политологии и религиоведения Комитета науки  
Министерства образования и науки Республики Казахстан**

Институт философии и политологии Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан был образован в феврале 1999 года на базе созданных в 1958 году – Института философии и права и в 1991 году – Института философии. Постановлением Правительства Республики Казахстан от 31 мая 2012 года Институт был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

С момента своего возникновения основной задачей Института философии, политологии и религиоведения как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на социально-культурный и социально-политический прогресс и укрепление независимости Республики Казахстан, развитие ее интеллектуального и духовно-нравственного потенциала.

За это время Институт превратился в высокопрофессиональный научно-исследовательский центр. В настоящее время в Институте работают 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 20 докторов наук, 13 кандидатов наук, 2 докторанта PhD, специалисты в области истории мировой философии, социальной философии, онтологии и гносеологии, культурной антропологии, философии науки и техники, политологии, социологии, религиоведения.

Ежегодно сотрудниками Института издаются десятки монографий и сотни научных статей по актуальным социально-философским и философско-политическим проблемам трансформации казахстанского общества, философско-методологическим проблемам политики, права, науки, образования, культуры, казахской и мировой философии и т.д. Качество научных публикаций сотрудников Института определяется востребованностью научных статей в рейтинговых журналах ближнего и дальнего зарубежья.

В рамках государственной программы «Культурное наследие» Институтом издано десяти томное собрание сочинений «Аристотеля Востока» – аль-Фараби, двадцати томное «Мировое философское наследие», двадцати томное «Философское наследие казахского народа» и другие книги.

В Институте выполняется 23 научно-исследовательских проекта в рамках грантового финансирования на 2012–2014 годы по приоритету «Интеллектуальный потенциал страны», и ведется работа в рамках междисциплинарной научной программы «Ғылыми қазына».

Институтом издаются два журнала: «Адам әлемі – Мир Человека» и «Аль-Фараби» (на русском и казахском языках). Помимо казахстанских авторов, в журналах публикуются работы исследователей зарубежных стран. Институт располагает собственным сайтом на трех языках: казахском, русском и английском, в котором представлен весь научный спектр деятельности Института.

Институт философии, политологии и религиоведения постоянно проводит международные научные конференции, семинары, «круглые столы». В научных мероприятиях Института принимают участие не только ведущие казахстанские философы и политологи, но и ученые из России, Китая, Германии, США, Турции, Франции, Великобритании, Ирана, Азербайджана, Узбекистана, Таджикистана, Кыргызстана, Белоруссии и других стран.

На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и преддипломную практику студенты, магистранты и PhD докторанты ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких, как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая, КазУМОиМЯ им. Абылайхана, КазАТиСО и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010  
Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3-й этаж)  
Тел.: +7(727) 272-59-10  
Факс.: +7(727) 272-59-10  
E-mail: iph@iph.kz  
<http://www.iph.kz>



## **Information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan**

Institute for Philosophy and Political Science Science Committee of Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan was established in February 1999 on the basis of established in 1958 the Institute for Philosophy and Law, and the Institute for Philosophy in 1991. By the Decree of Kazakhstan Government in 31 May, 2012 Institute was re-named to Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

Since its inception, the main objective of the Institute of Philosophy and Political Science as a public research institution has been to conduct philosophical-world outlook, philosophical-methodological, political studies, religion studies and sociological studies aimed at social-cultural and social-political development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, development its intellectual and spiritual-moral potential.

Within this time the Institute has become a highly skilled scientific research center. Currently, the Institute employs 1 academician, 2 correspondent member of National Academy of Science of RK, 18 doctors, 13 candidates in science, 2 PhD doctorate candidates, experts in the history of world philosophy, social philosophy, ontology and epistemology, cultural anthropology, philosophy of science and technology, political science, sociology, religious studies spheres.

Every year the Institute employees publish the dozens of books and hundreds of scholarly articles on important socio-philosophical and philosophical - political problems on the transformation of Kazakhstan society, the philosophical and methodological issues of politics, law, science, education, culture, Kazakh and world philosophy, etc. The quality of scientific publications of the Institute is determined by the demand for scientific articles in journals of rating of near and far abroad.

Under the «Cultural Heritage» state program ten-volume collection of works called «Aristotle of the East» - al-Farabi, twenty volume «World philosophical heritage», twenty volume «The philosophical heritage of the Kazakh people», and other books were published by the Institute.

23 scientific-research projects within the program of scholarship funding for the 2012-2014 years with the priority of «Intellectual potential of the country» are implemented and the work within the framework of inter-disciplinary scientific program «Scientific fund» is conducted by Institute.

Institute publishes two magazines: «Adam alemi - The World of Man» and «Al-Farabi» (in Russian and Kazakh). Besides the Kazakh authors, the foreign researchers' articles are also published in journals. The Institute has its own website in three languages: Kazakh, Russian and English, which presents a whole range of scientific activities of the Institute.

Institute of Philosophy, Political and Religion Studies science regularly organizes international scientific conferences, seminars, «round tables». The scientific activities of the Institute attended not only by leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also by scientists from Russia, China, Germany, the USA, Turkey, France, Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate students, master's and doctors degree students from leading Kazakh universities, such Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU, Abylaikhan KazUIR& WL, KazATiSO are conducting their research work and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has created all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

The Republic of Kazakhstan, 050010  
Almaty, str. Kurmangazy, 29 (3rd floor)  
Tel.: +7 (727) 272-59-10  
Fax.: +7 (727) 272-59-10  
E-mail: iph@iph.kz  
<http://www.iph.kz>

*Научное издание*

**АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ ХАМИДОВ**

## **ГУМАНИЗМ КАК ДИСКУРС**

**Публикуется в авторской редакции**

Компьютерный дизайн и верстка *Г.И. Нусипова*

Подписано в печать 25.06.2012. Формат 70/100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Усл. п.л. 13,62. Тираж 500. Печать офсетная.

Отпечатано в «.....»  
г. Алматы, ул.