

ПОСТМОДЕРНИЗМ

Вот уже практически четыре десятилетия человечество терзается философскими изысками постмодернизма. Срок немалый, как говорится, «пора бы и честь знать». Размышляя на эту тему, я решил предпринять небольшое исследование постмодернистской философии. Что из сего опыта получилось? Судить не мне. Итак:

Глава 1. ПОСТМОДЕРНИЗМ КАК ПРЕДМЕТ ЧУВСТВЕННОГО БЫТИЯ

«Постмодерн-постмодернизм»¹ есть особое состояние умов и настроений, открывшееся в человечестве в последние десятилетия XX столетия, продолжающееся по сей день и получившее свое определенное мировоззренческое выражение в формах философской рефлексии. Предмет кажется сложным, не имеющим однозначных оценок, далеко не всегда связанным с ясностью представлений о своих специфических основаниях и свойствах. Однако при этом, — выдвигаемый исследователями в качестве особого мировоззрения и особой, имеющей методологическое значение, парадигмы в изучении реалий современного нам человечества. Ясность в отношении такого предмета необходима.

§ 1. ПОНЯТИЕ «ПОСТМОДЕРНИЗМА»

Совершенно очевидно, что содержание термина «постмодернизм» означает ни что иное, как «после модернизма» или, перефразируя сказанное: «после того, как модернизма не стало». Что уж и говорить, если исходить только из вышесказанного, то получается «весьма содержательное» определение, очень смахивающее на ситуацию, в которой приходится иметь дело с «останками», с тем, что «после жизни»...

Однако, какого рода «труп» представляет собой «модернизм», если мы рассматриваем уже не «модерн», а «постмодернизм» и, с другой стороны, что же такого положительного оказывается в качестве предмета созерцания в том, что «после модернизма», когда бывшее когда-то живым

¹ Понятия «постмодерн» и «постмодернизм» (а также «модерн» и «модернизм») используются в этой работе как синонимы.

и активно развивавшимся духовное движение однажды все-таки превратилось в то, что собственной жизнью более обладать уже не способно? Как говорится, «вопрос интересен», тем более, если анализом обозначаемого им предмета столь активно и продуктивно занимаются современные нам философские умы.

Всякий особенный предмет бытия имеет некоторую непосредственно видимую проявленность, то, что будучи осознанным, дает ему, как минимум, его собственное имя. Какого рода специфическую проявленность мы обнаруживаем в предмете «постмодернизма»? Начнем не с «эмпирии» и собственных наблюдений, а с наиболее «устоявшихся определений». Таких, которые стали достоянием не просто исследований, но уже изданий справочной направленности.

а) Первый момент в «словарных» определениях понятия «постмодернизм»: «Постмодернизм» — специфическое состояние души и сознания человека, ведущим эмоциональным тоном в котором обнаруживает себя разочарование от несовпадения идеалов и результатов общественного прогресса.

Характеризуя особенное содержание понятия «постмодернизм», известный российский исследователь Н.Б.Маньковская обращает специальное внимание на то, что «постмодернизм» представляет собой умонастроение, которое «несет на себе печать разочарования в идеалах и ценностях Возрождения и Просвещения с их верой в прогресс, торжество разума, безграничность человеческих возможностей».¹

Принципиальным для духовной специфики «постмодернизма», по мнению Ж.-Ф.Лиотара, является «исчезновение Идеи прогрессивного развития рациональности и свободы...»² «Общая идея, — заключает мыслитель, — тривиальна: сегодня мы можем наблюдать своеобразный упадок того доверия, которое западный человек на протяжении последних двух столетий питал к принципу всеобщего прогресса человечества. Эта идея возможного, вероятного или необходимого прогресса основывалась на твердой уверенности, что развитие искусств, технологий, знания и свободы полезны человечеству в его совокупности... способствуют освобождению человечества».³

Уточняя данное положение, мыслитель заостряет внимание, что «утрата доверия» ко всемирно-историческому идеалу и означенной стремлением к достижению идеала идее прогресса является наиболее важной стороной

¹ Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. — СПб.: Алетейя, 2000. — С.11-12.

² Ж.-Ф. Лиотар. Заметка о смыслах "пост". (Джессамин Блау. Милуоки, 1 мая 1985 г.) // Электронный ресурс: http://reader.vspu.ac.ru/part3/gf_liot@g_bodr.htm

³ Лиотар Ж.Ф. Заметка о смыслах "пост".

специфики «постмодерна», из которой исходят и другие моменты его специфики. Вместе с тем, — считает философ, — сама по себе «идея разочарования» не исчерпывает особенности «постмодернизма». Мыслитель замечает, что кризис всемирно-исторического идеала не отменяет продолжающийся процесс роста производительных сил человечества. Несмотря на состояние фундаментального разочарования, человечество продолжает двигаться уже против своей воли все тем же путем, каким оно развивалось в своей истории до сих пор. И этот момент обнаруживает в основании современного этапа истории человечества действие некоего фундаментального основания, самому этому совокупному человечеству как бы не принадлежащего. Действие силы видится как внешнее, не совпадающее с непосредственностью желаний человека и совокупного человечества. Однако такая видимость есть всего лишь «на первый взгляд». При более внимательном рассмотрении открывается, что сила, заставляющая продолжаться и в условиях разочарования в смыслах прогресса развитие производительных сил, по своему происхождению все-же не является простой внешней силой. Она имманентна человечеству, зародилась и окрепла во внутренней сфере человеческой истории, «подпитывалась» человеческими силами и способностями. И только тогда, когда вполне сформировалась и окрепла, она обнаружила себя внешней этому живому человечеству, подавляющей спонтанность стихии жизни мощью, заставляющей человечество (теперь уже независимо от его желания) двигаться по ступеням прогресса ускоряющегося развития производительных сил.¹

«Постмодернизм» фиксирует принципиальное положение о том, что результат в виде дестабилизации человеческой сущности есть продукт не внешнего воздействия, а истории развития этого самого человечества, соответственно, что это есть «саморазложение». При этом, первым симптомом начавшегося разложения является кризис идеалов, отказ от стремлений к прогрессу материально-производительных сил как

¹ Ж.-Ф.Лиотар в данной связи пишет: «По прошествии этих двух столетий мы стали проявлять большее внимание к знакам, указывающим на движение [подавления человека], которое противоречит этой общей установке [прогресса производительных сил]. Ни либерализму, ...ни различным течениям внутри марксизма не удалось выйти из этих двух кровавых столетий, избежав обвинений в преступлениях против человечества. ...Развитие технаук сделалось средством [еще большего] усугубления этого недуга, а не его смягчения. Мы больше не можем называть это развитие прогрессом. Складывается такое впечатление, что оно продолжается независимо от нас, само собой, движимое какой-то автономной силой. Оно уже не отвечает на запросы, порождаемые человеческими потребностями. Напротив, создается впечатление, что результаты и плоды этого развития постоянно дестабилизируют человеческую сущность, как социальную, так и индивидуальную».
(Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах "пост".)

собственной цели продолжения существования человека-человечества. Человечество, не останавливая прогресса-эволюции выросших в нем и оформившихся в относительно самостоятельную мощь производительных сил (в качестве «второй, искусственно производящей природы»), в качестве «живого желающего человечества», теряет смысл продолжения прогресса, направленного на отрицание в нем действия «естественной живой природы».

б) Второй момент: Непосредственным предметом разочарования в «постмодерне» является идеология прорыва к достижению всемирно-исторического идеала на путях разума (или «модернизм»), под именем которого предполагается (и понимается), главным образом, «просветительский рационализм», стимулировавший такое развитие человеческих производительных сил, итогом которого и стало фиксируемое сознанием «постмодерна» положение «освобождения этих производительных сил от человека». Поэтому, хотя в философии содержание понятия «постмодернизм» не имеет строго однозначной трактовки, тем не менее, мыслители выделяют вполне определенные общие черты, характерные для этого предмета.

В целом, по мнению исследователей, «постмодерн» есть «система взглядов, представляющих собой реакцию на философию модерна...»,¹ в которой формально присутствуют, как минимум, отказ от рационалистического требования «единства истины», приоритет «реферирования» относительно однозначного определения значений,² лингвистический поворот в трактовке знания и выражаемого знанием бытия,³ преимущественно

¹ Bernd Magnus. Postmodern / The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second Edition/ General Editor Robert Audi. — Cambridge Univ. Press, 1999 (Reprint 2005). — P. 725

² — Согласно точке зрения Е.Д.Эрмарт, «несмотря на разнообразие и эклектику, постмодернизм может быть узан по двум ключевым признакам. Первый признак заключается в отсутствии «общего знаменателя» — в «природе», «истине», «Боге» или «будущем», который гарантирует единство мира... Второй признак, — что все человеческие системы работают подобно языку, являются само-рефлектирующими более, чем реферирующими, с различающимися функциями, которые могущественны, но конечны...» См.: Elizabeth Deeds Ermarth. Postmodernism / Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy. London and New York, 2000. — P. 699-700. В оригинале: "...Although diverse and eclectic, postmodernism can be recognized by two key assumptions. First, the assumption that there is no common denominator — in 'nature' or 'truth' or 'God' or 'the future' — that guarantees either the Oneness of the world or the possibility of neutral or objective thought. Second, the assumption that all human systems operate like language, being self-reflective rather than referential systems — systems of differential function which are powerful but finite, and which construct and maintain meaning and value".

³ — «В широком употреблении, «постмодернизм», — пишет К.Норрис — это понятие, обозначающее «родовое сходство» различающихся контекстов (в литературе, живописи, музыке, поэзии, фантастике и др.), связанных основаниями плюрализма стилей и

психоаналитическое истолкование человека и его сущности. В качестве точки отсчета «модерна» избираются преимущественно рационалистические наука и философия эпохи Просвещения.

в) Третий момент: Теряя интерес к окрашенному всемирно-историческим идеалом будущему истории человечества, «постмодернизм» актуализирует интерес к историческому прошлому, акцентируя внимание на духовном вживании в него и переживании его как «невозвратимую пору молодости и красоты», времени, когда идеальные смыслы исторического движения и его фактические результаты не обнаруживали резкого противоречия, демонстрирует собой специфику «старческого сознания».

Ж.Ф.Лиотар выступает резко против такого понимания содержания термина «постмодернизм», в котором акцентируется момент «временной последовательности» и «постмодерном» обозначается то, что «после модернизма». По мнению исследователя «постмодернизм» означает не другую ступень в развитии предмета, и не совершенно новый предмет, а всего лишь новый этап жизни все того же предмета: «то же самое, но в новом измерении», аналогом которому является сначала незаметное, но

неявными желаниями претендовать на высокую культуру модернизма. В сфере философии пост-модернизм ориентирован на критику ценностей Просвещения и требований истинности, установленных мыслителями либерально-коммунистических убеждений, убеждений, сближается с нео-прагматиками, подобными Р.Рорти, провозглашающими конец привилегированного положения философии как «обеспечивающего истину» дискурса. Другая точка соприкосновения с пост-модерн фантастикой и искусством, — в постоянной озабоченности некоторых философов темами «само-рефлексии» и затруднений, вызванных допущением языка стать объектом его само-исследования. В таком аспекте пост-модернизм может рассматриваться как не очень удачное развитие, так называемого, «лингвистического поворота», характеризовавшего значительную часть философских размышлений прошлого». См.: Christopher Norris. Post-modernism / The Oxford Companion to Philosophy / Edited by Ted Honderich / Oxford Univ. Press, New York, 1995. — P. 708. В оригинале: “Post-modernism. In its broad usage, this is a ‘family resemblance’ term deployed in a variety of contexts (architecture, painting, music, poetry, fiction, etc.) for things which seem to be related – if at all – by a laid-back pluralism of styles and a vague desire to have done with the pretensions of high modernist culture. In philosophical terms post-modernism shares something with the critique of Enlightenment values and truth-claims mounted by thinkers of a liberal-communitarian persuasion; also with neo-pragmatists like Richard Rorty who welcome the end of philosophy’s presumptive role as a privileged, truth-telling discourse. There is another point of contact with the post-modern fiction and art in the current preoccupation, among some philosophers, with themes of ‘self-reflexivity’, or the puzzles induced by allowing language to become the object of its own scrutiny in a kind of dizzying rhetorical regress. To this extent post-modernism might be seen as a ludic development of the so-called ‘linguistic turn’ that has characterized much philosophical thinking of late”.

затем все более и более явное наступление «старости» после «молодости». Предмет, вроде бы и «тот же самый», но уже «не тот же самый».¹

Мыслитель ставит вопрос о формах существования человека-человечества в новых возникших условиях. И подчеркивает, что смысл «постмодернизма» заключается не в некоей новой ступени развития, а в той же самой истории человечества, но... проживаемой заново: суть здесь в том, чтобы «заново пережить прожитое», обнаруживая «закругление истории в формах движения чувственной памяти».

Не толкающая к развитию материальных производительных сил рациональность, а рефлексия, уводящая в параллельный мир (автономного от материальных потребностей) духа выходит для человечества на первый план в масштабе данной ступени его развития. Преодоление проблемности сознания здесь оказывается уже не в поиске «лекарств» в виде «новых путей» развития, а в тщательности анализа прошлого человеческой истории, являющегося подлинным ключом к пониманию проблем настоящего ее положения.² Философ делает вывод: «приставка 'пост' в

¹ Философ пишет: «приставка 'пост' в слове 'постмодернизм' понимается... [некоторыми] авторами в таком смысле, будто речь идет о простой преемственности, какой-то диахронической последовательности периодов, каждый из которых можно четко идентифицировать. 'Пост' в таком случае обозначает нечто вроде конверсии: какое-то новое направление сменяет предшествующее.

Однако эта идея линейной хронологии, — подчеркивает Ж.-Ф.Лиотар, — всецело 'современна'. ...раз мы зачинаем нечто совершенно новое, значит, надлежит перевести стрелки часов на нулевую отметку. Сама идея такой современности теснейшим образом соотносена с принципом возможности и необходимости разрыва с традицией и установления какого-то абсолютно нового образа жизни или мышления.

Сегодня мы начинаем подозревать, что подобный 'разрыв' предполагает не преодоление прошлого, а скорее его забвение или подавление, иначе говоря — повторение». (Ж.-Ф. Лиотар. Заметка о смыслах "пост".)

² В данной связи, Ж.-Ф.Лиотар пишет: «Вопрос о постсовременности есть также — или прежде всего — вопрос о различных формах выражения мысли: искусстве, литературе, философии, политике.

Известно, что, например, в сфере искусств — точнее, визуальных и пластических искусств — сегодня господствует представление, будто с великим авангардистским движением покончено и о нем можно забыть. Подтрунивать или смеяться над авангардами, которые рассматриваются в качестве отжившей свое современности, вошло, так сказать, в моду. ...Однако я хорошо вижу, чем на самом деле был истинным авангардистский процесс — своего рода работой, долгой, упорной, высокоответственной, обращенной к поиску исходных предпосылок современности, вплетенных в ее ткань. [Соответственно,] ...для правильного понимания творения современных художников — скажем, от Мане до Дюшана или Барнета Ньюмена — надлежит провести аналогию между их работой и анамнезом, в том смысле, который придается этому процессу психоаналитической терапией. Пациент психоаналитика пытается переработать расстройство, от которого он страдает в настоящем, проводя свободные ассоциации между его элементами, на первый взгляд исключенными из всякого контекста, и какими-то пережитыми в прошлом ситуациями, что позволяет ему раскрыть тайный смысл своей жизни, своего

слове 'постмодерн', понятая подобным образом, обозначает не движение типа come back, flash back, feed back, т. е. движение повторения, но некий 'ана-процесс', процесс анализа, анамнеза, аналогии и анаморфозы, который перерабатывает нечто 'первозабываемое'». ¹ «Постмодернизм», как результат, означает «очищающее» суть бытия самосознание человечества. Образец методологии такого рода подхода Ж.Ф.Лиотар видит в психоанализе, формулируя таким образом основания к психоаналитическому редукционизму в философии «постмодернизма».

Таким образом, характеризуя в самом первом, поверхностном виде, специфику философии постмодернизма, заострим внимание на том, что это есть учение о всеобщем бытии, исходя из установок антирационализма, антропологической трактовки сущности человека и сознания бытия под углом зрения открывшегося финализма человеческой истории.

§ 2. «ПОСТМОДЕРНИЗМ» КАК СОСТОЯНИЕ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА: (Взгляд из России)

«Постмодернизм» — не есть единственно лишь теоретически (в понятиях) регистрируемый предмет, но реальное состояние массового сознания, однажды обнаружившего, что его традиционные жизненные смыслы и ценности неожиданно «перестали работать». Будучи фиксируемым уже в качестве «живой человеческой реальности», «постмодернизм», глядя на этот предмет из определенной географически точки — России — обнаруживает себя следующим образом:

а) Разочарование массового сознания в достижимости рационалистически трактованного всемирно-исторического идеала, видевшегося в условиях СССР целью строительства коммунизма имеющим социальную сущность советским человеком. Практический итог разочарования: желание «возврата прошлого» и «реставрация капитализма».

Вся история СССР была связана с планомерной деятельностью строительства «земного рая» — коммунистического общества. Каждый из

поведения, — и точно так же работа Сезанна, Пикассо, Делоне, Кандинского, Клее, Мондриана, Малевича, наконец Дюшана может рассматриваться как некая 'проработка' (durcharbeiten) современностью собственного смысла.

Если же кто-то пренебрегает подобной ответственностью, — заключает свой анализ мыслитель, — то он наверняка обрекает себя на дотошное повторение 'современного невроза' — западной паранойи, западной шизофрении и т. д., — источника познанных нами на протяжении двух столетий бед». (Ж.-Ф. Лиотар. Заметка о смыслах "пост".)

¹ Ж.-Ф. Лиотар. Заметка о смыслах "пост".

этапов этого движения имел форму строгой теоретической рефлексии, закреплявшейся документами соответствующих съездов КПСС. Движение было трудным, жертвенным, наполненным репрессивным преодолением не только фактического сопротивления, но и инакомыслия. Это была грандиозная, продленная во всю историю СССР, гражданская война пришедшего к государственной власти «боевого авангарда строителей коммунизма» (коммунистической партии) с «постоянно недостаточно политически сознательным» народом. Народ непрерывно «насиловали», чтобы построить: сначала социально-экономические основания социализма, затем — развитой социализм, итогом которого должен был стать переход в коммунизм. XXII съезд КПСС даже торжественно объявил 1980-й год календарным моментом планируемого в развитии СССР вхождения во вторую фазу коммунистической общественно-экономической формации. Фаза эта предполагала, помимо всяких «народных благ» (типа «бесплатного городского транспорта» для жителей, и т.п.), преодоление экономического отчуждения человека, его существование в осуществлении необходимого общественного производства в качестве фундаментальной «производительной силы». Однако 1980-й год наступил, затем наступил 1981, 1982 год, а обещанного уровня развития производительных сил, в том числе уровня автоматизации общественного производства и связанного с последним изобилия, отрицания необходимости товарно-денежных отношений и проч. так и не наступило. В действительности произошло же совсем другое: страна вошла в жесткий экономический, социально-политический и духовный кризис, выражением и итогом которого стала сначала «антикоммунистическая перестройка» в массовом сознании, а затем и реальная реставрация капитализма.

Контрреволюция, которой так боялись большевики-коммунисты, быстро, буквально за несколько лет, смела с лица Земли советский социализм, репрессивный политический строй, державшийся на не подкрепленных действительно значимыми для достижения поставленных целей делами. На территорию бывшего теперь уже СССР пришли иные порядки и иные хозяева жизни. Однако возникший с крахом СССР духовный кризис не обернулся новыми «надеждами» и массовым народным энтузиазмом теперь уже «капиталистического строительства».

аа) Чувство бессмысленности будущего как нормальность переживания общественно-исторического прогресса в России начала XXI столетия.

СССР был. В СССР обещали построить и строили коммунизм. Коммунизм обещался уже для «нынешнего поколения советских людей». Сроки подошли, но никакого коммунизма построено не было. Обман неприятен. Пришлось расстаться с СССР.

Демократы-антикоммунисты в 1985 году пообещали, что перестроив экономику СССР на рыночных основаниях, на землю этой страны снизойдет благодать чуда рыночной экономики. Рыночная экономика пришла. Приватизация общенародной собственности произошла, однако вместо «чуда процветания» осталась горечь разочарования. Из статуса одной из самых передовых стран планеты, Россия «плюхнулась» на самые нижние из мест в этом списке. Причем... даже без подкрепления достойными доверия обещаниями, что все это лишь «временные трудности»... Собственная российская промышленность развалилась, страна превратилась в поставщика сырья для промышленности «более развитых стран», получая от последних, в обмен на сырье, готовые продукты: ширпотреб, питание, бытовую технику, компьютеры, даже танки и самолеты. ...Чтобы могли выжить и обороняться. — От кого? От тех, кто эти танки и самолеты изготавливает и поставляет в Россию? Предметом «патриотической гордости» стали экономические «законодательные инициативы», например монетарная банковская политика, направленная на искусственное понижение курса доллара к рублю, для того, чтобы относительно малоимущее население «могло покупать качественные товары иностранного производства»; а также законодательные инициативы, направленные на «сращивание» российских и иностранных производителей товаров, например, когда некоторые товары и услуги (из номенклатуры) иностранные товаропроизводители стали обязаны законом производить преимущественно из российского сырья, на территории России и используя при этом трудовые ресурсы российского населения, а также создавая условия к тому, чтобы такого рода товары (уже из готовых «запчастей») стало выгодней собирать именно в России». ¹

...Да, безусловно, находясь в пост-перестроечной России, особо остро чувствуется и переживается состояние бессмысленности настоящего исторического времени, обнаружившееся вместе с крушением величия исторического идеала осуществлявшегося в СССР строительства «светлого коммунистического будущего». Теоретически выстроенный идеал коммунизма был строго рационален. И это делало его возвышенным,

¹ Для тех, кому сейчас двадцать – двадцать пять, кто родился и вырос уже в перестроечные времена, сравнивать ситуацию в России с чем-то другим в этой же самой стране уже нет особой возможности. Сравнение происходит на виртуальном уровне, понаслышке. Но и гордиться за какие-то особые достижения, за лидерство страны в мире трудно. И еще более трудно, когда так часто непонятным для сознания массового человека становится ответ на вопрос: куда идет Россия? Зачем и почему она туда идет? Что является действительным предметом гордости для современной России: специфическая российская демократия, вместо специфического советского социализма?; проведение Зимних Олимпийских игр 2014 года?...

наполненным «высоким нравственным смыслом», создававшим духовные основания гордости за причастность к «строительству будущего». Поэтому разочарование в его достижимости оказалось ударом, в том числе и по рациональности оснований в представлениях об историческом прогрессе, принятое в качестве «исходного пункта» в нео-капиталистической перестройке и лишь углубленное в ходе ее практической реализации. То самое разочарование, которое западноевропейские «постмодернисты» связывают с идеалами рационалистического «Просвещения», в условиях СССР-России обнаружилось в отношении социально-политических приложений рационалистической философии марксизма, «великой научно-философской теории» строительства социализма и коммунизма.

аб) Строительство коммунизма, необходимость которого рационально обосновывалась официальной идеологией в СССР, оказалось базировавшимся на «ошибочной теории», недоучитывающей специфику человеческой сущности.

Цена «коммунистического строительства» в СССР — десятки миллионов безвинно загубленных жизней и мощь разочарования тех, кто выжил. И вот он, результат: коммунизм, такой, каким он описывался в решениях партийных пленумов и съездов, излагался в вузовских учебниках советского времени, оказался теоретически несостоятельным, идеологически псевдо-ориентированным на общенародную демократию, но на самом деле — на жесткий социальный тоталитаризм, оказался «химерой», «лакированным по идеалам народного счастья» враньем, которым прикрывалось нечто совершенно иное. Но что? Ради чего приносились столь обильные человеческие жертвоприношения?

Ответ легко получается все из того же теоретического учения марксизма: ради ускоренного прогресса общественных производительных сил, являющихся базисными как для общественных отношений и целого общественного бытия, так и общественного сознания во всех формах последнего. Производительные силы человечества, по замыслу теоретиков пролетарской революции, индустриализации и коллективизации, должны были подняться на уровень преодоления отчуждения, существования человека в качестве необходимого элемента их собственного осуществления и, освободившись от человека, устремиться в своем развитии дальше уже без опоры на человеческое существо. Это и было то «иное», ради которого СССР шел на жертву «всем образующим его народом». Горькая шутка, ходившая в среде образованной интеллигенции советского времени: «ради самосохранения, политическая система СССР готова на любые жертвы, готова пожертвовать любой своей частью, даже если эта часть есть полная совокупность образующего ее населения», увы, была правдой.

Сие «иное» (прогресс производительных сил, взятый как самоцель) предполагало огромное напряжение сил человечества, для наибо́льшего своего воплощения, предполагало даже необходимость «коллективистски-социализационного» переделывания человека¹. Но марксизм, догматизированный в СССР, недоучел, что человек — это не только «продукт совокупности человеческих отношений», но и еще «высший цвет природы», специфика которой также входит в его сущностные основания.² Поэтому и оказалось, что превращение человечества (сначала в объеме советского общества, но — в идеале «перманентной революции» — в глобальном масштабе) в нечто вроде муравейника, деятельность которого тотально организуется из «коллективного партийного мозга», способно и не состояться, причем по простой причине того, что человек просто не захочет быть роботом — простым исполнителем приказов, манипулируемой интересами «родового субъекта производительных сил» пешкой. Заставить такого человека быть «послушным роботом» можно было только одним путем — жестким репрессированием его живой природной основы.³

И вот сегодня, когда уже более двух десятилетий СССР существует лишь в исторической памяти, порожденное крахом идеологии «строительства коммунизма», сознание пустоты вместо «светлого будущего», в которое политическая система в СССР заставляла верить, причастностью к созиданию которого «заставляли гордиться», все еще довлеет в душах огромной массы населения этой территории. Были ли российские последователи К.Маркса правы в своем стремлении именно таким способом построить «прекрасное коммунистическое будущее»? — Станный вопрос, в ответе на который переплетаются симулякр наполнения жизни советских людей «реальным смыслом строительства светлого будущего», и

¹ — Превращения каждой отдельной личности и всего советского общества в целом (как совокупность личностей), посредством систематического тотального воспитательно-социализирующего воздействия, из буржуазно-классовой-индивидуалистической в пролетарски-классовую, коммунистически-коллективистскую.

² «Недоучел» идеологически вполне сознательно, поскольку критики марксизма из среды мыслителей философско-антропологического направления постоянно (практически с самого начала рождения марксистской философии, но совершенно определенно и настойчиво — с момента превращения марксизма в СССР в официальную философию) вскрывали недостаток марксизма именно в том, что он абсолютизировал социально-рациональное начало в человеке и недооценивал волевое, эмоционально-чувственное. Не видеть очевидное в таких условиях возможно было только в том случае, когда «невыгодно было видеть очевидное». Такова была специфика «советского марксизма», принесшего истину на «алтарь идеологии».

³ Поэтому, кстати говоря, как только (после смерти И.В.Сталина — «вождя мирового революционного пролетариата») режим «строительно-коммунистического террора» над народом в СССР ослаб, «живая сторона сущности» человека тут же дала себя знать: этот народ сразу же перестал хорошо работать на основаниях «социалистического коллективизма»...

стремление родового субъекта социальных производительных сил «самым дешевым путем» быстро обрести свой необходимый рост, и корыстный интерес «дорвавшихся до власти» партийных функционеров, готовых идти на все, на что угодно, ради сохранения на своей стороне этой политической власти.

ав) «Опыт СССР» стал источником разочарования народа в способности российского истеблишмента обеспечить этому народу «счастье»; сознание, которое Перестройка не только не преодолела, но даже усугубила.

...Однако, все-таки, история сама странным образом разрешила (если только можно считать такое «разрешением») проблему.¹ Разрешила крахом политической системы «советского социализма» и рождением, с другой стороны, в итоге сего «краха», массового «пофигистского» сознания. Разрешила в том, что массового человека эта проблема просто перестала интересовать. Будущее потеряло свой смысл. Массовый человек понял, что все обещания как «земного Рая», так «небесного Спасения» (причем, какими бы они ни были: хоть социалистическими, хоть капиталистическими) суть самый настоящий «блеф»; понял, что ничего хорошего от исторического будущего ждать не стоит и просто отвернулся от этого «будущего», оставив его проблемы тем, кому они действительно нужны, кто заинтересован в сем будущем и намеренно движется в направлении его осуществления.

Итак, посмотрим теперь на то, что мы, бывшие граждане СССР и их «уже перестроечные» дети, сегодня имеем: несмотря на то, что в России бег быстро нарастающих общечеловеческих производительных сил уже не так заметен,² но ведь в глобальном мире (в который новая капиталистическая Россия так стремится встроиться и уже вполне успешно встроилась) быстрый и продолжающий ускоряться прогресс производительных сил не прекратился. Информатизация и автоматизация производства продолжает набирать свои обороты. И хотя «чудеса», теперь уже капиталистической автоматизации, пришли в Россию, пришли в виде «сборочных цехов-автоматов», в виде «компьютеризации», не национального российского «хай-тек'а» и проч., веры в то, что в условиях рыночной экономики (с адекватной теперь уже именно для последней автоматиза-

¹ Специфически поставленную еще В.И.Лениным проблему осуществления пролетарской революции и построения оснований социализма в «одной отдельно взятой стране», самой практической жизнью расширенной до решения задачи: в этой одной отдельно взятой стране, вместе с другими народами, вставшими после 1945 года на путь строительства социализма, начать строительство и коммунизма.

² — ибо промышленность, эти самые «производительные силы» олицетворяющая, разрушена, демонтирована и отправлена в качестве металлолома на вторичную переработку, экономика России в целом переориентировалась в сырье-добывающую отрасль.

цией) «жить станет лучше» так и не прибавилось, скорее — прямо наоборот. Уж кто-кто, а российский человек, имеющий опыт СССР, явно осознает, что с «потерей нужности обществу» человек-личность скорее всего не обретает ни большей свободы, ни гарантий, что общество будет действительно заботиться о создании условий для удовлетворения его материальных и духовных потребностей. — «Ничего не будет». И это, увы, нормальное эмпирическое сознание для прошедшего опыт СССР россиянина. Прошедший СССР и «Перестройку» человек понимает, что общество, которое уже пыталось ликвидировать существующее «нормальное население», заменив его социалистически-коллективистски искусственно сформированными «новыми советскими людьми», вряд ли оставит попытки «переделать человека» под ту модель, которая этому обществу приемлема. И сие сознание четко остужает на стороне личности «пыл про-социальных настроений».¹

После краха СССР человек вовсе не почувствовал, что он более востребован обществом в его собственных интересах, нежели до этого отрицания, обнаружил себя еще более духовно одиноким, нежели в условиях официального советского коллективизма: лицемерного, но все-таки обеспечивавшего симулякр «общих интересов», «общего дела», «заботы государства о человеке» и т.п. Теперь же, в итоге неокapиталистической Перестройки, он остался один-на-один сам с собой, со своими личными мечтами и потребностями, с четким пониманием, что он отныне — либо эксплуататор, либо — объект капиталистической частно-собственнической эксплуатации. Четко проявилась ситуация, из которой стало более, чем просто очевидным, что интересы «трудового народа» (пролетариата) и «Капитала» (представленного интересами находящегося у руля политической власти нового капиталистического олигархического социального класса) явно не совпадают.

В таких условиях для массового человека, обнаружившего себя «на обочине» российской реставрации капитализма, но, при этом, не «умирающего от голода»,² стало очевидным: для того, чтобы быть счастливыми, достаточно уже обретенного в истории человечества уровня развития производительных сил. Если «Капитал» способен не допускать «голодных бунтов», значит, уже нет необходимости разрушать режимом дальнейшего наращивания концентрации капитала привычный образ жизни, культуру,

¹ Сознание это четко выразилось, в частности, в словах ставшей благодаря творчеству певицы Ирины Аллегровой широко популярной в России песни А.Гарнизова и Е.Муравьева, под красноречивым названием «Свобода»: «...если ты свободен, значит, ты не нужен никому!».

² — ибо «Капиталу» не нужны разрушительные «голодные бунты» и он, в отличие от капитализма XVIII-XIX столетий, уже обладает необходимыми материальными ресурсами, способными эти бунты предотвращать.

этнические и религиозные общности народов. Наверное, можно уже и остановиться и зажить всем человечеством в стабильном трудовом, вполне обеспечивающим основные потребности жизни общежитием. ...Но «остановки нет». Капитал не тормозится в своем росте, а только продолжает ускоренно набирать обороты своего умножения и мощи концентрации. Набирает обороты независимо от того, что думают и что желают относительно этого люди...

И Россия показывает здесь еще один, типичный для специфики «постмодернизма», разворот своего «народного духа»: у народа нет желания ни на какую «революционную активность», даже в формах «пассивного сопротивления». Российский народ предпочитает не протестовать, а просто приспосабливается к возникшим новым условиям жизни. Кто-то сумел уехать из России. Кто-то деградировал. Кому-то повезло. Основная же масса перестроилась и стала существовать по новым социальным правилам: «народ продолжает работать», трудиться на том самом производстве, которое оказалось возможным в новых условиях, трудиться, пока труд человека все еще востребован... Революции нет потому, что нет революционного духа. Разочарованность в любых идеалах «светлого будущего» парализовала душу даже в отношении реализации достижения «ближайших идеалов» и способных превратиться в цели движения народных интересов...

...Вот и получилось, что коммунистические идеи «комсомольских строек» канули в Лету, но добровольно-принудительные «комсомольские стройки» ускоренного прогресса производительных сил так и остались. Человеческий труд все еще востребован. И человек работает. Работает, пока еще есть работа, пока он еще хоть кому-то в этом обществе нужен. ...А дальше? ...Российский человек понимает это как ...«свобода от необходимости в человеке».

б) Разрушение крепости духовного единства народа и вертикали власти в пост-перестроечной России, как следствие кризиса рационалистически организованного общественного бытия.

Главной проблемой для системы власти в новой пост-перестроечной России была и есть проблема духовного единства государства и его народа (граждан). Названное единство, понятое и интерпретированное под углом зрения «российской национальной идеи» невозможно обеспечить ни методом репрессий, ни методами идеологических «уговоров», никакими иными методами, кроме обнаружения момента действительного совпадения интересов «власти» и «народа». Однако практически все, известные из истории человечества, такие духовные «точки» являются неприемлемыми для условий современной России: неспособна сработать

идея религиозного духовного единства;¹ неспособна сработать и идея общенародного братства «трудового народа», срабатывавшая в условиях СССР;² неспособна сработать и идея «национального российского капитализма»³. Некоторые идеи, например националистическая идея «сильного государства», способная консолидировать на какой-то срок Россию, превратив ее в политическое образование фашистского типа, конечно, могут сработать на единство народа и государства, но они принципиально неприемлемы для существующей системы политической власти в стране. Другие идеи (такие, как «сытое и благополучное гражданское общество», закрывающее глаза на экономическую дистанцию между «богатством» и «бедностью» и «прощающее» богатым их богатство на условиях «хорошей заботы о бедных») неспособны сработать в России потому, что этот режим существования «не по карману» российскому государству. Как результат, — продолжающееся уже более двух десятилетий странное положение, в котором «государство», выражающее интересы и служащее прежде всего интересам крупного российского капитала, живет как бы отдельно от массы граждан этого общества жизнью, а жизнь граждан главным образом вынужденно связана с государством, и имеет существенно отличные от интересов государства собственные смысловые ориентиры.

Названный раскол, неспособность общества соединиться в единстве на основании некой «общенациональной идеи» ведет к целому ряду фундаментальных следствий, одним из которых является массовая коррумпированность людей, причастных к государственной власти и, с другой стороны, совершенно спокойное созерцание населением государства того, как «лихо разворовываются» собираемые в форме налогов с этого населения «народные деньги». Объявленная и широко разрекламированная российским правительством «борьба с коррупцией», выхлестнувшая на экраны телевизионных новостей в виде бесконечной череды все новых и новых разоблачений «российских высокопоставленных жуликов», сегодня превратилась в самое высоко-развлекательное «шоу» для народа, который (как когда-то римский плебс) ждет после ужина от государства «на постоянной основе» непрерывно новых и новых «гладиаторских боев», новых и новых разоблачений «мздоимцев», «махинаторов», «высокопоставленных воров». Это шоу, поскольку имеет «запах реальной жизни»,

¹ — причем даже не потому, что Россия — многоконфессиональное государство, а поскольку это государство со светскими, очень часто — атеистическими массовыми умонастроениями, государство, в котором граждане занимаются делами практической жизни, а не готовят себя «к встрече с Богом».

² — ибо, какое может быть «трудовое братство» между буржуазией, тем более — олигархической, — и пролетарским населением?

³ — ибо российский капитализм с момента своей реставрации, в отличие, например, от Китая, четко взял курс на глобализацию российской экономики, на интеграцию России в мировую экономику.

куда интереснее, чем всякие там детективы про «доблестную полицию» и «проделки суперменов». Однако то, что государство взялось за дело «развлекать народ разоблачениями» своих собственных персонификаторов (т.е. из числа служащих этого самого государства), если эта кампания превращается в долгую и не имеющую резко видных своих положительных следствий, увы, не прибавляет авторитета государству в глазах народа, но всего лишь обнаруживается «особой формой демократии» в осуществлении государственной власти, при которой «одна кадровая часть бюрократов» борется с другой за «сладкие места», поддавливая последнюю «на воровстве» и закрепляя свои «победы» популистской рекламой в СМИ.

В условиях российской Перестройки массовый человек понял, что главные опасности для его существования заключены не просто в «другом человеке», занимающемся капиталистическим бизнесом, а в самом способе организации общества: действующей в режиме «первоначального накопления капитала» социально-экономической системе капитализма и олицетворяющего сей режим специфически организованной политической власти. Режим же этот странным образом вписывается в философию «постмодернизма», вписывается как «тяготеющий к анархической самоорганизации способ управления», в котором, как говорится, «законы то есть», да исполнение их не очень строго гарантировано «рациональными средствами».

ба) Первая конкретизация «духа анти-рационализма в России»: Россия — страна, строящая свой «первоначальный капитализм» существенно опираясь на анархический принцип самоорганизации, т.е. когда «идея властного порядка» и действительный властный порядок действительно совпадают только в сфере жизни «по понятиям».

Страна «научного атеизма», войдя в нео-капиталистическую перестройку, так и не смогла возвратиться ни в лоно церкви, ни в лоно любого иного идеологического института, который бы заполнил лагуну безверия в «светлое будущее». Россия отныне реально живет «одним днем», в котором главной ценностью стало не только не «завтра», не «вчера», но такое «сегодня», в котором ценится только то, что «прямо сейчас». И в сем «прямо сейчас» обнаружилось, что «возврат в капитализм» для безбожно воспитанного населения, потерявшего вместе с идеологией строительства коммунизма последнюю морально-нравственную опору в сознании, но образующего «кадровый состав новой бюрократии», обернулся разгулом «воровского правового государства».

И сие вполне закономерно. Закон ведь в принципе не способен подменить нравственность и это побуждало государственную власть в истории человечества всегда заботиться о сохранении «метафизических нравственных ценностей» в гражданском обществе. Сегодня ситуация принципиально другая, противоположная. Гражданское общество лишь в инерции от

прошлого сохранило свою морально-нравственную опору. В деловом же плане возобладал жесткий, причем с явным потребительским импульсом, практицизм. Взятый аморально, в аспекте практической нравственности, ориентированной на «хапнуть», закон превращается (и реально в России, увы, пока еще превратился) в основание такого его использования, в котором «знание закона — основание к избеганию наказания».

Как результат действия морали — «разрешено все, что не запрещено», а «запрещено только то, что не может быть обойдено», — уже более двух десятилетий Россия является «землей Эльдорадо» для тех, кто оказался допущенным к ее ресурсам.

Но, вот уж проблема, прямо связанная в автономным от самоопределения людей становлением «Капитала», объективных производительных сил человечества... И проблема сия в том, что «воровской российский капитализм», обкрадывая массу российских людей (и не только российских), будучи вынужденно передаваемым его «несунами» в обезличенное тело глобального «Капитала», объективно содействует еще большему ускорению становления общечеловеческих производительных сил, концентрации глобального «Капитала».

бб) Вторая конкретизация проявлений российского «духа анти-рационализма:» Существование «по-понятиям» в правовом поле государства объективно стимулирует ускоренное развитие производительных сил человечества в глобальном масштабе.

...Пусть воровство в России будет массовым «чувственно-оправданным» способом создания, так называемого, «первичного капитала». Понять это вполне возможно. Однако кто, для кого и для чего сей «первичный капитал» создается? Кто реально пользуется сим капиталом? Этот ребус, как говорится, уже «из другой песни», имеющей «ироническое содержание».

Новые российские капиталисты, делающие свои «первые капиталы» очень часто бюрократически-воровским путем, хранят свои деньги не в виде помещенных в сундуки зарытых в землю «пиратских» сокровищ. Деньги хранятся в банках. Понятно, что чаще всего в банках не российских (но, скажем так, разве в этом суть) и, таким образом, они реально принадлежат их новоявленным владельцам только в виде «чековых книжек», на самом же деле оказываются в пользовании теми финансовыми учреждениями, на счетах которых они находятся, наполняют «денежно-ресурсной подпиткой» экономическую политику тех экономических субъектов, которые действительно пользуются этими финансами. Иначе говоря, «сохраняя свои деньги в банках» российские капиталисты (как и любые хранители своих «сбережений» в крупных транснациональных банковских учреждениях) усиливают Глобальный Капитализм, Капитал,

действующий уже независимо от их частной воли. Мощь обретенных или финансовых средств, как результат, им лично фактически не принадлежит.

Обратим дополнительное внимание на то, что за огромными, созданными таким «правовым-по-понятиям» путем деньгами «новых российских магнатов», достаточно редко стоит иной смысл, кроме самого желания обретения сих финансовых средств. Это, очень часто ведь действительный «воровской капитал», созданный из «откатов», «отмывок», иных, весьма редко обладающих качеством «законности» способов обретения финансовых средств. ...Капитал, рожденный из естественного, так воспеваемого современными западными постмодернистски теоретизирующими мыслителями, «анархического» источника «саморегулирующегося по понятиям» экономического общежития, новая Россия демонстрирует вполне.

Смысл появления адекватных неокapиталистическому формированию «первичного капитала» средств в России более всего вытекает не из смысла «дела», а из смысла роскоши, не целей решения каких-либо производительных или нацеленных на сферу культуры задач. Для истории человечества сие вовсе не является чем-то особо новым. Сие было нормальным для грабивших золото инков испанских конкистадоров, нормально — для грабивших испанские корабли с золотом карибских пиратов, нормально — для донских и запорожских казаков, грабивших всех подряд до момента их вовлечения на службу Российской империи, нормально для бандитов всех времен и народов. И новый российский капитал, существенно возникший путем «воровской приватизации», в этом плане несет относительно немного новой специфики.

Как результат, в той части, в которой «приватизированные» средства оказываются направленными на «личные нужды», они становятся действительным истоком обретения роскоши, избыточного расхода, т.е. «впустую». Такой способ расходования средств нормален для самых обыкновенных людей — т.е. на цели жизни, а не производства. Но у обыкновенных людей возможности в обретении средств к удовлетворению своих жизненных и культурных потребностей ограничены. Поэтому здесь еще не вступает в действие (как определяющий) принцип расточительства. Однако когда масса личного богатства оказывается перекрывающей потребность в удовлетворении личных естественных потребностей жизни, но иные потребности не выходят на первый план, то существование принимает роскошную форму, становится именно транжирским. Расточительство же, как известно, — прямой путь к экономическому и духовно-нравственному распаду, свидетельство «начала конца».¹

¹ Можно лишь добавить к уже сказанному выше, что положение, когда исходом расточительства становится «крах», в истории человечества уже бывало, бывало не раз, как говорится, и не только с «пиратами». Оно наблюдалось на закате римской империи, когда вместо укрепления распадающегося государства римская знать просто «кутила»,

...Учитывая, что в российских семьях, даже семьях «богатых людей» редко имеет место обеспеченная преемственность в наследовании капиталов: – детей мало, дети как правило непослушны и занимаются не теми делами, на которые их наставляют родители, а только интересными для них, — то из этого следует, что принцип «роскошного потребления богатств» для «новых русских» является нормальным не только в настоящих, но и в будущих поколениях, ибо капиталы, которые не находятся в «руках крепкой преемственности по линии наследования», будут наследоваться «случайным образом» со всеми характерными для такого случая особенностями.

...Российский «постмодернизм» носит в основной своей окраске единство ярко выраженных тонов разочарования в «светлых перспективах строительства коммунизма» и неспособности пришедшей на смену коммунистам власти «анти-коммунистов» предложить хоть что-то способное духовно сплотить народ на другой идее, нежели — «приехали...». Рационализм ориентированных в будущее проектов (таких, например, как «обустройство регионов под планируемые для проведения в них мероприятия», перенос административного центра столицы на окраину Москвы и др.), при более внимательном взгляде, весьма часто обнаруживает иррациональность мотивации в основаниях этих проектов.¹

проматывая в формах роскошного времяпровождения перспективу будущего государства, в котором жила. Аналогичной была ситуация и с аристократией французской абсолютной монархии, которая, будучи приученной Людовиком XIV к «веселому времяпровождению», настолько привыкла «жить в долг», будучи неспособной отдавать свои долги (т.е., фактически, воровать), что однажды оказалось, что единственным способом расплатиться с кредиторами, для этой аристократии, оказался путь — «положить ее голову под нож гильотины».

Российский роскошествующий класс также живет не без «духа одного дня». Он (в качестве «национально-российского») сам создал себе предел. И предел этот в частности, в способности существовать России не в качестве территории – «сырьевого донора» для глобальной промышленности, а в качестве политически и экономически самостоятельного государства. Государство ведь не способно быть крепким, если оно «доится-ограбляется» самими своими служителями-персонафикаторами, бюрократией. Это и есть «гильотина», но не «капиталистам», а создавшему их государству. А вместе с государством — и той массе его «служителей», которое оно «вскормило», которые (если государство однажды «падет под напором их хищнической ненасытности»), просто разбегутся по миру, как «крысы с тонущего корабля».

¹ — вот примеры «шиворот-навыворот» логики: зачем сначала строить стадионы и другие необходимые для проведения масштабных спортивных мероприятий объекты, а уж потом проводить олимпиады и др., если можно сначала запланировать проведение олимпиады, а потом уже строить «на пустом месте» олимпийскую инфраструктуру?; зачем наводить порядок с дорожным «траффиком» в центре Москвы, когда можно

При этом грандиозность проектов, планируемых так, чтобы начинаться «с нуля», таит в себе еще одну существенную «деталь»: их обязательную «дороговизну», огромность расточительства ресурсов, якобы необходимых для реализации этих проектов, что бывает часто весьма трудно, на уровне самого обыкновенного «здорового обыденного смысла», объяснить ничем более правдоподобным и ясным для нормального понимания, кроме как желанием «хапнуть побольше».¹

Но... вот еще одна парадоксальная черта обнаруживающегося в России положения: при том, что власть обнаруживает удивительную беспомощность, чтобы обуздать воровство казнокрадов и, так получается, что фактически стимулирует последнее,² тем не менее, народ в стране живет вполне благополучно, не голодает, имеет достаточно высокий уровень свободы слова, а если не нравятся кому-либо порядки в России, может уехать туда, где способен найти нечто, более ему приемлемое. Понятно, что от такого «настоящего» массовому человеку не веет никакими «светлыми завораживающими взор» перспективами, не будоражатся «высокие патриотические чувства», но, с другой стороны, ведь и нет активного желания что-либо всерьез изменять: народ сыт, поэтому «пусть все катится туда, куда катится». Таков российский «постмодернизм».

бв) Третья конкретизация российского «духа анти-рационализма»: Массовый россиянин также живет, в существенной мере, «по-понятиям». В качестве такового, он не менее склонен к анархической самоорганизации, сколь к последней склонна правящая в стране олигархическая элита.

Человеческое общежитие, в котором в центре внимания оказывается личный интерес каждого отдельного человека, его личное стремление к благополучию и счастью, начинает характеризоваться целым рядом принципиальных свойств, ранее не присущих (в качестве определяющих

перенести административный центр на окраину города и выстроить «под него» систему транспортных коммуникаций...

¹ Так, к примеру, едва оправившись от «веселого» шока «правды о развитии столичного града» его мэром Ю.Лужковым, россияне вошли в очередной шок от правды о строительстве «олимпийских объектов в Сочи», от правды, что самая дорогостоящая в истории человечества зимняя олимпиада способна и не состояться по причине грандиозного разворовывания направленных на нее средств. Перед этими «правдами» были другие «правды», ...народ с нетерпением ждет все новых и новых «правд». Россия сегодня, так уж получается, — это ведь «грандиозное шоу» с главными действующими лицами в виде правящего класса и его бюрократических служителей.

² Россия ведь не только ввела мораторий на смертную казнь, но в ней, в отличие от СССР, нет и жестко проводимой практики полной конфискации имущества у всех тех, кто причастен к воровству «народных денег». А «недостаток страха перед наказанием», как известно, есть стимул к преступлению.

оснований социализации) сему человеческому общежитию. Давайте еще раз посмотрим на то, что творится в современной России.

Итак, в России началась перестройка. В страну хлынули потоки ранее недоступных советскому человеку товаров и услуг, стали внедряться рыночные отношения, правящее намерение быстро восстановить капитализм обеспечило особые законодательные условия, при которых стало возможным вполне легально «хапнуть», формально не воруя, не нарушая закон (остатки, или черты, этого специфического «правового государства» в России сохранились по сей день). ‘Clever Russian’ оказался потесненным ‘Smart Russian’, которыми и стали называть «новых русских» — больших и малых аферистов, делавших миллионы и миллиарды из «ничего», пользуясь «дырками в законодательстве». «Новые русские», в определенной своей части, будучи ориентированными сознанием на интересы роскошного образа жизни, тут же начали проматывать полученные таким способом средства, вкладывая финансовые средства в предметы роскоши, приобретая за рубежом недвижимость, поместья и виллы и обретая в результате вполне заслуженное народное презрение. Правда сие презрение мало отражалось на результатах политических выборных кампаний, поскольку избиратель был здесь жестко зажат между выбором — назад к советский социализм с повторением государственной национализации, неизбежной гражданской войны и репрессивного режима управления, либо продолжать идти тем же самым курсом воровского капитализма, в «конце тоннеля» которого все-таки светилась слабая надежда на «честность и справедливость». Понятно, что при такой альтернативе победу должны были одерживать «демократы-олигархи».

Однако не стоит представлять себе дело таким образом, что вот только «дорвавшиеся до власти плохиши» определяли умонастроения «новой России», а народ, как «стадо баранов» стоял безропотно и смотрел: что из всего этого произойдет. Ничуть нет. Эффект «сбрасывания пут советского тоталитаризма» коснулся не только «лучших» из советских людей, но действительно весь советский народ. Просто, кто-то в этой «воровской чересполосице» выживал легче, а кому-то было труднее. Однако практически каждый почувствовал, что необходимо что-то, причем отчаянно, предпринимать, чтобы выжить.

В плане массового сознания эта ситуация первый и самый сильный удар нанесла по чувству патриотизма. Бывший советский человек, осознав, что его «кинули», тут же вспомнил о своих национальных корнях и связях с зарубежьем, стремясь воспользоваться последними в целях эмиграции. Больше всего повезло тем, кто имел свою «историческую родину» за пределами России в государствах, так называемого, «дальнего зарубежья». Евреи, немцы, греки, баптисты и масса представителей других этнических и религиозных общностей тут же покинули «тонущий корабль СССР».

Другие, кто сумел, отправились в США, Канаду, Западную Европу и др. страны на «заработки», соглашаясь на любую работу, способную помочь пережить экономические трудности. Куда бы мы сегодня ни приехали в качестве туристов, на всех европейских туристических маршрутах и курортах можно найти русскоговорящий обслуживающий персонал из тех, кто в «лихие девяностые» уехал из России. Уехали миллионы людей. Те же, кто остался, начали быстро приспосабливаться к новым условиям, приняв на себя сознание: «спасай себя сам». В России начался образовательный бум. Не потому, что университетское образование было мечтой каждого, но поскольку, с одной стороны, для осуществления новой экономики понадобились кадры менеджеров и юристов, но, с другой стороны, чтобы выжить в условиях резко возросшей конкуренции за «сытые места» необходимо было иметь «личные аргументы». И здесь, помимо «блата», хорошую помощь оказывал «диплом». Соответственно, наличие диплома о высшем образовании вообще, по специальностям менеджмента и юриспруденции, в особенности, существенно повышало вероятность успешного выживания. Среднее образование потеряло свою престижность. Резко выросла потребность обретения послевузовского образования, дававшего учителям (даже в условиях определенной политикой государства «нищей заработной платы») относительно высокий и стабильный уровень материального достатка. Диплом кандидата и доктора наук обеспечивал уровень жизни, близкий к уровню среднеоплачиваемого рабочего, однако это была уже работа не «мальчиков и девочек на побегушках», а уважаемых работников высшей школы, людей грамотных и вполне способных аргументированно оценить тех, кто так оплачивает их труд. Поскольку же в условиях столь низко котирующегося труда наиболее грамотных профессионалов, на их рабочие места практически отсутствовала конкуренция, это стало гарантией особой «свободы слова», в которой гарантии российской Конституции наконец совпали с реальностью. И главная проблема сей свободы слова заключалась вовсе не в том, что вузовские преподаватели получили возможность публично возможность публично «брюзжать» относительно проблем российской перестройки (что, конечно же, имело место), а именно в том, что они стали говорить со студентами от своего собственного имени, а не от имени учебных программ и обязательных для контроля «дидактических единиц». Преподаватель заявил себя личностью, который учит так, как считает нужным и, даже если это кому то не очень нравилось, сменить такого преподавателя на другого стало очень нелегко из-за отсутствия конкуренции на рабочие места. Вузы стали школой свободомыслия, центром в которой было уже не «воспитание подрастающего поколения», а «оказание образовательных услуг», одной из которых стало объяснение: «что, есть что в этом мире». Преподаватель почувствовал себя самодее-

тельной, социально атомизированной личностью, с развитым автономным личным Я, формирующим из студентов таких же самодостаточных и, адекватно условиям России, в высокой степени асоциализированных личностей. Университеты, в данном отношении, довели до осознаваемого совершенства те тенденции и процессы, которые массовому российскому человеку демонстрировала стихия «уличной власти».¹

...Капитализм в России, в его человеческой персонификации, таким образом обнаруживается, что он, как «чувственная сила», направлен «в никуда». Однако он есть, он, уже как безличный Капитал, стимулирует мировую экономику, из российского финансового ресурса заставляя быстрее наращивать производство всего, что необходимо той действительной силе, которая стоит за всей этой экономической и политической «чересполосицей». Российский массовый человек также самоопределяется. Можно констатировать с высокой степенью определенности, что сегодня действительностью является определенный параллелизм в существовании структуры политически-властных отношений и духовной жизни людей, существующих в этой структуре, так или иначе ее персонифицирующих. Действительные интересы сторон разошлись, перестали совпадать. Родовой субъект олицетворенной социальной организацией Капитала обнаружил себя другим, нежели персонифицирующие его люди. Безусловно, коррупцию, если начать всерьез с последней бороться, в стране можно преодолеть. Однако возможно ли преодолеть уже возникшее и окрепшее в сознании россиян расслоение бытия на «социальную» и «личную» жизнь, происшедшее падение смыслов «самоотверженного личного бытия во благо общества», у которого, как оказалось, уже нет будущего?²

в) Распад инициируемого социумом коллективизма. Личностно-центризм массового российского сознания: «мой личный мир — моя вселенная»: личностная децентрализация и атомизация социума и вытекающие из такого положения непосредственно видимые нетрадиционные для «рационально централизованного общества» следствия.

Итак, российский человек, обнаруживший, что его личные жизненные интересы, ядром которых является жизненное благополучие и счастье, являет социальную мобильность, в отношении которой, во-первых, общество более уже не обнаруживает особого интереса в коллективистски-направленной социализации сей мобильности и, во-вторых, сам способ

¹ Вспоминаю в данной связи то, как заметил по сему поводу в своем выступлении на Третьем Всероссийском Философском конгрессе «Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия» [Ростов-на-Дону, 2002 г.] профессор В.Е.Давидович: кажется, что так легко экономить на мозгах, но неизмеримо дороже стоит расхлебывать то, что натворят голодные мозги.

² – По крайней мере, если измерять это будущее мерками «национальной идеи».

производства и социальные отношения, в которые вовлекается человек, открываются недостаточно благоприятствующими формированию традиционно-коллективистского сознания.¹ Рост уровня образованности и связанная с последним внутренняя личностная персонализация своим естественным следствием имеют ослабление, вплоть до разрушения, этнических отношений на уровне семьи.² Семья, даже еще сохраняясь в качестве «ячейки» в организации общества, потеряла свою внутреннюю крепость, воспроизводя в себе специфику общих деструктивных процессов в человеческом общезитии.

Положение, в котором оказалась сегодня массовая личность, где-то и в чем-то напоминает тот самый «кризис народовластия», который разразился в античном обществе времен греческого, но особенно римского эллинизма. Аналогия обратная, однако черты ее налицо.³ XXI век демонстри-

¹ Автоматизация производства разрушила и продолжает разрушать типичные для XIX столетия большие пролетарские коллективы, в масштабе которых формировался «профсоюзный коллективизм», обеспечивавший «жизненные социальные смыслы» для тех, кто оказался «за бортом» капиталистического предпринимательства. Компьютеризация жестко индивидуализировала труд работников, потребовав от последних высокого уровня образовательной грамотности, наполнив труд личными творческими смыслами и одновременно разрушив окончательно пролетарски-коллективистскую опору «плечом к плечу». В качестве трудящегося, человек обнаружил себя вполне одиноким, связанным с другими членами производственного коллектива сугубо формальными связями.

² — в самоорганизации которой центростремительные тенденции сменились центробежными и каждый из членов микро-этнической семейной группы начал чувствовать все меньше и меньше острой необходимости в других членах.

³ Имперское римское государство, выросшее из «демократического развала» принципа аристократической царско-княжеской власти, устранило, вслед за устранением «племенной-клановой поруки» в режиме демократии, также и саму эту «форумную» демократию. Пришедшее на смену «народовластия» крепкое административное государство лишила личность способности влиять на общество иначе, как бюрократическим путем, замкнув личную жизнь в масштаб «круга семьи» и низведя личное свободное-вольное самоопределение в обществе преимущественно к масштабу досуга. Названную «выброшенность» из сферы социально-политических свобод, способности личного влияния на государство, выразил специфический дух греко-римского индивидуализма, принципы которого с разных сторон оказались описанными в учениях практически-философских движений эпикуреизма, стоицизма, скептицизма и кинизма. Общей идеей этих философских учений стала идея самодостаточности личной жизни и намеренное отстранение личности от сферы имеющих общественную значимость дел.

Для ситуации, получившей свое проявление в условиях XXI столетия, также характерен разлад личности и общества. Однако теперь предметом распада становится не разлад между имперским государством и его гражданами, в котором бюрократическое государство узурпировало на своей стороне власть, превратив гражданское общество в «стадо баранов», ведомое этим государством, а самоотрицание того самого демократического государства, которое сформировалось в условиях буржуазной капиталистической общественно-экономической формации. Причем,

рует более феномен не столько «насильственного отрицания демократии», сколько ее самоотрицания, самораспада. Массовый человек отныне просто не желает заниматься неинтересными ему делами, к которым он все чаще относит сферу дел, имеющих отчуждающую его личную вольность в порядок якобы общественной необходимости.¹ Послушайте внимательно то, о чем «кричат» все лидеры политических партий в периоды выборных кампаний. Главная идея: «придите пожалуйста на участки для голосования и проголосуйте». Народ ведь, уже, если его не «зывать» в качестве конституционного «арбитра» в дележе «депутатских мандатов», может просто не прийти на выборы. А это станет свидетельством не просто «неудачно проведенной кампании», а краха всей политической системы государства, которая держится на том, что «народ демократически избирает законодательную государственную власть».

названное самоотрицание происходит прежде всего не «сверху» (путем узурпации политической власти находящимися у этой власти социальными слоями и группами), а «снизу», со стороны самого народа, который, открыв для себя мир «личной духовной жизни», просто перестал интересоваться ценностями общественной жизни.

¹ Это — действительный парадокс, но для такого человека работа в структурах бюрократической власти действительно ведь наполняется «личным смыслом» не тогда, когда он «свято исполняет свой долг в качестве винтика государственной машины», а когда превращает сию машину в средство осуществления его собственных, имеющих мало общего с интересом государства (а подчас и прямо противоположных тому) целей. Вот и получается, что при сем строе личного сознания «отхватить нечто лично себе от строительства дороги» куда «интереснее» и лично «осмысленнее», нежели «построить эту самую дорогу», «разворовать средства на строительства Олимпийских объектов» куда более «захватывающее личность дело», нежели «провести Олимпиаду».

Ну... что такое Олимпиада? — Побегали, попрыгали спортсмены, произошла раздача медалей и кубков? А что такое обретенные благодаря причастности к проведению Олимпиады личные деньги? — Это возможность роскошно провести личное время, привязанность и любовь тех, кого ты лично «окормляешь», достоинство «уважаемого человека» среди таких же, как и ты сам... Аргумент оппонентов: а патриотизм, демонстрация достоинства государства? Ответ: государство, то, ведь глобализирующееся, само себя отрицающее, сегодня оно есть, а завтра, когда, к примеру, будут преодолены все барьеры таможенных и прочих границ, разделяющих народы в масштабе единого глобального экономического и культурного пространства... Будет ли это государство тем же самым, что и сегодня. Не произойдет ли то, что уже произошло с распадом СССР, когда «свои» народы стали уже не совсем «своими», вплоть до вооруженных конфликтов (как это имело место, к примеру, в Южной Осетии между Россией, Грузией и неким образом ставшей причастной ко всему этому еще и Украиной)... Да и спортсмены все чаще — не «патриотические энтузиасты», а «профессионалы», «наемники». Сегодня он «побегал» или «поиграл в хоккей» за Россию, а завтра будет делать то же самое — за Англию или Алжир. Кто «более щедро оплатит труд», за того и «побежит» завтра спортсмен-профессионал. Так что, это действительно большой и сложный для потерявшей «слепой патриотический энтузиазм» личности вопрос: что ценнее — «отдать весь свой энтузиастический пыл тому, чтобы с честью провести Олимпиаду» или — активно (но в свою личную пользу) «поучаствовать в ее проведении».

Однако идея «придите на выборы» — не содержательная, а чисто формальная. Только представим себе, что произойдет, если вдруг народ поймет, что за массовую неявку на это политическое «мероприятие» «ничего ему не будет», просто потому, что невозможно репрессировать всех. Предпочтет «покопаться в огороде» или «весело провести время с друзьями» нудной процедуре регистрации в качестве пришедшего на избирательный участок избирателя, а потом еще и выбора в безликом списке ничего не говорящих ему имен кандидатов в депутаты, которые к тому же (скорее всего) и большие «вруны», ибо «совершенно точно» (наверное) не собираются исполнять всех тех обещаний, которые так щедро раздают народу в предвыборный период. И что это будет означать для государства, которое вдруг однажды обнаружит, что в итоге провала «пустых выборов» оно нелегитимно? С позиций же демонстрации феномена «постмодернистского сознания», это означает одно: эпоха социально инспирированного и социально-детерминированного коллективизма народа уже позади.¹

¹ Нарисованная здесь «картинка страхов государства», пытающегося делать вид, что в условиях падения интереса к нему со стороны народа оно все еще есть «общенародное» и опирается на «политическое волеизъявление» своих граждан, говорит не только о серьезных проблемах в данной сфере, но также и том, что интересы народа в совокупности каждой из образующих этот народ личностей и интересы представленного государством родового социального субъекта действительно перестали совпадать в той форме, которая была когда описана Т.Гоббсом.

Государство перестало переживать его народом в качестве необходимого элемента «гражданского общества», без которого находящиеся в «естественном состоянии»: «человек, человеку — волк» граждане просто не смогут ни нормально существовать, ни даже — выжить. В отношении уже независимой от типа государственной власти промышленности, народ понимает, что получит «минимальное окормление» в любом случае (иначе — промышленность, неспособная существовать еще в полностью обезчеловеченной форме, будет просто уничтожена восставшим человечеством). Поэтому, если государство все-таки желает «выжить», то не народ теперь должен идти к нему, а оно — к народу, делая участие в политике для народа просто выгодным. Этот выход и есть примерно то самое, что мыслители «постмодернизма» связывают с «анархическим народным самоуправлением», которое не столько «наводит порядки в человеческих отношениях» (что вполне естественно), сколько ставит под жесткий всего народа контроль за промышленностью, которая отныне превращается в такую, главной (внешне видимой) целью которой становится не «прогресс производительных сил» ради целей превращения «Капитала» в действительного самостоятельного, независимого от человека-человечества субъекта антистихийной природы, способного к дальнейшему развитию уже полностью на своей (освобожденной от персонификацией человеком) основе, а удовлетворение непрерывно возрастающих потребностей личной жизни образующих человечество людей.

Однако условием неизбежности такого «переворота» является мощная атомизация человеческого общежития, мощная настолько, чтобы у государства не оставалось, теперь для его собственного выживания, иного пути, кроме как (в действительной видимости) превратиться в слугу своих граждан.

Единственный способ сохранения государства в этих условиях — сделать его не формально, а действительно общенародным,¹ т.е. таким, когда ядром его оказывается не «представительная классовая демократия», а прямое, непосредственное участие всех граждан в управлении делами общества. И эта альтернатива непосредственно вытекает из того, возникшего в современной России положения, когда атомизированный личный интерес окончательно возобладал над общественным родовым-классовым интересом.² В российском духе «постмодернизма» идея такого народного самоуправления (в масштабе которого законодательная власть будет принадлежать не «продажным избранникам», а действительно — всему народу) существенна и является действительно общей «национальной идеей».

Однако остановимся на более детальной характеристике явления специфически-российской социальной атомизации:

ва) Первая из стихийно действующих установок в специфике нового российского индивидуализма: «Если ты слаб в этом мире, создай свой собственный мир, в котором ты будешь силен». Это установка на уход из мира инспирированных обществом социальных связей на возникающие из центра в личности; в пределе — уход из мира реальных «давящих» социальных отношений, в мир «интимного» виртуального бытия.³

¹ Реализующим в своих основаниях принцип «анархического социализма», «самоуправления снизу и доверху».

² ...Но, коль это так, то и необходимо делать «совокупный личный интерес» организующей общество силой. Иначе же, «диалектика» воровства и безразличия поставит свою собственную точку на существовании России.

³ Описывающие специфику «постмодернизма» западноевропейские мыслители обычно подчеркивают, с одной стороны, атомизацию общественных отношений, стихию плюрализма социальных связей, их слабую связанность неким общим социально-регулирующим основанием; с другой стороны, соответственно их мнению, в условиях постмодернистских общественных настроений расцветает ностальгия по социальному «порядку», однако не тоталитарному, а анархическому, такому, в котором властно-упорядочивающие отношения свершались бы «естественным образом» и, в результате, «всем было бы хорошо»; в третьих, — расцветает культ «потребительства», сутью которого оказывается не просто окружение себя вещами, которые «хотелось бы иметь» в качестве предметов роскоши или знаков социального престижа, но погружая себя в мир, который «служит тебе», удовлетворяет твои малейшие желания и прихоти. Тот самый мир, который до сих пор исторически был доступен только королям и очень богатым людям, теперь пожелал обрести каждый, самый обыкновенный человек.

Названные специфические черты «постмодернистского» сознания в условиях перестроечной России не просто возникли, но ворвались в массовую духовность. Два первых основания, правда имели здесь «революционизирующую» окраску, ибо россияне не вышли из «теплоты государственной заботы» по собственной воле каждого из них, но были просто выброшены на произвол судьбы обстоятельствами Перестройки и потому их ностальгия по временам «сильной государственной власти» часто вовсе не

Понятно, что для населения «нищего общества», которое уровнем образованности и исходящими из этой образованности личностным амбициям немногим отличается от западноевропейского и американского сообществ, но по уровню реальных способностей в реализации этих возможностей оказывается вполне вровень со странами Азии и Африки (например такими, как Индонезия), удовлетворение личностно-центрического идеала «общества потребления» неспособно быть иным, кроме как игровым, иллюзорным, в котором среда существования личности оказывается средой главным образом симулякров, а материально-определенное потребление — потреблением не «подлинников», но лишь «видимости подлинного», суррогатов. И именно это последнее обстоятельство: суррогатный, симулякрный характер «личного мира», особо характеризует специфику России.

...Россию 90-х годов наводняет «китайский ширпотреб», «пивная культура», культ нравственных вольностей уровня кварталов «красных фонарей» Амстердама.¹ Но, пожалуй, самое главное — это Интернет и DVD, открывшие для российского человека не только доступ к неограниченным информационным ресурсам мировой цивилизации и культуры, но и широко распахнувшие ворота иллюзорного мира.²

Видео- и интернет действительно открыли россиянам «окно в мир», дав возможность в «симулякр-форме» не просто прикоснуться, но реально войти в полноту информационного пространства современной цивилизации, компенсировать то, что они не имели в условиях СССР и то, что адекватно новому историческому времени. Компьютерные игры наполнили досуг интересом «осмысленного времяпровождения», а сетевые

носила тот оттенок анархических настроений, которыми наполнены писания западноевропейских исследователей сего феномена. Идея «крепкой власти» в массовом российском сознании возникла и до сих пор еще существенно ассоциируется с «Мессией», который придет и «накажет воров». Однако в отношении третьего из типичных для постмодернизма параметров сознания, россияне преуспели не только вполне, но может быть даже и более успешно, нежели их западноевропейские «коллеги».

¹ Когда я (Авт.) побывал в 2012 году в Амстердаме, то (делюсь впечатлением) поразился: до чего здесь все такое родное и близкое для пережившей Перестройку российской душе.

² Правда, интернет-информационные ресурсы и массовая «фильмо-культура» в России с самого начала были, в существенной своей части, «грабительскими», «пиратскими». Существенно они остались таковыми и до сих пор. Причем, думается, что изменить положение не смогут никакие законодательные и правоохранительные репрессии до тех пор, пока уровень благосостояния массового россиянина не поднимется к такому, что станет естественным сознание, что за чужой труд необходимо платить, а не пользоваться его результатами «на халяву». Иначе говоря, когда желание иметь выход в мир виртуальной реальности и способность оплачивать сей выход, наконец совпадут, скорее всего предполагать, что отомрет и «экономящая средства пользователей интернет-услуг» практика «взлома программ и сайтов».

сообщества вдруг показали, что совершенно каждый человек, независимо от его физических достоинств, возраста и развитости интеллекта способен не просто найти себе компанию по вкусу, компанию таких же, как и он сам, причем по всему свету, но еще и оказаться в центре внимания, оказаться ядром этой компании, которую всегда можно было изменить, если ее члены переставали подходить под твой индивидуальный вкус.

Интернет и сетевые сообщества, став мощным средством индивидуализации личного мира, его «закруглением» в качество «моя личная вселенная», завершили тот процесс, который начался вместе с распадом экономического и социального единства России. Население страны обнаружило себя не просто «приобщенным к глобальной культуре», но включенным в эту глобальную культуру, и при этом, личностно атомизированным, духовно независимым как от тех процессов экономической жизни, которые происходят в России, так и от коллективистских тенденций в сфере частной жизни. Понятие «личной жизни» обрело для российского массового человека особый смысл, смысл уже прямо противоположного коллективизму организуемого извне этой личности социального существования. В качестве «личного Я», новый россиянин обнаружил себя «гражданином мира», глобального мира, центром и ядром которого является это личное «Я», его духовные интересы и потребности.¹

«Постмодернистская перестройка» сознания массового россиянина, переставшего ориентироваться на идею «державного коллективизма», уже сегодня оставила все еще подчас вынужденные «державно мыслить» (относительно своего народа) власти в стране фактически наедине с самими собой.² И это так, ведь уже сегодня Россия — это страна, в которой

¹ Но у самосознания, в котором человек обнаруживает себя «гражданином мира», есть обратная сторона. И сторона эта заключается в том, что личность иначе уже смотрит на «частное» внешней для универсальности его духовной вселенной материального вещного мира, включая и то самое государство, в котором она живет, существует. Вместе с глобализацией сознания происходит и «глобализация чувства Родины», патриотизма. Такому человеку уже куда легче «сорваться с места» и уехать туда, где, как ему кажется, жизнь будет более адекватна его идеалам, его желаниям самореализации. Как «гражданин мира», россиянин уже совершенно иначе относится к вопросу о проживании в России, в том числе и считая, что дети его вполне способны получать образование за рубежом, оставаясь там на постоянное жительство; и отдыхать на курортах, вполне возможно, лучше за рубежом, где относительно недорого и более приличный (нежели в России) сервис; и бизнес свой (на основаниях честного предпринимательства), может быть, лучше строить не из патриотических побуждений, а там, где для этого созданы более комфортные условия.

² Недостаток уважения к интересам «массового человека» и образующегося из таких людей народа ведет к «недостатку патриотизма» на стороне «гражданского общества». Россия, увы сегодня пока все еще более тяготеет к тому, чтобы «разбежаться по планете», нежели к тому, чтобы «собратиться вместе». Для народа, предпочитающего более быть образованным, нежели неучами, ценящего свой собственный жизненный

«горизонтальные» социальные связи оказываются более важными для ее граждан, нежели «вертикальные». Сие есть следствие перестройки массового сознания россиян в русло «постмодернизма», в котором главная ценность — интересы частной личной жизни, но вовсе — не общества и, тем более, — не государства.

вб) Второй момент в специфике нового российского индивидуализма — поведение, исходящее из переживания отсутствия на стороне общества достойной стремления к героическому самопожертвованию исторической перспективы. Российский «постмодернистский» декаданс базируется на переживании личностью «тупика истории» и, исходящее из такового самочувствия, массовое сознание «старости человечества».

Российское массовое пост-перестроечное сознание выявляет в себе очевидный «финалистский импульс». Это сознание людей, которые если и не увидели еще «конец истории», однако остро почувствовали его. Но, как могло получиться так, чтобы «вера в прогресс» и «вера в торжество разума», не говоря уже о «вере в безграничность возможностей человека-человечества» в России (заметим, — и не только в России), оказались способными «умереть», обрести в себе «разочарование»?¹ Один из ответов на этот вопрос заключается в том, что «российское общество состарилось», увидело предел истории.

интерес более, чем тех, кто призывает его, часто из своих корыстных побуждений, к «очередным жертвоприношениям», вполне логичным продолжает оставаться поиск «лучшей доли» на просторах планеты, нежели у себя «дома». Тенденция, остро заявившая о себе в 1990-е годы, все еще обладает действительностью и это способно привести (в конечном счете) к тому, что из России сначала уедут ее наиболее талантливые граждане, а затем и те, кто вынудил эти таланты покинуть Россию. Процесс продолжается, как минимум, двадцать лет. Он сопровождается, одновременно, более чем миллионном ежегодном сокращении населения России (за счет естественной убыли от недостаточно полноценного естественного воспроизводства популяции). Налицо быстрое замещение населения, в итоге которого уже в ближайшее время территория этнически будет совершенно другой.

¹ Ведь, заметим, что в те самые последние десятилетия XX столетия и начало века XXI-го на планете Земля не было ни глобальных войн, ни разрушительных набегов «инопланетян», ни страшного голода или губительных для всего живого природных катаклизмов. Человечество жило в относительном спокойствии и счастливой сытости, о чем, в частности, красноречиво свидетельствует факт, что менее чем за половину столетия (с середины 1970-х годов) население Земли увеличилось практически в три раза и это до сих пор не привело ни к голоду, ни к иным губительным для человечества следствиям. Как говорится, конечно же, проблемы есть и их совсем немало, есть что совершенствовать и что преодолевать: но при чем же здесь «разочарование в безграничности возможностей человека»?

Современная Россия открыто демонстрирует явление сознания «будущего без будущего». Характеризуя моменты этого сознания, заострим дополнительное внимание на следующем:

вба) Момент первый. Эффект финализма как такового: «Я-личность чувствую себя существующим в мире, в котором отчетливо заявил о себе предел. Но пустое будущее, отсвечивая в настоящем, окрашивает его в пессимистические тона».

Разочарование в ценностях гуманизма и социализма, способности разумного обустройства человеческого общежития на закате XX столетия действительно произошло. И оно не возникло «просто так». Сие состояние духа было подготовлено всей предшествовавшей историей человечества, развитием его материальных производительных сил и форм социальной организации, прогрессом духовной культуры.¹ Человечество многие тысячелетия всерьез верило и надеялось на то, что вот «наступит завтра» и все будет совсем по-другому, что «если и не мы», то «наши дети будут жить при коммунизме».

...Однако как быть, если вдруг однажды пришло осознание, что тот самый «рай завтра-послезавтра» просто невозможен, ибо, человечество

¹ ...Человечество всегда, во всей своей истории стремилось к обретению «вечной чувственной жизни», не просто осознаваемого в своей возможности, но действительного «чувственно-ощуцаемого» бессмертия (бессмертия, в котором, как говорится, «доброе-негепе-красоте нет конца» и все они — от «любви, любви, любви...»). Это идеализированное представление о бессмертии человечество эмоционально соединяло с образом «скатерти-самобранки», образом «гарантированной сытости», гарантированного из некоего внешнего истока полным материальным благополучием. И хотя сие кажется весьма странным, человечество долго всерьез верило в то, что такое положение возможно, верило, что мифологические боги способны даровать ему сытую и беззаботную жизнь, что Бог-Универсум хотя бы душу человека, но заберет в рай «просто за хорошее поведение», что трудом своим человек способен сам построить свой «рай на Земле» и создать разумное общежитие «счастливого человечества».

Заметим в данной связи, что все эти фантазмы создала всего-на-всего лишь «великая человеческая лень», святое желание «делать по хотению, но окормляться — по желанию». Идеал сей был даже теоретически сформулирован в качестве лозунга об особой форме существования человека-человечества в условиях коммунистической общественно-экономической формации, в которой в качестве императива организации социального бытия безусловно действует принцип: «от каждого — по способностям», но «каждому — по потребности». О, лень, лень... ведь именно она, оказывается, есть подлинный источник прогресса, ибо заставляет стремиться к «завтрашнему дню», в котором наконец будет достижение идеала, будет «счастье ничего-не-делания».

Но, «завтра» ведь всегда будет только «завтра». И так — постоянно, пока вертится «шарик-Земля», пока всходит-заходит Солнце. А сегодня..., сегодня как всегда, райского блаженства «все еще нет». Но, если есть кажущиеся разрешимыми проблемы, то дух стремления к «завтра», как «дух стремления к следующему дню», в котором будет «все совсем иначе», «дух прогресса» — жив.

однажды достигло предела в преодолении преград к обретению права «ничего-не-делания» и, как результат, осталось «один-на-один» со своим желанием «лучшей жизни» при отсутствии способности чего-либо реально еще предпринимать в этом направлении. Будущее, засветившись в настоящем, окрасило его в мрачные тона.

вбб) Момент второй: Окрашенность настоящего бытия человечества «светом из будущего» существенно носит пессимистические тона постольку, поскольку будущее воспринимается и переживается как «неизбежное».

...Как быть, если однажды, на вершине исторического прогресса наконец пришло осознание, что всемирно-исторический идеал «бессмертного блаженства в условиях скатерти-самобранки», двигавший до сих пор историю человечества (в совокупности образующих это человечество отдельных личностей) по пути этого самого прогресса, — всего лишь утопия, несбыточная мечта.¹ ...Стоило ли стремиться к достижению такого всемирно-исторического идеала, мечтать о «райском спасении», о «счастье земной жизни», чтобы однажды все это ощутить лишенным смысла, необходимости продолжения в качестве цели стремлений? Стоит ли и далее к чему-либо стремиться, чтобы вновь обнаружить обман, открыть, что за иллюзиями скрывается очередное разочарование?

Рационалистически настроенное сознание в этой ситуации ответило бы примерно так: стоило, ибо для того, чтобы узнать то, где находится «яма» на пути по темной дороге, необходимо, скорее всего, в нее «упасть», «набить шишки»; действительное достоинство «молодости» и «глупости» не в том, что удалось чего-то добиться и чего-то избежать, а в том, что «все еще впереди»: ведь опыт и знания — это не «божий дар», но «плод ошибок трудных». Однако имеет ли смысл такого рода рационализм не тогда, когда «ты уже выбрался из ямы» и оцениваешь обретенный опыт, а когда в этой самой яме «ни с того, ни с сего» сидишь, плохо понимая, как сие произошло, как из этой ситуации выбираться и не является ли это «приключение» достойным финалом твоей жизни?... Оказавшийся в «яме

¹ ...Увы, массовый человек, в результате автоматизации производства (а в России еще и от того, что страна из промышленной в считанные годы превратилась в сырьедобывающую), обнаружил себя «не у дел» в осуществлении этого производства, того самого, на прогресс которого он возлагал свои надежды в отношении «земного рая». Но..., поставим вопрос по законам обыденной логики: если нечего уже всерьез преодолевать для того, чтобы достичь «вечного блаженства», нечего «автоматизировать», наращивать в способности освобождать человека от отчужденного в необходимые дела бытия (и т.п.), то, соответственно, «блаженство должно-обязано наступить уже не послезавтра, не завтра, а именно сегодня, прямо сейчас», ...но где же оно, почему оно не наступает? Получается, что нас обманули?

распада Великого СССР» российский человек обнаружил, что выхода-то к «возрождению великой державы» уже нет. Это крах без надежды.

вбв) Момент третий: «Привычная неожиданность» очередного духовного краха. Отношение «опустошенной безразличности» к будущему в любой его исходности.

Разочарованию обязательно должна предшествовать надежда. Соответственно, прежде чем «попасть в яму», необходимо искренне верить в то, что «никакой ямы не существует» и тебя ждет только «счастливое будущее». Только в этом случае крах идеалов-надежд будет особо разрушительным. Так должно быть и так в истории человечества (и уж совершенно точно в истории обладающей «девичьей душой» России) действительно было. Поэтому нет ничего удивительного в том, что непосредственно предшествовавшая рождению постмодернистских настроений историческая эпоха — от рубежа XIX-XX столетий и вплоть до середины 70-х годов XX века (и взглядом из России это очень хорошо, ясно и отчетливо, видно) — характеризовалась грандиозной попыткой человечества социально-экономическими, политическими, духовными средствами осуществить «прорыв» в столь желанное «счастливое будущее человечества», «модернизировать существующее бытие», воплощая таким образом предмет веры исторического времени, начиная, как минимум, с социальных утопий Возрождения-Просвещения. ...Все проекты названного рода, однако, став предметом практического воплощения, потерпели крах; крах закономерный, ибо основанием сих проектов было чувственное желание, были идеалы и надежды, недостаточность истинного знания, превращавшая «движение по науке» в движение «по идеологии».¹

Полный провал модернистских по своему существу социально-переустроительных проектов фашизма и советского социализма, крах попыток евгенического и тоталитарно-воспитательного изменения-переделки самого человека, крах нацеленной на «холодную войну» империалистической буржуазно-демократической политики и несбывшиеся ожидания от «ввергающей человечество в непрекращаемость эротического экстаза» «сексуальной революции», вызвали, в конечном итоге, пессимистически-трагическое переживание разочарования возможности

¹ ...Не было бы «надежды», не было бы и разочарования, но коль надежда не просто была, но являлась основанием движения, основанием «исторического прогресса», то... куда уж уйти от разочарования в познании простой истины: идеал прекрасен, но односторонен; реальность же многостороння и то, что адекватно идеалу — лишь малая часть, чем названная реальность действительно обладает. Поэтому ни одно воплощение идеала в реальность не способно дать простое, механическое совпадение этих предметов..., в принципе, ну, разве что только в том единственном случае, когда названное совпадение является переживаемой подлинной реальностью наркотической иллюзией.

путем «экономического прогресса» и «социально-политических реформ» обрести воплощение тысячелетиями пестовавшегося народным сознанием идеала «земного рая». Социально-переустроительные проекты XX столетия показали свою несбыточность, оставив человеческую личность один-на-один со своей собственной судьбой.¹ По крайней мере, в пост-перестроечной России это оказалось именно так.

...Все. После германского фашизма и советского социализма нормальный массовый обыватель понял, что от государств ждать блага «введения в рай» не стоит. Государство пока еще необходимо, без него человеческая популяция мирно существовать не способна, однако государство — не «светочь во тьме неведения», а всего лишь «орудие насилия одной части общества над другой», общества как «тотальности родового субъекта» — над тем же самым обществом как «совокупностью образующих его граждан»; продукт общественного договора, основанного на отчуждении личных прав и свобод.

Но почему же, оказавшись в очередной «яме провала в стремлении к счастью», «российское человечество» не обрело для себя сегодня новых «загораживающих перспектив», а затормозилось в переживании слома, как того, который как бы уже и не временный, а «навсегда», или, уж совершенно точно, — очень надолго?

Ответим «лично от себя» (исходя из «чувства содержания вопроса» и не опираясь на результаты специальных строгих экспериментальных социологических измерений), так: потому, что оно увидело вдали перспективу «пустоты», своего исторического конца, увидело силу, которая набирает свою мощь, ожидая момент, когда можно будет окончательно сменить человечество. Массовое «российское человечество» увидело, что российское общество впало в деградацию старости, что у него уже нет своего собственного позитивного будущего. Поэтому, по крайней мере в России, массовый человек и относится так спокойно к «ворам» в системе государственного управления, не испытывая в данном вопросе практически никакого негодования, ибо понимает, что все это воровство действительно является воровством «в никуда», оно есть изымание ресурсов развития у государства, которое исторически скоро сольется с остальным глобальным миром, станет провинцией в

¹ «Империи Зла» рухнули. Вера в то, что «вот придет Мессия» в лице некоего партийного лидера или просто авантюриста, который, как «Волшебник Изумрудного города», выведет человечество в подлинное «изумрудное великолепие», а не просто «наденет на всех зеленые очки», лопнула. Человечество увидело, что и фашизм, и социализм, и демократический империализм суть лишь разные разновидности одного и того же обмана, обещания «сделать жизнь прекрасной». Обман и манипуляция доверием... — вот что обнаружило человечество в итоге реализации грандиозных «революционных» социальных проектов XX века. Общество, как родовой субъект в лице государства, лишилось кредита веры в его обещания. Посулы «счастливой жизни» для народа (со стороны общества) отныне начали восприниматься как ирония. Надежды на «мудрых и справедливых правителей» не оправдались; вера обернулась разочарованием; любовь ушла.

масштабе последнего. Ведь, как ни странно это звучит, но российское государственно-масштабное воровство (и это вполне понимает массовый человек) благоприятствует сему процессу, ускоряет его, приближая «светлое будущее» полной глобальной интеграции России в планетарное человечество со всеми вытекающими из этой тенденции следствиями.

Российское «постмодернистское» спокойствие — это не уже «девичья надежда» на «любящего и щедрого мужа», не «лицемерная остервенелость» «обманутых жен», а разочарование старости, в которой «голова» еще способна что-то вообразить, но «тело» полностью потеряло силу и специфику своих чувственных ориентаций.

вв) Постмодернистский российский «реализм старости» — не в отсутствии знания истины, а в нежелании думать и вспоминать об этой истине, в стремлении уже не к идеалу, а к забытию, обретению счастья в автономном от общества и общечеловеческого прогресса личном бытии.

Определение «постмодернизма» как «старческого самосознания» в масштабе всемирной истории человечества, увы, обладает существенной долей истинности в своем содержании. По крайней мере, оно помогает организовать эмпирический опыт (для тех, кто живет в России, — для условий России — уж совершенно точно).¹ Названное определение, наполненное духом разочарования в ценностях исторического прогресса, вполне реалистично, причем реалистично и в том самом смысле слова, что здесь речь идет именно о «крахе всемирно-исторического идеала», о полном распаде идеологии социального коллективизма, но вовсе не об «идеале личного счастья», который именно в условиях постмодернизма выходит на первый план «народного сознания» и расцветает.²

¹ Ведь, скажем так, «по-простому», чем идеально наиболее мотивирована как потребность «власть имущей массы» населения к воровству, как не «потребностью в личном счастье»? Ведь не накапливанием же личных финансовых возможностей для организации полетов человека на Марс или строительства относительно безопасных для условий возможных космических катаклизмов городов на дне Тихого океана! И чем обусловлена такая мирная, такая спокойная реакция российского массового населения на звучащие после каждой политической выборной кампании обвинения политической оппозиции в применении «победителями» воровских махинаций с голосами избирателей, как не фактическим безразличием к тому кто и как реально находится у власти... Понятно, что в таких условиях надеяться и верить в какое-то «светлое будущее человечества», трудно. Но вера эта все равно есть, и она реально (как не умирают в душе даже «выжившей из ума старухи» остатки ее «девичьих иллюзий») движет новейшей российской историей.

² ...Да, безусловно, сказанное выше относительно итогов «великих социально-переустроительных проектов XX столетия» (и именно в этом смысле слова — «модернистских проектов») свидетельствует о том, что в «народном сознании» погиб идеал всемирно-исторического прогресса человечества к состоянию «общества земного рая». Однако, как мы уже неоднократно здесь говорили: из того, что человечество

... Чуть-чуть фантазии: посмотрим «постмодернистски-методологическим взором» на условно-воображаемого человека, который в установке на «забвение будущего», сумел обрести «счастливое настоящее». Представим его облик «глядя из России»:

1. «Нет ничего ценнее меня-любимого»: Потеряв опору в социально-значимом деле, «рай» для личности (как идеал личной жизни) трансформировался из «лика общечеловеческого Спасения» в масштаб маленького, «моего собственного личного мира», во внутренней сфере которого больше уже нет (данных извне или насильно внедрившихся) ни государств, ни политических партий, ни «вождей» и «народных избранников», тоталитарно ведущих народные массы в «светлое будущее», но есть реальное стремление быть счастливым в масштабе «моей жизни», «моего собственного отмеренного богом времени существования» и способность делать все возможное к тому, чтобы это стремление оказалось результативным. «Титанизм» духа эпохи Возрождения здесь свернулся в масштаб «геройства ради самого себя», в самоотверженную готовность «стать тем, кем хочется стать», готовность «спасать самого себя» при сохраняющейся надежде, что если каждый сумеет достичь личного счастья, то и все человечество станет счастливым.¹

разочаровалось в силе «партийных вождей» и «фюреров», в способности последних вывести народы в «социализм и коммунизм», вовсе не следует, что отдельный человек, отдельная обычная человеческая личность также потеряла веру и надежду в то, что ее Разочарование в способности введения человечества в «рай» посредством усовершенствования истеблишмента, вовсе не означило, что погиб в «болоте разочарования» сам идеал «вечного счастья». Прямо наоборот, мечта о «рае», как духовная потребность в гармонии бытия, переживаемая каждым человеком и совокупным человечеством, при этом не исчезла, ведь, повторяюсь, крушению подверглись не личные идеалы, личные надежды на счастье, а только здание социальной идеологии, образ внедряемого религиозной псевдомифологией, философскими умствованиями, политической демагогией «коллективного», «общечеловеческого», «рационально-необходимого» и т.д. «рая».

Благо, что личная жизнь отдельного человека относительно коротка, не совпадает с существованием человеческого рода и потому изоляция в собственный «мирок» здесь способна стать не только «способом отвлечения от мировых проблем», но и подлинно продуктивным способом обеспечения вполне счастливого личного существования. Историческая эпоха «старости человечества» здесь — это период, в течение которого сменяют друг друга многие поколения людей, в каждом из которых человеческая личность вполне способна существовать «лично для себя» и существуя в такой парадигме, закрывая глаза на неизбежно надвигающееся будущее самоотрицания человечества, быть вполне счастливой.

¹ И, ... в масштабе этой новой субъекто-центрической идеологии, пока еще все-таки находится место государству, органам общественного самоуправления. Однако существенно меняется ракурс отношения к социальным институтам: если уж продолжать поддерживать государство, то теперь уже вовсе не для того, чтобы «мудрые правители правили народом», даже если таковыми будут «народные избранники». Любые правители

2. «Подлинное государство – это лично Я»: Старость человечества, открывшаяся массовому сознанию, «нажала на тормоз» рационального мироощущения, освободив стихию иррациональности. Стоит ли в таких условиях возмущаться реалиям выросшей из СССР России? Проблема ведь не в том, что такое в России происходит, а в том, что это нормальный импульс того, что уже захватило, продолжает захватывать и, как кажется, должно захватить весь мир. Но возврат тоталитаризма нельзя допустить, ведь тоталитаризм дает рациональный смысл личному бытию, смысл в борьбе против государства, в том, чтобы сломать систему существующего государственного управления, причем способен порождать подлинную жертвенность в этого рода стремлениях. Выход из ситуации «безразличия народа к судьбе общества в котором этот народ живет» возможен только через углубление демократии, через возврат специфического для уже нашей современности «форумного народовластия».

Поэтому и получается, что эпоха «представительной государственной власти» в человечестве завершилась. Наступает эпоха непосредственного личного (само)управления человечеством самим собой, эпоха, в которой предотвратить воровство и узурпацию власти на стороне «лучших граждан», дорвавшихся до «общественного ресурса», возможно только обеспечив полностью совокупно-коллективное контролируемое каждым членом общества владение и распоряжение «народной собственностью».¹

— «временщики», не более как «социальные функционеры», которые должны работать, а не требовать «лавров обязательной к себе народной любви».

В масштабе такого нового народного сознания, лишённое полностью восторга «святости», государство понимается органом, должным просто «обслуживать народные интересы», человечество в совокупности образующих его отдельных лиц. Не надо «управлять» человечеством, «вести его в счастливое будущее». Государство (всего лишь) должно быть полностью подотчетным и подконтрольным органом самоуправления не обезличенного до состояния «массы» народа (который «проголосовал...») и далее уже не имеет никакого отношения ни к тому, что творит власть, ни к тому, кто и как расходует собранные в виде налогов народные деньги), а каждому человеку. Государство не должно мешать «своими инициативами» (часто, к тому же, как «действие в лицах», замешанными на коррумпированном интересе) каждому человеку обрести свое личное счастье... Таков реальный духовный итог последних исторических опытов «насильственного коллективизма».

Названное выше духовное настроение, понятно, уже чуждо как возрожденческому «титанизму», так и рационалистическим мечтаниям философов-просветителей об эпохе Коллективного Разума. Эпоха «общечеловеческих стремлений к светлому будущему» закончилась полным разочарованием массового сознания в этой идее.

¹ Если говорить вновь о России, то это означает, что пора наконец привести в соответствие ее общественное устройство с ее же Конституцией и обеспечить, чтобы не «депутаты» правили Россией, а весь народ управлял теми ресурсами, которыми владеет. И вот, когданароднепосредственно сам будет управлять находящимися в его ведении ресурсами, идея «личного счастья», переходящего в «счастье всего народа», действительно сможет притушить «мрачный свет» из неизбежного будущего истории человечества.

...Остановить процесс, конечно же, не удастся, но притушить, «устроить пир народовластия...», думается, что способно удастся вполне.

3. Далекое будущее не имеет никакого собственного смысла в отношении счастливого «прямо сейчас» и в «ближайшее завтра». Дух желания «погружения в счастье без выхода из состояния последнего» охвативший современное российское общество — это не психическая реакция «нищеты» на неудовлетворенность жизненных потребностей, но выражение общей потребительской установки массового сознания. «Подать нам анархическую демократию!» — Демократия «естества анархического самоуправления», в котором каждый требует своего и обретает это в пределах общественной возможности оказывается необходимой не для того, чтобы выйти на «подлинное деловое народовластие», но исключительно для того, чтобы обеспечить «честные распределительные отношения», обеспечить «честно» и, при этом, «раз и навсегда», но «каждый раз заново», в соответствии со структурой изменяющихся потребностей.

* * *

Российский «постмодернизм», в качестве состояния «народной души» в эпоху краха идеалов «строительства коммунизма», безусловно, помогает увидеть некоторые из особенных черт этой культуры. Однако у него есть свои существенные ограниченности, а именно то, что здесь схватывается все-таки локальная, местная специфика, а не то, что характеризует специфику целого человечества.

Российский «постмодернизм» имеет «взрывной характер». Его негативизирующая сила направлена не в «далекое просветительского мировоззрения», долго расшатывавшегося «романтическими» и «пост-романтически-ми» модернистскими сомнениями, а в самое ближайшее историческое прошлое, явленное жестко утверждавшимся политически-репрессивными средствами рационализмом «марксистского научного мировоззрения». Да и распад иллюзий здесь связан не только с ситуацией, так сказать, «неоправданных социалистических надежд», сколько с горечью обманутых ожиданий от реальности «Перестройки».

Да, это звучит на первый взгляд достаточно странно, но российский «постмодернизм» определяется лишь в самой слабой степени распадом именно надежд из сферы «строительства коммунизма». В реальность последних, особенно после того, как на XXII съезде КПСС были определены конкретные сроки «введения коммунизма» и тут же последовал первый экономический провал сей программы в виде утопизма «кукурузного проекта Н.С.Хрущева», по большому счету население СССР ведь не верило и заметим, что, как минимум, с середины 1960-х годов превратило образ коммунизма,

вместе с образами его «партийных вождей»,¹ в героев многочисленных, создававшихся во всем богатстве народной фантазии, анекдотов.

Подлинным предметом веры у советского народа был не «коммунизм», а «загнивающий капитализм». Эта вера иронически подпитывалась самой системой коммунистической политической пропаганды и агитации, удивительно сумевшей совместить такие противоположности, как агитационная крикливость непрерывных утверждений о торжестве советского социализма над «загнивающим, неизбежно сметающимся историческим прогрессом капитализмом» и, обратно, — показ на уровне ширпотреба-магазинов того, что «самые лучшие», «самые качественные», «самые...—самые» товары — это именно «импорт из мира капитализма». Капитализм в его реальной демонстрации народу СССР, был (конечно же) миром «частной собственности и капиталистической эксплуатации», однако именно в нем имело место то, чего так не хватало в «задавленном» «единством партии и КГБ» СССР, а именно: свобода слова и передвижения по миру, возможность практически-деятельной реализации личных талантов и способностей, высокий уровень жизни для тех, кто талантлив и имеет работу. Советские магазины показывали народу, что «все самое лучшее — это и есть капитализм»; редкие те, кому удавалось прорваться за «железный занавес» (моряки заграничаваний, ученые, артисты, «около-дипломатов публика» и проч.) рассказывали «витринную правду» о том, что видели и это тут же распространялось в народе как «истина-истин»; ну, а на фоне такого умонастроения, — любые отрицательные высказывания советской политической пропаганды воспринимались уже «правильно», т.е. как ирония утверждения прямо противоположного содержания. В отличие от мнения известного героя из «Собачьего сердца» М.Булгакова, «советские газеты можно было читать», с условием понимания их содержание иронически, т.е. прямо-наоборот.²

Идеалы массы советских людей, так называемой «эпохи застоя», были прямо и непосредственно обращены «на Запад», в «историческое прошлое», характеризовались откровенным качеством «контрреволюции», прорываясь на поверхность «народной души» явлениями политического и художественного «диссидентства», но фундаментально — ироническим отношением ко всему происходившему в СССР. Потому и получилось так, что когда «заветный рубеж 1980-го года» наступил и обещанный «рог

¹ — а заодно и всех остальных коммунистических «святых», но, особенно, легендарного «красного командира», превращенного в «советского святого времен гражданской войны», В.И.Чапаева.

² ...Сие удивительное, неразрешимое, но эклектически гармонизированное духовное противоречие, еще на заре истории СССР в иронической форме сформулировал В.Маяковский, в ставшем знаменитым стихотворном афоризме: «Ешь ананасы! Рябчиков жуй! День твой последний приходит, Буржуй!!!» (Орфография наша. — Б.Б.)

изобилия» для народа не открылся, то для падения советского политического строя уже не было необходимости ни в «восстаниях народа», ни даже существенно большей политически-пропагандистской работы. «Глиняный колосс» созрел для «падения» и он упал безо всякого на то «подталкивания». Народ мечтал о «возврате в капитализм» и потому осуществлять «антикоммунистическую перестройку» в СССР-России на начальном этапе движения было крайне легко.

Настоящий «постмодернизм» пришел в российское народное сознание не с «крахом советского социализма» (который выглядел «очень даже оптимистично»), а именно с делами «освободителей от коммунизма», заставившими народ понять настоящую правду, развенчавших народную мифологию «про капитализм» и реально показавших: что «буржуазная предприимчивость» — это, увы, не «свободное саморазвитие личности»; что «капиталистическая эксплуатация» — вовсе не «достойная оплата честного труда»; что «деньги не пахнут» и потому «бизнес и воровство очень даже совместимые понятия». И именно это, — реальность Перестройки, а не падение «коммунистических иллюзий», — стало подлинным источником специфики российского «постмодернистского» сознания. Народ разочаровался не в «светлом пост-капиталистическом будущем» (тяготение к которому принципиально характеризует западноевропейский вариант «постмодернизма», с его анархически-социалистическими утопиями),¹ а в прекрасной мечте «о былой любви», возврат к которой оказался невозможен уже не по причине «трудностей возврата», а поскольку сама сия «ностальгия» оказалась «химической природы», «плачем псевдо-Ярославны» по тому, чего никогда не было, нет и в принципе не может быть.

И вот теперь мы и подходим к самому главному в специфике именно российского «постмодернизма»: грамотный и безбожный российский народ понял, что будущее в любых проектах, хотя бы немного напоминающих советские-социалистические, — это смерть в «объятиях экономического тоталитаризма». Советский человек знал не понаслышке о «райских куцах», уготованных для народа ставшей тоталитарной экономической (и производной от экономики — политической) системы. Идея о том, что тоталитарно-организованная социально-экономическая система готова уничтожить свой собственный (ставший лишним для нее) народ, была более чем понятна для превратившегося (в итоге развала СССР) в российского советского человека. Соответственно, анархически-социалистические проекты западноевропейского «постмодернизма», от которых, в духе предложений «вольного коллективного народовластия», подчас «попахивало» уже известными россиянам образами «Советов» (опоры убитого

¹ В этом советскому человеку разочаровываться не было необходимости, разочарование наступило давно, оно было стабильным и опиралось на репрессивный способ построения «светлого коммунистического будущего» с СССР.

возможность действительного народовластия советского тоталитаризма), вызывали у массового российского человека не более, как ироническую усмешку. «Будущее» для «нормального пост-перестроечного россиянина» оказалось мертво изначально: нет ни «божественного спасения»; ни спасения в демократии, от которой в российском варианте веяло чем угодно — коррумпированным олигархическим режимом, полицейским государством, популистским «враньем», — но только не действительным уважением интересов личности; ни спасения от «щедрот автоматизации», главной из которых являются «лишние люди», которых обществу необходимо «куда-то девать». Россияне верили своей образованности: почерпнутым главным образом из «исторического материализма» и «научного коммунизма» знанием о том, что «от светлого будущего преодоления отчуждения человека не уйти», что «оно неминуемо», что оно настигнет «даже спящего». Мечта о «счастливом возврате в демократически-честный капитализм» здесь была мечтой не о самом «будущем», а об «отсрочке от неминуемого будущего».

Но, увы, Перестройка разрушила и эту мечту. Иллюзия того, что можно уйти от государственно-регулируемого полу-нищего существования в СССР, в котором все возможные ресурсы развития были направлены не на то, чтобы «народу жилось лучше», но чтобы «больше выплавлять стали» и содержать армию, способную «покорить идеями коммунизма» весь мир, не оправдалась. Реалией и фактическим итогом «перестройки» стало то, что теперь все возможные (и «невозможные») ресурсы начали уходить в карманы «первоначальных накопителей капитала», а через них — во все тот же мощный «Капитал», но теперь уже не государственный («общенародный») и национально-буржуазный, а глобальный, международный. До-перестроечная массовая нищета населения не только не преодолелась, но только углубилась, задав с самого начала большинству населения России чувство «лишних людей».

Только для тех, кто из современных граждан России не знает социализма по причине своей молодости, настоящее состояние общества переживается (может быть) в духе «оптимистического постмодернизма», т.е. такого, у которого есть будущее «западноевропейского типа», которое можно «развивать», «улучшать» и т.п. Те же, кто родился в 1950-60е годы и кому сейчас 40 и более того лет, кто оказался «заложником Перестройки», увы, в значительном своем числе обладают уже не «оптимистическим», а «пессимистическим» «постмодернистским» духом. «Постмодернизм» этой социальной группы населения — это единство разочарования в прошлом с крахом серьезных надежд на будущее и, «просто существование» — в настоящем, видимом (несмотря на заверения официальных лиц государства) как все еще продолжающаяся «эпоха первоначального накопления капитала».

§ 3. ЭМПИРИЧЕСКАЯ ЯВЛЕННОСТЬ ПОСТМОДЕРНИЗМА: Взгляд в более широком масштабе, нежели специфика пост-перестроечной России.

Понятно, что адекватная России жесткость «постмодернистского» разочарования существенно отличает этот «постмодернизм» от «западноевропейской» его «разновидности». Российскому человеку (в определенной своей части) малопонятна, например, «нежная экологическая мечтательность» западноевропейцев и куда более привлекательно то, что несет на себе груз «разочарованно-мечтательного» и в этом самом смысле слова «прагматического» потребительства, типа: «мы без сожаления покинем Россию, если вы нас примете, обеспечив достойной работой и уверенностью в завтрашнем дне»¹; «мы вам нефть, а вы нам — товарное изобилие»; «мы вам..., а вы — нам...». И эта «болезнь жесткой формы разочарования в будущем», вместе с разъезжающимися по белу-свету русскими, разносится по планете. Русские уезжают из России чаще всего ведь не за «счастьем», а в стремлении «спастись от нищеты», от режима недостойной оплаты их труда, уезжают ради обретения жизненного благополучия. Но, когда они встречаются на местах своего нового обитания все те же «российские проблемы», испанские, итальянские, греческие, американский, германский и др. народы не могут избежать нормального духовного самоопределения и духовного влияния на них «этих русских», которые не верят ни в «бога», ни в «черта», ни в «государство», «ни во что», и при этом: образованы, грамотны, мало чем внешне отличаются от западноевропейцев. ...Как говорится, «трудная для простого понимания» ситуация.

Поэтому, если уж мы решаемся на то, чтобы обрисовать некоторые черты «постмодернистского пейзажа» в качестве нечто более широкого, нежели «эмпирическая картинка из России», то необходимо заострить внимание уже не на специфически-российском (и даже не на специфически западноевропейском) содержании, а таком, которое имеет действительно глобальный, общечеловеческий характер. Понятно, что находясь в России, даже при такой специфически-обобщительной позиции, трудно избежать односторонностей именно «российского взгляда». Однако попробуем все-таки нарисовать «эмпирические картинки» и здесь также.

* * *

...На глобальном (общечеловеческом) уровне постмодернистскую ситуацию эмпирически характеризуют три основных «духовных вектора». Первый из названных векторов сознания можно обозначить как «пережи-

¹ — но, поскольку мы вам — не нужны, то ...остаемся в России.

вание конца истории», осознание существования человечества в лишенности далекого исторического будущего. Второй вектор связан с принципиальным переносом смыслового центра бытия с общественных проблем в личную сферу, в то, что видится как ценностный и мировоззренческий личностный «Я-центризм». Третий вектор обнаруживает себя особого рода «экологическим сознанием», ядром которого оказывается «забота о природе» под углом зрения «оттяжки конца истории» человечества.

а) Человечество без далекого исторического будущего или «конец истории»: (на примере «глобальных проблем современности»).

Конец истории человечества виден не только находясь в России, но, не менее откровенно: повсюду, где бы мы ни находились. Проблема имеет действительный общечеловеческий характер. Вопрос более лишь в том, что не каждый желает эту проблему видеть и всерьез осознать.

(Постмодернист)

В целом, если характеризовать специфику «постмодернизма» «глазами его теории» и исходящей из теории идеологии, причем характеризовать не в достаточно ограниченном, территориально и культурно-специфическом его проявлении, а широко, в масштабе действительности глобального человечества, то для оценки ситуации, как кажется, лучше всего подходит уже неоднократно использовавшееся нами в этой работе выражение: «пир во время чумы». Значит же это выражение, применительно к эмпирии глобального человечества, примерно следующее: человечество поняло, что пришел «конец его истории», однако расставаться с этой историей названное человечество не желает «грустно» и потому начинается «всеобщий карнавал», «праздник всех святых», великая «вакханалия-Halloween», в котором «каждый обретет свое счастье», обретет естественно, безо всякого к тому внешнего насилия.¹

¹ Понятно, что реализация этой установки сознания возможна только в том случае, если человечеству «не будут мешать», но при этом, — и не оставят без «окормления», иначе говоря, если в своей «старости» и «впадении в маразм» человечество поставит на службу себе те самые производительные силы, которые оно создало в своей долгой истории. И производительные силы эти будут обеспечивать человечеству то, в чем оно действительно нуждается, прежде всего: сытость, здоровье и красоту.

...Идея в целом получается пессимистически-трагическая, с констатацией опустошенности идеалов и заполнением возникшей таким образом пустоты из ресурса «наркотического забвения». И все же, идеалы не исчезают, они есть, хотя и далеки от стихийного коллективизма первобытной исторической эпохи, как и от «рациональной целесообразности желанного будущего» просветительского исторического времени, даже от романтических иллюзий в «Герое», который «придет и спасет». Центр новых идеалов — личная жизнь, в которой «постоянно не хватает счастья» и в которой, поэтому, есть что делать, есть к чему стремиться.

Одно из наиболее показательных проявлений названного специфического «постмодернистского» сознания, в котором соединяются воедино экстатическое переживание страхов, способных помешать «личному счастью» (и, соответственно, «счастью всех других людей») и совершенно трезвая конструктивность в понимании того, что необходимо сделать, чтобы названному счастью «не помешать», является сфера, так называемых, «глобальных проблем современности». Суть сих проблем непосредственно видится в том, что человечество столкнулось с ситуацией, когда его собственная хозяйственная деятельность, его собственный экономический, политический и культурный «прогресс» привел к пониманию, что без кардинального «самообуздания», будущее сего человечества (причем не только в форме «благополучного существования», но даже просто в формах «выживания») становится невозможным.

Но... вот еще один аспект «глобальных проблем»: самообуздание необходимо ради «будущего», однако какого будущего? То, что оно должно быть «счастливым» — понятно. Но что еще, более конкретное, способны сказать идеологи и теоретики «решения глобальных проблем» о том, к чему они стремятся и чего они так хотят от сего «счастливого будущего» кроме самого эйфорического определения «впасть в счастье»? Ведь общей чертой «глобальных проблем» является ситуация настроений на достижение «ближайших успешных целей», с вневременным закреплением обретаемого таким образом «счастья», без стремления заглядывать «далеко вдаль», строить «далеко идущие планы»: ...ибо «вдали» больших и радужных исторических перспектив человечество, увы, уже не видит.¹

...Посмотрим на конкретных примерах то, как сие выглядит.

аа) Проблема опасности глобальной термоядерной войны: с одновременно ясными (через всеобщее разоружение) путями ее преодоления.

Названная проблема открыто обнаружила себя уже «на заре» «холодной войны», когда гонка вооружений поставила человечество на грань самоуничтожения. И, надо сказать, что в формах первой своей непосредственной видимости это вовсе не был «постмодернизм». Опыт Хиросимы и Нагасаки показал всему миру, что следует ожидать народам

¹ Да, современное человечество видит проблемы. Однако, одновременно с появлением проблем, рождается высокая степень ясности возможных, причем вполне обозримых рациональных путей их разрешения. Идеалы предельны, цели (в своей тенденции) — вполне достижимы; счастье, понятое как «реализованный в практику способ его достижения», реально. — Это и есть «постмодернизм» как существование в настоящем, лишь с ближайшими идеальными перспективами, в состоянии разочарования от «известности будущего» и «покрывания искусственно возбуждаемой иллюзией того, что уже неспособно покрываться естеством иллюзии идеала».

от правительств, желающих «победить любой ценой». И не верить сему опыту было, как минимум, опасно. Милитаристские настроения противостоящих сторон, непрерывность запугивания друг друга разработкой и испытанием все новых и новых, все более и более сокрушительных вооружений, не позволяли расслабляться. Долгих полтора десятилетия человечество жило в непрекращающемся напряжении: вот-вот сейчас начнется.

Однако, когда до подлинного начала исторической эпохи «постмодернизма» было еще далеко, в мире начался процесс массовых национально-освободительных, антиколониалистских движений. Одна из таких успешных революций не только освободила Кубу от диктаторского проамериканского режима, но и привела к политической власти силу, заявившую (под самым «носом» у США) о намерении строить социализм.

СССР не мог не воспользоваться столь благоприятным моментом и практически сразу же разместил на территории Кубы ракеты, оснащенные атомными боезарядами. Мир вздрогнул. Однако правительство США все же проявило благоразумие и не сделало шагов, способных уничтожить, как минимум, половину планеты...

То, что термоядерный конфликт, способный разразиться в «Карибском кризисе» не разразился, между тем имело не только первые, простые, собственно военные следствия. Другими, куда более мощными следствиями были духовные, идеологические. Человечество поняло, что, наконец, в военной сфере оно развилось настолько, что даже «маленький» вооруженный конфликт с применением новейших средств «истребления ближнего» способен уничтожить все человечество, включая и того, кто является инициатором применения сих средств. Любая война обрела способность превращения в глобальную катастрофу. Воевать применяя термоядерные вооружения стало означать нечто, вроде: «лить серную кислоту в ванную, в которой сам находишься». Идея «вечного мира» потеряла свою «абстрактную чувственно-эмоциональную основу» и обрела вполне конкретную рациональную опору в «пределе развития вооружений».

События «Карибского кризиса» ясно показали, что вся эта разнузданная «гонка вооружений» и милитаристские идеологические призывы — суть самый настоящий блеф, «базарное торгашество» стремящихся заработать на войне производителей вооружений. Достаточно было встать проблеме начала мировой войны всерьез, как противодействующие стороны сразу же образумились. На практике оказалось, что планетарная термоядерная война в современном мире, переполненном вооружениями, в принципе невозможна, ибо это есть самоубийство.¹

¹ Конечно, сие не исключает случайности, но и последние, скорее всего, к полномасштабной глобальной термоядерному конфликту не приведут в принципе:

И, вот теперь, когда стало совершенно очевидным, что глобальная термоядерная катастрофа возможна уже не в качестве «войны», а в качестве «суицида», ситуация в этой сфере повернулась в аспекте уже специфического «постмодернистского» сознания: нужен ли суицид человечеству?; если необходим, то всему человечеству или некой его части?; почему суицид превращается в необходимость?; что способно сохранить жизнь тех, кто не желает суицида, от тех, кто такое жизненное самоопределение для себя уже принял?; и т.д. «Постмодернистская» постановка вопроса о «глобальном термоядерном конфликте» в принципе не имеет никакой ориентации ни на какое-то «далекое» будущее. Речь идет о проблемах «настоящего момента исторического времени», о том, как возможно разделить в нем «счастье» и «несчастье», «жизненное самоопределение одних», от такого же вполне вольного и самосознательного «жизненного самоопределения других». Осознанная невозможность термоядерной войны не дала новых перспектив движения, но «остановила время войн».

аб) Проблема бережного отношения к природным ресурсам, охраны окружающей среды.

Экологическая проблема для человека-человечества, осознающего свою «живую природность», неразрывность связи со средой природного существования, безусловно, имеет не только «общечеловеческий» (и в этом смысле слова, действительно глобальный), но и все-исторический характер. Не было такого времени в истории человечества, когда последнее не подчеркивало бы своей неразрывной связи с «Матерью-Родной Землей», которая переживалась и в духе первобытного фетишизма, и в формах мифологического божественного космоса первых храмовых религий, и в качестве продукта «Божественного Творения», и просто как то, без заботы о чем человеку-человечеству не выжить.

Заботясь о «родной Матери-Земле», человечество, однако, на протяжении практически всей своей истории «сосало молоко из материнской груди» не особенно заботясь о здоровье «молоко-дающего существа». Потребности человечества исторически непрерывно возрастали и однажды обнаружилось, что продолжение «любви к Природе», без заботы о сохранении и поддержании естественных производительных сил последней, способно стать источником распада единства ее, а вместе с тем и способности продолжения существования потребляющего природу человека-человечества.

причем не только потому, что действует страх самоуничтожения, но и потому, что экономика человечества приняла планетарный характер, народы уже не могут существовать отдельно друг от друга, так зачем же воевать глобальному человечеству с самим собой?

И, рассматривая таким образом экологическую проблему, мы оказываемся вынужденными различать как бы две своеобразные фазы в постановке и разрешении последней. Первая фаза, охватывающая практически всю прошлую уже историю человечества, не является «постмодернистской» по своему существу, ибо в ней человек обращался к Природе с вожделенной надеждой и криками: «Дай!», заботясь о «прогессе» в «хищническом» отношении к природе и, так или иначе, но обретая необходимое и мечтая о «еще более масштабном и эффективном» «завтрашнем обретении». В этой части исторического общения с природой была перспектива, возможность простого «детски-потребительского» (а в больших объемах — настоящего хищнического) развития. Специфика «постмодернистской» ситуации проявила себя только тогда, когда человечество открыло, что результатами потребительски-природной хозяйственной деятельности стало появление полных условий к его самоуничтожению: т.е. когда произошло загрязнение бассейнов пресной воды вредными для всего живого промышленными стоками; когда лишённые лесов территории стали превращаться в пустыни и иссечённые оврагами места, непригодные для сельского хозяйства; когда городской смог и синтетические пищевые добавки стали источником серьёзных массовых заболеваний... Человечество однажды с необходимостью обнаружило, что уровнем глубины своего вмешательства в природу оно стало способным не только ставить природные стихии на службу своим интересам, но и разлагать ранее крепкие, устойчивые стихийно-природные связи, в том числе и разлагать природу самого себя. И вот только теперь, когда сие человечество обнаружило свой собственный прогресс уже не «детским потребительством», а тем, что способно уничтожить его самого, оно оказалось вынужденным понять, что «покорительное» вмешательство в природу имеет свои пределы. Вместе с рождением названного осознания закончилась и эпоха «веселой хищнической эксплуатации природных ресурсов». Эпоха «модернистского экстатического прорыва в потребительское счастье» закончилась. Закончилась окончательно и навсегда.

Человечество поняло, что все имеет свою меру, что свобода есть действительно не «вольная похоть», а «осознанная необходимость», в которой субъект и объект свободы находятся в равной зависимости друг от друга. Человечество поняло, что научно-истинное знание — это действительная материально-производительная сила — ядро производительных сил антистихийной природы, в отношении которой уже не обладают своей прежней действительностью «фантазии идеалов», но только ясность осознаваемой необходимости достижения целей, путей и способов этих целей достижения. И когда сие знание стало достоянием сознания человечества, эйфорическое будущее, явленное экстатически-чувственными ликами эмоционально-конкретных, но рационально-абстрактных идеалов, умерло.

Основанная на естественнонаучном знании ясность «завтрашнего дня» лишает его качества «идеализированной иллюзорности» (и, чем более основательно, точно, достоверно и «просчитано» это знание — тем более делает его анти-иллюзорным), низводит будущее в качество уже не «идеала», а «цели» движения, превращая прогресс в сугубо рациональный, способный быть скрупулезно просчитанный предмет. Но, смерть «всемирно-исторического идеала» в условиях, когда человечеству открылось совершенно ясным, что ресурсов нефти и газа ему хватит на столько-то десятилетий, пресной воды — на столько-то, чистой атмосферы — на столько-то, а Солнце сбросит свою водородно-гелиевую оболочку тогда-то..., понятно, имеет совершенно очевидный характер. Простое потребительское экологическое будущее для современного человечества уже завершилось и это завершение стало фактом его сознания. Смыслом существования стало не «ускорение потребления природы» и, как результат, искусственное приближение вполне понятного и ясного момента самоотрицания человека-человечества в качестве природного существа, а «растягивание удовольствия нахождения в сфере жизни». И это «растягивание удовольствия» оказывается прямо связанным с заботой о природе, рачительным, экономным расходом еще наличных, оставшихся ее ресурсов. Экологическая проблема совершенно определенно превратилась в проблему оснований «счастья человечества здесь и сейчас», безо всяких идеализирований и фантазирований в «далекое будущее». ...А вот это уже и есть «постмодернизм».

ав) Демографическая проблема.

Вопросы демографии, безусловно, имеют в современном человечестве, наверное, наиболее остро проявляющуюся свою именно «постмодернистскую» специфику. Ведь занимаясь решением вопросов искусственного регулирования процессами жизненного воспроизводства человеческой популяции, человечество внедряется в «святая святых» мифологического и религиозного сознания, берет на себя функции, которые до сих пор принадлежали единственно Богу.

...Итак, перед нами простой эмпирический факт. Заключается он в том, что человечество, обретшее со второй половины XX столетия мирную жизнь, начало быстро умножаться. Всего лишь за 40 лет население планеты увеличилось практически втрое. Если дело и далее так пойдет, то уже через 20-30, максимум через 50 лет планету ожидает демографический коллапс и связанные с последним мировой голод и войны.

Перспектива, на первый поверхностный взгляд, действительно кажется поистине ужасной, страшной, достойной жутких фантастических триллеров: будущего у человечества нет, голод и массовые эпидемии сделают неизбежными войны за овладение жизненными ресурсами; наличие термоядер-

ного оружия достаточно скоро переведет войну за «нефть» и «воду» в фазу глобального суицида; тот же, кому посчастливится в итоге всего этого выжить, не будет счастлив, что сохранился на обезображенной, обезлюдившей, но наполнившейся монстрами-мутантами всех мастей существами, продолжающими борьбу за естественное выживание...

Понятно, что перспектива, даже хотя бы отдаленно приближенная к вышеописанной, не может более быть «всемирно-историческим идеалом». Вольность в демографической сфере жестко останавливает «бег истории», как минимум, в направлении «земного рая». Но, такова уж природа знания, что наряду с одними перспективами, познание предмета способно, не менее определенно, открывать и другие его перспективы. Так произошло и в сфере осмысления «демографической проблемы», когда наряду с основаниями неизбежного демографического «коллапса» (как кажется, приостановимого только жестким репрессивным путем, разрушительным для оснований практически любой религиозной морали), открылись и иные возможности, знание которых позволяет уже совершенно иначе, причем очень даже «мягко» и «демократично» регулировать процессы воспроизводства населения, не нарушая при этом (по крайней мере, в видимости) ни национальных культурных традиций, ни религиозных моральных требований, но лишь манипулируя самоопределением людей, которые сами, безо всякого искусственного «нажима» захотят сделать то, для чего в XX столетии, например в Китае и Кампучии, пришлось применять методы осознанного геноцида относительно собственных народов.

Первый, открывшийся таким образом путь, связан с развитием уровня социализации и культуры женщин, преодоления семейного существования человечества в формах патриархальной, ориентированной прежде всего на рождение и воспитание детей семьи. Женщина, для которой «жизненный мир» ограничен рамками «семейного дома», естественно будет мыслить себя прежде всего женой и матерью. При таком жизненном укладе ограничить рождаемость населения невозможно и никакие административно-запретительные меры преодолеть эту ситуацию в принципе не способны.

Однако ведь известно, что практически во всей истории патриархального человеческого общежития женщины мечтали о такой свободе социального самоопределения, которая была на стороне мужчин. И иногда, в исключительных случаях, оказываясь например в статусе вдов или гетер, женщины такую свободу получали. Но, ставшая социализированной наравне с мужчиной, женщина обретает уже иные смыслы собственного существования, иные цели и идеалы, в которых собственно вопрос материнства, увы, далеко не самый главный. Как результат, общество, в котором браки заключаются не ради рождения потомства, а «по любви», просто обречено на депопуляцию.

Вывод: пропаганда идей гендерного равенства, права женщин на равное с мужчинами социальное положение в обществе и обеспечение этой идеологии реальными законодательными и иными мерами фактического преобразования положения женщины в обществе, мерами разрушительного воздействия на устои патриархальной семьи, способны обеспечить результат устойчивой депопуляции уже «руками самих женщин-матерей». Шаг вполне манипуляционный, рассчитанный на оборачивание «свободы другого» в средство достижения целенаправленного результата в отношении самого этого «другого», не имеющий уже отношения к «модернизму прорыва в светлое будущее», «постмодернистский» по своему существу.

Другой путь еще более «тонок» и «изошрен», являя манипуляцию практически незаметной даже для «внимательного взгляда», ибо он не требует не только политической рекламы гендерного равенства и особой заботы правительств о том, чтобы разрушающие патриархальный уклад женщины оставались полноценными членами общества, но позволяет являть сию «разрушительную для патриархальной семьи заботу» в формах удовлетворения «насуточных культурных и жизненных потребностей» населения. Источник для такого формирования ситуации демографического спада, практически независимый уже от «воли правительств» и «религиозных запретов», действующий резко и эффективно даже в том случае, если женщина находится в условиях норм патриархального семейного общежития, обеспечил научно-технический прогресс, принесший сегодня практически в каждый дом компьютер и интернет.

Персональный компьютер обладает удивительным свойством разобщать даже самые слитные этно-социальные отношения. «Черный ящик» выступает уникальным посредником в способности обеспечивать общение человека с самим собой и одновременно открывать «окно в мир». Ребенок, воспитанный в общении с компьютером, не способен иметь то же самое «узко патриархальное семейное» сознание, какое может возникнуть и возникает в условиях отсутствия компьютера. «Социальные сети» социализируют личность, что называется, «не выходя из дома». Поэтому будет весьма большой иллюзией думать, что даже «строго патриархально-семейно воспитанные дети», будучи с детства приобщенными к персональному компьютеру и интернет, станут такими же, как и их родители, и что девочки, для которых главными забавами в детстве были «компьютерные игры», «общение с друзьями и подругами по всему свету», «виртуальные путешествия по планете, человеческой истории и культуре», войдя во «взрослую жизнь» действительно пожелают быть просто «дето-родильными женами», а не «любимыми женщинами», «творческими личностями», ни в чем не уступающими мужчинам, равными, а то и превосходящими последних.

И это действительно так. Если чисто политические свободы в гендерной

сфере еще как-то возможно тормозить средствами административного и религиозного насилия, то свободы, источником которых является научно-технический прогресс человечества тормозить оказывается куда более сложно. Массовый человек, причем любой религиозности, как правило, не согласен продолжать жить в «пещере» или «шалаше», когда он получает возможность обрести комфортное жилье, в благоустроенном современном доме, с телевизором, персональным компьютером, личным автомобилем. Причем, сие равно касается как мужчин, так и женщин. А это означает, что социализация женщин фатально неизбежна и что время демографического подъема народонаселения в масштабе планеты реально подошло к своему концу и настало время думать не столько о том, как «сократить рождаемость», сколько о том, как ограничить демографический спад.

И названная (уже из сугубо «постмодернистского» сознания) угроза является вполне реальной. Ведь даже несложные арифметические подсчеты показывают, что если в глобальном масштабе установится та самая модель семьи, которая сегодня имеется, например в России, где в семьях рождается обычно лишь 1 — 2 ребенка, обеспечивая устойчивый процесс депопуляции, то уже через одно-два столетия на Земле будет проживать всего лишь обещанное Библией население (примерно в 140 тысяч человек), которое и «заберет Господь себе на Небеса».

...Только представьте себе, что уже наши внуки и правнуки будут путешествовать по Земле, сплошь представляющей собой археологические развалины, путешествовать по местам, в отношении которых туристические гиды будут вещать примерно такие речи: «Посмотрите на развалины этого большого города. Какой он был красивый и как хорошо он сохранился! Совсем недавно здесь еще проживало два миллиона человек. Сегодня люди покинули город, переселившись в курортные районы Средиземноморья.

...А теперь взгляните на эти сельскохозяйственные территории. Здесь жил большой культурный народ. Теперь территории заросли диким лесом. Народ естественным образом вымер»...

Так что реальной глобальной проблемой уже сегодня становится вопрос не демографического «взрыва», а прямо противоположная последнему проблема депопуляции человечества. И сознание, действующее в масштабе решения уже названных проблем, заряжено уже вовсе не величиим импульсов «великого исторического будущего» человечества, но совершенно иного типа проблематикой: «как выжить сейчас».

аг) Проблема охраны человеческого здоровья и долголетия.

Кажется, что эта-то проблема в принципе не способна обрести «постмодернистский» оборот и «по определению» является устремленной в «далекое будущее», ибо человечество тысячелетиями стремилось находить

средства борьбы с болезнями, однако обнаруживало, что практически одновременно вместе с открытием средств к лечению одних болезней тут же возникали новые, придавая кругу борьбы видимость бесконечности и не давая возможности расслабиться. Однако, увы, и данная, из так называемых «глобальных проблем», не отличается в современную нам историческую эпоху большим отклонением от общего «постмодернистского» духа эпохи.

Действительно, до совсем недавнего времени ведомая человечеством борьба с болезнями была похожа не «бесконечную спираль», в которой на каждом новом витке происходило как бы равное усовершенствование как «замков», так и «отмычек». Но совсем недавно (буквально в последние десятилетия XX века) ситуация резко поменялась. Достижения генетики сделали возможной в промышленном масштабе генную инженерию, а кибернетика (особенно, на уровне нано-технологий) открыла возможность создания вполне полноценных заменителей человеческих органов их кибернетическими моделями. Как результат, в качестве вполне естественного итога прогресса медицины обнаружилась идея «искусственного человека», например, в качестве существа, полностью адекватного «человеку естественному», однако синтезированному из материалов, неподвластных микробам и вирусам, вызывающим «человеческие болезни». Главным направлением в развитии медицины постепенно становится «протезирование», замена естественных органов искусственными аналогами. Однако это уже не «бесконечная в своей перспективности» идея, а имеющая строго определенный горизонт, по достижении которого, скорее всего, «болезни и поломки человека» так и не исчезнут, но исчезнет сам человек.

Горизонт прогресса медицины обозначился четко и определенно. «Постмодернистская» мелкость мечтаний, переориентация сознания с дальних перспектив «Спасения» на частность борьбы с конкретными проблемами «здесь и сейчас» восторжествовала. «Постмодерн» взял свое и в этой сфере.

Таким образом, идеология переориентации сознания с будущего на проблематику современности, нормальная для общего строя «постмодернистского» сознания, как «идеология отвлечения от будущего», которое открылось ясным и понятным в качестве предмета из сферы «знания», характерна принципиально для всех основных «глобальных проблем» современного нам человечества. Будущее более уже мало волнует или «не волнует» вообще; волнует же (побуждая мечтать, строить иллюзорные конструкции) только настоящее и самое ближайшее будущее.

...Понятно, что хотя «глобальные проблемы современного человечества» и не являются единственными проблемами, которые волнуют последнее сегодня, однако на их примере ясно и четко высвечивается некая очень важная особенность, определяющая массовое сознание в современную нам эпоху. Эта особенность, если ее формулировать кратко, заключается в том,

в сознание современного человека естественно и «плотно» пришло умиротворяющее страсти понимание «смерти всемирно-исторического идеала», вошла идея «конца истории», идея человечества, как формы живой материи у которой уже нет «далекого будущее», но осталось только «настоящее»¹ ...Но, с другой стороны, потеряв перспективы «великого социального человечества» на стороне массового человека проснулась острая жажда «великой личной жизни», жажда обретения «королевского статуса» личного бытия. Эпоха «маленьких людей», «рабов божиих» закончилась. Наступила «эпоха королей»... «на пустом месте», но только «великих личных Я».

б) «Я-центрическая» атомизация общества и «общество потребления».

...Нет ничего важнее, кроме моего личного чувственного «Я». Да, бывают ситуации, когда я должен подчиняться «Другому», «коллективу, «роду» нуждаясь в том, чтобы выжить. Однако если способ моего личного выживания обнаруживается независимым от слаженности коллективного действия; если я способен выжить сам, не производя, но лишь потребляя предметность среды моего бытия, то, вот вопрос: зачем мне общество с его формальными социальными институтами и репрессивным законодательством, когда я могу обойтись безо всякой «социальной обязательности», общаясь по желанию лишь с друзьями и подругами? Я ведь сам-себе король!

(Постмодернист)

Когда мы сегодня говорим о современном нам человеке (уже не в масштабе России, а в планетарном масштабе) как о «потребителе», являющем потребительские сознание и интересы, говорим об обществе, как об «обществе потребления», то, думается, что правильнее было бы связывать это явление не столько с чисто экономической подоплекой сего процесса, в которой продолжение развития товарного производства в направлении непрерывного расширения его номенклатуры и объемов действительно оказывается необходимо связанным с расширением объемов и номенклатуры потребления, а с моментом духовным. «Потребитель» — не тот, кто «производит товары и услуги, необходимо потребляя сырье и продукты для поддержания собственной жизнедеятельности, думая о том, ради кого он эти услуги и товары производит»; на «потребителе» цепочка производства замыкается, замыкается субъективно, ибо «потребитель» не

¹ Идея «конца истории», повторимся, не является совершенно новой для человечества. В частности, именно эту идею, в качестве «идеи божественного Спасения», в качестве центральной обсуждает Библия. Обсуждением «Спасения» проникнуты социальные утопии возрожденческого и просветительского исторического времени. Поэтому нет ничего удивительного в том, что именно эта идея является одной из важных идей в философском дискурсе рубежа XIX-XX столетий.

Однако только сегодня названная идея стала не столько предметом абстрактного теоретизирования и «далеких мечтаний», но ясным, вполне чувственным образом, исполненным трезвого понимания, что «вот именно это-то и сбудется».

«выделяет» из себя ничего, кроме «потребностей» и «поглощает среду своего существования», удовлетворяя последние. «Потребитель» — не тот «деловой эгоист», который ничего не ценит, кроме самого себя и концентрирует деятельность (материально-производительную, практически-духовную, творческую) на «обслуживании» прежде всего (а может быть и исключительно) собственных интересов, подчиняет социальную среду идущему лично от него деловому импульсу. Эмпирическое явление такого эгоиста мы знаем на классическом примере буржуазно-предприимчивой личности, которая превращает своей бизнес-активностью общество в самые настоящие «джунгли», выжить в которых становится возможным только создавая «Крокодила» гоббсовского государства.

Но «потребитель» не нуждается в «Левиафане», который, урезонивая «волко-предпринимательский пыл» своего народа, расставил бы бесчисленные виселицы на дорогах. «Потребителю» чужда иная инициативность, кроме «выражения желания-потребности» и «удовлетворения последней». «Потребитель» уже не активный, не деятельный, а пассивный «Я-центрист». Он не станет «рвать мясо у соседа», но предпочтет, чтобы «сосед» позаботился о нем, обеспечив его потребность в «мясе», оставив ему единственное — «взять и употребить». Но, чтобы «сосед» взял на себя заботу о его потребностях, «потребителю» как раз и необходима социальная организация, которая «отберет у 'одних', чтобы дать — 'другим'». Государство необходимо «потребителю» не для того, чтобы «расчищать путь» его деловым инициативам, но чтобы успешно и беззаботно «лично существовать», успешно находиться в социальной среде, которую он полагает средством удовлетворения его личных потребностей.

«Потребитель» в некоем существенном смысле слова — пролетарий. Он не тяготеет к организации производства, хотя и участвует в осуществлении последнего, если вынужден это делать. Безусловно, «потребитель» заинтересован в развитии производства, сохранении и расширении последнего, однако уже не рассматривает это последнее в качестве «необходимого личного дела», ибо его по-настоящему заботит не само производство, а только его результаты, только то, что удовлетворяет его потребности и самую главную из них — потребность в счастье. Поэтому «общество потребления» («общество потребителей») не способно иметь своим ядром принцип коллективизма иначе, как на уровне ориентированных на «счастье» инстинктов. Граждане «общества потребления» обеспечивают социальное единство лишь формальным единением, «единением кормушки», оставаясь «каждый сам по себе», атомизированным, суммативным сообществом, в котором смыслом существования личности являются исключительно идеалы и потребности каждой по отдельности «Я-жизни», но общий (социальный) интерес — в поддержании «кормушки» в способности последней «окармливать популяцию» (т.е. «каждого и всех»).

Потребительский настрой сознания личности характеризуется изначальным «космизмом». Универсализм идеала потребления не ограничивается ни «частным», «отдельным», ни даже «особенным». «Я-Потребитель» хочет иметь «Все». Предел его желаниям ставит не «возможность удовлетворения желаний», а наличность предметов актуально (и потенциально) способных стать «предметами желания». Желания же, взятые сами по себе, безмерны. Поэтому для их удовлетворения, для переживания счастья от совпадения реальности и идеала, «потребителю» уже недостаточно одной лишь сферы простого материально-практического вещного бытия, но необходимо расширение последней виртуально-иллюзорными средствами, как единственно способными преодолеть дистанцию между «беспредельностью потребного» и ограниченностью конкретно-наличного и утилитарно-возможного. Как результат, в состав «личной вселенной Потребителя» с необходимостью входит «симулякр», замещающий богатство универсального предметного бытия его семиотический двойник.

Ложь симулякров не предполагает действительного материально-производительного отношения к объектам, являющим себя в виде симулякров. Это отношение «созерцательно-переживательное» и оно действительно оказывается успешным только в случае ситуации непроизводительных, потребительских отношений к среде существования. Только в этом случае «видимость» действительно способна подменить собой объективно-материальную подлинность бытия. — Как говорит народная философская мудрость: «проверка пудинга в его съедении»; «истина поверяется не верой в ее истинность, а применением в материально-производительной практике преобразования того самого объекта, истиной которого она является». Поэтому важнейшим основанием переживания «истинности-подлинности» симулякров в том, что они не проходят «проверки ни на истинность, ни на подлинность», но просто принимаются как «особый мир», в который необходимо единственно верить, а если и не верить, то его «желать» и, «входя в него», его «брать-потреблять».

Человечество в своей истории фундаментально однажды уже попадало своим сознанием в «плен симулякров». Это «однажды» связано главным образом со временами мифологических иллюзий, обусловленных расширением сферы человеческого чувственного опыта посредством введения в его состав образов галлюцинаций и сновидений, острым неприятием самосознавшей жизни своей смертности и беспомощности в природной среде. Мистический опыт «прогнал смерть», открыл субъективность, личностное начало на стороне природных стихий, помог найти пути и средства, чтобы «договариваться» с богами. Именно названная «операция» по расширению бытия посредством иллюзорного сознания и позволила родиться прекрасной первобытной картине мифологического божествен-

ного космоса, как и открыться в человеческом сознании многим фундаментальным тайнам природы, таким, как: «всеобщая связь явлений», «круговорот бытия и небытия», «борьба и единство противоположностей» и проч..

Однако первобытная древность, за которой стояло состояние «детства» истории человечества, ушла. Цивилизация и подъем основанных на объективно-истинном знании человеческих производительных сил разрушили мир мифологических иллюзий, заменив его на трезвость материально-практических отношений с природой. Но разрушение иллюзии светом разума имело и обратную свою сторону, ведь именно светом разума однажды человечеству открылась вновь «черная истина» его неминуемого исторического самоотрицания. И когда разум открыл сию «горькую истину-правду», человечество пожелало теперь уже не мифологически преодолеть, а просто отвернуться от нее, вновь окунуться в виртуальный иллюзорный мир: отныне уже не по наивности, а совершенно намеренно и сознательно; «производя счастье» не посредством долгого и трудного движения к действительному совпадению цели и результата свободной преобразующей природу материально-практической (прежде всего) деятельности, а просто входя в состояние «наркотического забытья».

...Безусловно, происходящее сегодня овладение сознанием человечества образами псевдо-подлинного (симуляционного) бытия имеет особую специфику. Симулякры начала III тысячелетия, как правило, уже далеки от мифологических и натурфилософских иллюзий. Они основаны не на недостатке понимания природы, а на нечто прямо тому противоположном: на нежелании знать истину положения вещей, но просто «окунуться в наслаждение желаемым бытием». Симулякры «постмодернизма» существенно имеют искусственно инспирированное происхождение, они результат не «незнания», а «наркотического ухода» в псевдо-реальное бытие.

Материально-практически жить в мире симулякров можно только «бездумно потребляя этот мир». Ведь у предметов такого рода нет собственного (подлинного) материального носителя, нет собственного (подлинного, не в виде вторичных семиотических моделей) взаимодействия. Попытка относиться к симулякрам как к предметам действительного (обладающего качеством истинности) материального мира тут же разрушает последние. В мире симулякров необходимо окунуться как в сон и существовать в нем «по правилам» сновидений, т.е. лишь потребляя симулякры и переживая их в качестве «псевдо-подлинности». И этот параметр «расширения бытия» человека-человечества за счет сферы потребляемой этим человеком иллюзии, является фундаментально характеризующим ситуацию со вступившем в эпоху постмодернизма человечеством.

Принципиальной особенностью «расширяющегося из ресурса инспирирования иллюзий» бытия является, как уже было здесь сказано, его «Я-центризм». Иллюзия не может овладеть «безличным субъектом», но

только «субъектом-личностью», ибо только личность имеет собственный центр в виде «Я». Таким качеством «Я» в человеческом мире обладает единственно человеческий индивидуум. И это приводит (в качестве необходимого результата) к тому, что расширение личного бытия из сферы иллюзий-симулякров необходимо раскалывает стихийно-коллективистские связи в человечестве, атомизирует последнее, обеспечивая рождение на стороне социальных индивидуумов специфического «Я-центристского мироощущения», в котором главным «действующим лицом» мироздания становится уже не социум, не человечество, а исключительно «Я-Персона», равная по своей иллюзорной мощи не больше — ни меньше, как самому «Богу-Универсуму» (правда, лишь «в-себе»).

Но утверждению такого мировосприятия и переживания бытия (логично предположить) мешает тот, кому невыгоден личностный «Я-центризм» — родовой субъект общества, для которого сие «общежитие» есть общежитие «дурдома», «нахлебников»...

ба) Подлинным субъектом «дня сегодняшнего» «лично для меня» являются не «человечество», не «государство» и не «народ», но исключительно «Я-любимый». (Как уже не «российская», а «планетарная» идея)

Отуманенные в нашем, выросшем из «феодализма» и из «советского социализма» практическом мире традиционной идеологией коллективизма, принимающей подчас самые вычурные формы,¹ мы часто обнаруживаем непонимание, как кажется, элементарных вещей, а именно, — самих-себя-личностей. Коллективистской (и псевдо-коллективистской) обработкой сознания занимаются все, все наше социальное окружение, причем, что называется, «от момента рождения» и до момента «самого последнего вздоха». Наше сознание обрабатывается с детства: в семье, в школе, затем в университетах, на производстве, в СМИ... Нас приучают искренне верить в то, что мы есть «члены семьи-клана», «народа-этноса», «религиозной общины», «клуба по интересам» и «производственной команды», «граждан государства», «представителей-членов глобального человечества»... В каждом конкретном условиях форма одного и того же фетиша меняется, но сам идеологический фетиш остается практически всегда одним и тем же: «ты не принадлежишь самому себе», ты есть «единичное-особенное» в «общем» и это «общее» более определенно, нежели ты сам, как его «особенное», ибо оно есть «основание», основание

¹ — от фетишизации этнических отношений, религиозных общностей и национально-рыночных консолидаций, до представлений вообще сущности человека в качестве продукта социализации, свернутого в единичное личности «всего богатства человеческих отношений», в которые эта личность оказывается включенной.

твоей собственной «неповторимой единичности», находящееся в тебе самом, как «твоя собственная сущность».

Направленное на всестороннюю и систематическую социализацию, традиционное воспитание мешает нам понимать простую вещь, а именно то, что мы, каждый из нас, — не только «единичное» в ряду «многого», не только «особенная явленность общего», но, в субъективном своем качестве, еще и «первично-уникальное», изначально неповторимое субъективное «Я».¹ Понять то, что если уж и говорить о подлинных родовых перво-основаниях, находящихся в истоках человеческой субъектно-личностной уникальности, то стоит искать их (как полноту, так и «важнейший параметр») не в «социально-классовой принадлежности», но именно в инстинктах зоологически-индивидуалистического «Я», обращая центральное внимание на последнее. Уникальность «Я» достаточно косвенно связана с конкретной неповторимостью усвоенной этой личностью информации социального опыта, в фундаменте своем адекватна прежде всего «живому Я», реализующему в себе тот самый «уровень сложности в организации природы», который воплощается в виде существа человека. «Природный разум» не принадлежит социальному роду, но исключительно — отдельному индивиду. Именно это и является действительно фундаментальным основанием человеческого личного «Я».²

Именно потому, что в отношении личности обнаруживается сопряжение живой стихийной природы человека, которая задает личности «живую пафосность» (переживание своего «Я-центризма») и природы социальной, в масштабе которой человеческая антистихийно-природная способность свободного разумного самоопределения выступает лишь формально принадлежащей отдельному человеку, но фактически — человеческому социальному родовому субъекту-организации (которого

¹ — причем не потому, что мы есть «социальные существа», а поскольку человек-существо — высший цвет природы и, в качестве такового он есть именно «Я-в-себе-человек», а не «живое коллективистски-этническое начало» (даже на «стадном» уровне) и не «социальная организация», выросшая из оснований «общего дела». В качестве «высшего цвета природы» человек есть «организм», осознающий себя не «извне к нему приходящим сознанием», а «в-себе-лично».

² — ведь, грубо говоря, именно животный-зоологический эгоизм, помещенный в систему социальных отношений-связей, оказывается наиболее активной причиной, заставляющей человека переживать себя «уникальной личностью». Волевое «Я-хочу-существо» — это и есть, в первую очередь, личность с той самой стороны, с какой она претендует на уникальность. Иные же «качества», «оформляющие» это «Я-уникальное-хочу» (до уровней: «члена общества», «героя», «выразителя интересов социальной группы-класса» и др.) — есть уже не «первичное Я-личности», а второе, обратная сторона «зоо-индивидуализма», показывающая, что этот индивидуализм реализуется не в природной, а в социальной среде и обнаруживает себя качеством, реализующим социальные смыслы-функции»).

индивидуальный человек персонифицирует), вопрос о том, что есть личность и оказывается таким трудным для понимания.

Социальный род не знает личности как таковой (ибо он сам — не личность), а только нечто, в чем это родовое социальное начало персонифицируется.¹ Олицетворяющий же ту или иную сторону, момент, уровень, функцию и т.д. родовой социальной организации человек вполне способен возмнить себя «принадлежащим этому уровню» (или, наоборот, но субъективно более точно, — что «названный социальный статус принадлежит ему»). Соответственно, превратившись из «просто человека» в «вождя», «императора», «офицера», «бизнесмена», «врача», «учителя» и воспринимая эту социальную роль как «свое собственное», т.е. сливая в «императоре» себя как живое волевое существо и проистекающие из социального статуса необходимости функционального самоопределения, человек и превращается в то, что можно назвать «социальной личностью».²

Однако, условия социальной организации, в которых персонификация функций предполагает необходимое подчинение частей целому и, с другой стороны, обнаруживает зависимость целого организации от образующих ее подсистем, вносит существенные «поправки» в качество сей «социальной личности». Первая из названных «поправок» заключается в том, что социальная организация объективно претендует на первичность (на главенство) в отношении персонифицируемых ее людей. Соответственно, как бы человек ни переживал персонифицируемую им социальную функцию как нечто «свое-собственное», он не является незаменимым в этой социальной организации: в отношении относительного постоянства социальных функций, социальные функционеры оказываются переменными величинами. — «Король умер. Да здравствует король!»: «Короли» сменяются «королями», причем очень часто даже не по «доброй воле» и не в соответствии с «естественными причинами»; на место «убывшего воина» приходит другой, и быть в таких условиях «личностью» оказывается

¹ — личностью здесь оказывается то, что утверждает себя как «человеческий самоопределяющийся элемент социальной организации». Парадоксальность ситуации заключается в том, что социальный род сам-по-себе не являясь субъектом-личностью в принципе, ибо его нет без организации образующих его людей, возникает таковой личностью в персонифицирующем это родовое начало человеке.

² Но у такой «социальной личности» все равно есть особенность, которая заключается в том, что действительное переживание себя личностью у человека возникает только тогда, когда он в своем собственном самосознании обнаруживает себя VIP персоной, т.е. такой, которая есть «центр некоей социальной организации» (пусть даже на суб-системном уровне, но все равно — «центр»). Только в этом случае, сливая в сем самосознания себя с делом, которым он занимается, с той социально-ролевой функцией, которую он олицетворяет, человек становится способным на «подвиг ради общего дела», на «социальное самопожертвование», на то, чтобы испытывать чувство «счастья» от «нужности себя людям», и проч.

весьма и весьма трудно. Социальная организация одновременно «приглашает» человека стать ее персонифицирующим началом и, через человеческие отношения в рамках сей персонификации постоянно показывает человеку, что он всего лишь «персонификатор», заменяемое в любое время существо, личное мнение которого (относительно самого себя) социальную систему интересует не особенно. И этот параметр,¹ скажем так: «портит настроение», дает ясность понимания, что «личность-для-себя» и личность «в качестве элемента системы социальной организации» суть противоположности, причем противоположности несовместимые в возможности простого тождества.²

Названная специфическая противоречивость положения личности является практически еще незаметной тогда, когда (в силу обстоятельств необходимого коллективного выживания первобытных кланово-племенных объединений) человек-личность полностью посвящал себя роду и практически не мыслил себя иначе, как «выразитель родового начала». Однако вместе с переходом к цивилизации и началом быстрого процесса обособления собственно родовой (социальной) жизни от жизни личной ситуация существенно усложняется. Бюрократически организованная система социального управления вступает в резкое противоречие с интересами личной жизни отдельного человека, накладывает на последнюю «административные оковы», делая уже не естественным, а вынужденным совпадение «волевого-личного» и «системно-организационного» моментов и, как результат, порождая распад того самого синкретизма личности, который характеризует первобытное историческое время.

¹ – заключающийся в ясности сознания, что практически независимо от того, кто ты есть на самом деле, какими обладаешь талантами и достоинствами, что ты сам думаешь о себе и своих способностях, система однажды, когда ты ей окажешься не нужным, просто вышвырнет тебя и заменит на другого, в данный момент более подходящего ей для осуществления соответствующих ролевых функций.

² У «личности-в-себе» и личности как «персонификации социальной функции», как это выясняется, — принципиально несовпадающие, противоположные «субстанции»: в первом случае это «зоологический индивидуализм жизни», а во втором — антииндивидуализм (системный коллективизм) социальной организации. Личность человека не возникает единственно лишь на том или ином ее (из названных) оснований, но только в форме гармонического единства противоположностей. Личность есть единство противоположностей социального и живого человеческого оснований. Но, именно потому, что названные основания не синтезируются простым непротиворечивым образом в чем-то «третьем», но регистрируются в формах все того же человеческого индивидуального и intersubъективно функционирующего сознания (родового сознания человечества в зрелом самоопределении, не совпадающем с сознанием «общественной организации людей — персонификаторов сторон и функций этой организации» — пока еще не существует, оно еще не созрело и вполне не возникло), личность оказывается предметом, сохраняющем сегодня (пока еще) свою внутреннюю расколотость.

Заметим, что названный специфический слом, так или иначе, видимо, характеризовал жизнь каждого из народов, проходивших через грань перехода от «первобытной демократии» (и особой «переходной» формы демократии в существовании относительно небольших полисов-государств) к государственной «монархически» и «имперски» тоталитарно организованной жизни, однако в своей жесткой откровенной форме, запечатлевшей сей перелом именно в формах личностного самосознания, мы его знаем как историческая трансформация личностного сознания от времен греко-античной «полисной демократии» к условиям бюрократически-организованного гражданского общества в имперских греческом и римских государствах эпохи эллинизма.

Специфика общественного жизненного уклада в маленьких греческих городах-полисах обеспечивала высокий граждански-личностный статус практически каждому из жителей, превращая последних в личностно-активных персонификаторов социальных ролей. Человек эпохи, так называемой «греческой классики», в порядке вещей был в своем самосознании (и часто в общественном признании) личностью не только потому, что он занимал некие структурные позиции в этом греческом городе-государстве, но просто потому, что был «человеком Форума», активным гражданином, чувствующим и переживавшим судьбу своего города как собственную. Однако, после объединительных македонских завоеваний, а затем — вхождения Греции в состав огромной бюрократически организованной Римской империи, ситуация изменилась прямо на противоположную и ранее социально-активный грек-гражданин почувствовал себя «не у дел».

Понятно, что названный слом вовсе не отменил ни «великих полководцев» (и в этом самом смысле слова — «великих личностей»), ни «самодуров-правителей», ни «хитрых и изворотливых царедворцев» и прочих «людей социальной системы», однако в народном самосознании произошел слом, итогом которого родился не просто эллинистический философский индивидуализм, но четкая дифференциация в собственно личностной сфере на собственно личность, как обладающего способностью самостоятельного творческого самоопределения человеческого субъекта и «формальную личность» социального функционера, для которого «быть личностью» означает «адекватно персонифицировать свою социальную функцию».

Мир «личностей» раскололся на стороны (две части), на одной из которых оказались философы, лидеры общественных светских и религиозных движений, заявляющие себя «самодетельными лидерами», художники, действующие «на свой страх и риск» предприниматели-бизнесмены и проч., но, с другой стороны, — «социальные функционеры всех мастей», «личностный» параметр для которых формально стал определяться тем «креслом», которое они занимают, той системной ролью в социальной организации, которую они исполняют.

Государство в этих условиях совершенно однозначно взяло под свое «покровительство» «людей системы» (или «формальных личностей»), от действий которых прямо и непосредственно зависела стабильность существования целого социальной организации, когда гражданское общество, наоборот, параметр безусловного признания за человеком именно качества «личности», прежде всего, стало связывать со способностью человека являть свою, независимую от формальной социальной функции «самость», выражаемую в «Я-позиции».¹ И этот раскол в отношении к тому, чтобы признавать за гражданами качество «личностей» преимущественно только по их «Я-самодостаточности» в условиях социальных отношений, вполне четко выразила уже эллинистическая эпоха, в которой на первое место в личностной известности открыто вышли художники, философы индивидуалистической философии, «самодуры» всех мастей (особенно императорского уровня), деятели зарождающегося и становящегося христианства, когда «формальные личности» так и не остались в истории, хотя имели подчас очень даже большой социальный «вес» в период своего «нахождения во власти».

Вся история человечества эпохи «цивилизации» обнаруживает своеобразное «сопряжение» названных выше «формальной личности» и «гражданской личности». Названное сопряжение подпитывалось особой ролью государства в жизни общества и необходимостью организации последнего на основаниях социальной персонификации. Своеобразным «пиком» здесь стали советский тоталитарно-социалистический и фашистский социальные режимы, поставившие «гражданскую личность» под жесткий контроль государства и проявившие максимальную остроту тенденции к тому, чтобы свести «на нет» ту самую форму личностного самоопределения, в которой личность имела возможность являть свою оппозицию тому, чтобы не быть «винтиком социальной машины». Однако, с другой стороны, сей «пик» в противоположностях «формальной» и «фактической» личностей одновременно оказался и пределом, за которым само названное различие быстро стало себя исчерпывать и вырождаться.

Разложение оппозиции эмпирически стало открыто давать себя знать в условиях начавшего со второй половины XX столетия набирать свои обороты преодоления отчуждения человека, существования человека в

¹ – в которой действительно важным параметром было содержание деятельности, как и то, что в составе последней субъект утверждал себя самодостаточной персоной, не «винтиком» некоего системного механизма, т.е. вольно или невольно, но находился в оппозиции к родовому субъекту общества как тотальной организации, тяготеющей к низведению отдельных людей до уровня простых «винтиков социальной системы».

качестве необходимого персонификатора осуществляемого обществом производства, персонификатора родовых производительных сил.¹

Автоматизация производства предъявила новые, повышенные требования к уровню способностей участвующего в этом производстве человека, не только освободив человека-работника от выполнения рутинного, не требующего высокой квалификации ручного и умственного труда, но также фактически превратив каждого из участников производства в управляющих соответствующими производительными подсистемами в системе целого производства. Как результат, здесь возникло, как минимум, два следствия, одно из которых касалось распада ранее «пролетарски-слитого человеческого производственного коллектива».² Отдельный работник в общей своей (обеспечивающей успешность осуществления автоматического производства) массе превратился из «живого манипулятора конвейерного производства» в «командира над техникой» и, в этом смысле слова, в «формальную личность».

Второе принципиальное следствие касалось внедрения в личную жизнь человека персонального компьютера, в качестве технического средства, обеспечивающего индивидуализацию человека до уровня уже не формальной, а действительной личности.³

¹ Вырождение оказалось непосредственно связанным с тем, что производительные силы человечества начали освобождаться от необходимости именно человеческой их персонификации, итогом чему стала специфическая «демократизация» социальных отношений, ядром которой стал «либерализм», «попустительское» отношение к «человеческим личным свободам», потребности человека к личному относительно независимому от жесткости социальных функций существованию. Этот процесс, так или иначе, но обнаружил свою прямую связь с автоматизацией производства и появлением персонального компьютера.

² – в котором труд одного человека перестал быть непосредственно связанным с трудом другого человека, так как он фактически стал управленческим и между участниками производственного процесса возникло опосредующее звено в виде техники-автоматики. Названная ситуация индивидуализировала производственный процесс, возвысив отдельного работника с уровня простого пролетария-исполнителя до уровня управленца, принимающего ответственные решения.

³ Персональный компьютер обнаружил себя тем самым «идеальным средством», благодаря которому каждый человек смог обрести переживание себя в качестве «центра собственного мира», «активного ядра духовной среды», все элементы структуры структуры которой настроены на это личное «Я» и обеспечивают возможность успешного его самоопределения. Среда эта «безмолвная», одновременно высокоинтеллектуальная и выступающая в отношении человека не противостоящей ему личностью, а «тестом-глиной», из которого оказывается возможным «лепить» все, что угодно: общаться с себе подобными действительными личностями в режиме «мой мир», обретать интересующую информацию, познавать мир и его объективные законы, воспроизводить то, что существует и конструировать из фантазии новое существование, создавать и уничтожать виртуальные миры, вводить собственные правила в организацию природы или следовать объективно присущей организации последней.

В виде персонального компьютера человечество обрело того самого «идеального раба», в котором нуждался и о котором так мечтал римский эллинизм (впрочем, как и «тираны всех времен и народов»), перенесший центр персонального бытия из «Форума» в «личный дом», ядром в котором стали «человеческая личность» и «рабский-человеческий материал осуществления ее личной творческой воли». Правда, личный мир, который возник вместе с персональным компьютером был не действительным, а лишь информационной виртуальной реальностью, стал сферой не действительного материально-предметного бытия, а лишь бытия информационного, не подлинного существования в объективном мире, а лишь игрой в таковое. Однако это не имело уже столь принципиального значения для личности, которая обнаружила, что теперь она способна обрести полноту своего личного «Я» уже независимо от объективных условий ее социального существования. Тем более, что информационная реальность виртуальных образов здесь обнаружила способность объективации-опреде-чивания, способность превращаться в конструированный из «желания» мира уже реальных предметов и их отношений. Человечество, как результат, окончательно вошло в новую историческую эпоху, в масштабе которой на первое место вышел уже не социально-детерминированный условиями необходимого производства коллективизм, а личностное самоопределение. Человеческое общество личностно атомизировалось и этот процесс оказалось, что повернуть назад уже невозможно.

Та самая «формальная личность», которая до сих пор в масштабе социальной самоорганизации оказывалась связанной с необходимой социально-производительной (социально-организационной) функцией, которую брал на себя человек, в условиях автоматизации обрела качество прогрессивного отчуждения в технику-автоматику. Это стало открытым свидетельством «взросления» родового субъекта антистихийной природы, который до сей поры был способен существовать исключительно в формах его персонификации человеческими умственными и физическими способностями, человеческой личностью. «Родовой человек»¹ заявил о себе все более и более автономно существующим и все менее и менее нуждающимся в «формально-личностном» человеке. И это привело к особому рода дисбалансу, в котором «обыкновенный человек» обнаружил себя вынужденным стать действительной самоопределяющейся личностью.²

¹ До сих пор безличная субъектность антистихийной природы, воплощаемая в своем собственном качестве безличностью общества.

² Условия к этому, повторимся, создал для него «повзрослевший» родовой субъект, давший человеку «игрушку» в виде персонального компьютера и объективированного из виртуальной реальности мира «искусственной природы-симулякров», окунувшись в который человек обнаружил, что он не формальный а «действительный центр его собственного мира». Человек обнаружил, что он не нуждается ни в ком-чем другом, кроме этой самой «пластилиновой» виртуальной среды, которая обеспечивает таковое его

Однако положение, в котором общественные основания единения отошли безусловно «на задний план» в отношении личной мотивации последнего, еще не изменяют прямо, просто и непосредственно отношения между личностью и обществом. Общество, как и исторически ранее, нуждается в том, чтобы реализовывать свою волю в отношении образующих его личностей. Но по мере того, как гражданское общество все менее и менее становится похожим на «армию» (характеризующийся строгими дисциплинарными отношениями социальный механизм), по мере того, как названные «формально личностные», базирующиеся на основаниях «дисциплинарной организации» (отчуждаясь в сферу техники) уступают место фактически личностным (межчеловеческим) отношениям, социальная организация теряет возможность простого непосредственного управления своими членами.¹

...Логика подсказывает, что управлять таким «разболтанным» обществом простыми методами администрирования уже невозможно. Приказы, какими бы правильными они ни были, если за ними не стоит «жесткая полицейская репрессия», существенного для пользы дела результата здесь уже дать не способны. ...Но, вот обратная сторона сего положения: кто захочет добровольно служить в органах государства, если в случаях «служебных проблем» (которые вполне способны создавать не только система, но и сослуживцы, готовые пережить проблемы с «больной головы — на здоровую»), расплачиваться придется «собственной головой»? А это значит, что репрессивными лишь отдельные социальные сферы в таких условиях быть уже не могут. В таких условиях все общество тяготеет стать управляемым основаниями жесткой административной репрессии (...на ум сразу всплывает образ СССР).

Другой путь — это манипуляционное управление посредством свободы, когда «свободное самоопределение управляемой личности превращается в средство достижения целей личности управляющей». Эта форма управления (как «социальная манипуляция»), необходимо выходит на первый план в новых социальных условиях.

самочувствие. «Я-любимый» в виртуальном информационном пространстве стал действительным центром личного бытия, затмив собою все иные традиционные для истории человечества, коллективизировавшие это человечество из оснований «внешней необходимости» центры: государство, институты общественного сознания, этнические, религиозные объединения и проч.

¹ Это, пожалуй, предельно наглядно можно проследить на примере российской государственной администрации, которую государство «гоняет», пытаясь заставить быть «добросовестными чиновниками», но которая, в качестве уже гражданского общества, «ни в грош» не ставит безличность государства и строит собственное личное самоопределение по самым строгим основаниям «презумпции невиновности правового государства»: «не пойман — не вор».

бб) Немного о «поиске подлинной любви в публичном доме»: «Я-королевское» бытие необходимо должно быть «только и исключительно подлинным»: (еще одна черта «Я-центризма» в условиях лишенной модернистских иллюзий социальной атомизации).

Итак, происшедшая во второй половине XX столетия «информационная революция» (или, как ее чаще называют, «научно-техническая революция»), на эмпирическом уровне имела своим непосредственным следствием начавшийся быстрый процесс преодоления отчуждения человеческой личности из формы осуществителя необходимого производства. Эпоха раскола личностной сферы на «формальную личность ‘винтика’ системы общественного производства и социальной организации» и «фактически Я-центристскую самодостаточную личность» закончилась. Родовой субъект, постепенно освобождаясь от необходимости в персонификации своих сторон и функций человеческой личной субъективностью, дал свободу автономному, самодостаточному человеческому личному «Я». Это личное «Я», обретшее особо успешную поддержку в технических информационных средствах, включенное в своих «остаточных формах» в жизнеобеспечивающую для него систему общественного производства, уже оказалось полностью неспособным воспроизводить в себе не только те самые формы синкретического коллективизма, которыми характеризовалась эпоха первобытности, но и специфические формы коллективизма, которые возникали и обнаруживали свою действительность тогда, когда основанием консолидации человеческой популяции оказывалась необходимость осуществления совместного производства. На место коллективизму окончательно пришел индивидуализм, причем в своей предельно откровенной, агрессивной форме, такой, в которой человек-личность заявил себя принципиальной оппозицией коллективизма социального рода, как такое «Я», которое обладает собственным самодостаточным личным миром и более уже не нуждается в другом «личном Я» иначе, кроме как в формах либо включения другого «Я» в качестве подсистемы своего собственного, либо — равноправных системных взаимодействий на основании некоего «общего, преимущественно потребительского-досугового интереса». И это есть эмпирический факт, наблюдаемый повсеместно как в России, так и за ее пределами, нашедший свое отражение, в том числе, и в модернистски-философской концепции «децентрализованного социального общежития».

Поскольку «интересы необходимого общего дела» начинают все менее и менее определять названные межсубъектные связи, то на первый план выходят интересы уже «лично-необходимого дела», необходимого не по основаниям «условия выживания», а по условиям «желания». Общество превращается в гибкую «мозаику» столь же легко возникающих, как и легко распадающихся межсубъектных социальных отношений, лишенных

стержня необходимости личного и совместного выживания и потому, в принципе, уже социально-децентрализованных (не «системных», а «ассоциативных»). Не только буржуазный, но даже первобытный «деловой коллективизм» видится уже невозможным. Однако именно потому, что распад затрагивает фундаментальные основы социальной организации общества, это оголяет то, еще более глубокое основание межчеловеческих связей, которое принадлежит уже не социальной, а досоциальной природе, основание, которое побуждало еще до-социальное человечество существовать, тем не менее, совместно. В названных условиях, эмпирически, на первый план выходит переживание живой необходимости человека в человеке. Однако удовлетворить эту потребность «по старинке» (например, через «любовь и дружбу») теперь оказывается уже нелегко. Легкость образования «собственного виртуального мира» вне сферы традиционного непосредственного человеческого общения резко затрудняет даже то, что кажется таким естественным.¹

Возникает удивительная для истории человечества ситуация, в которой массовый индивидуализировавшийся человек обнаружил на своей стороне острую потребность в другом человеке как просто предмете «своей любви» и эта потребность отправляет его «в поиск другого человека», способного ответить ему тем же. Однако будучи эгоцентристом и, соответственно, видя в другом («любимом») человеке подсистему собственного личного жизненного мира, такой человек оказывается неспособным найти именно то, что он так ищет. Жизнь личности (по ее интимному параметру), «отправленная в вечный непрерывный поиск», в названных условиях обнаруживает черты публичности, той особой «социальности толпы», основанием которой оказывается не «производственный-деловой интерес», а удовлетворение потребностей личного «Я». «Наш общий дом» становится «публичным домом», в котором каждый ищет, находит и не находит, испытывает счастье и разочарование от «лишь кажущихся подлинных чувств» и «столь же кажущихся подлинными искренних человеческих отношений» и, крайне редко, действительно «по старинке», подлинных.

Но если «подлинности нет», но каждый ее ищет, то на первое место в этом случае выходит уже не сама «подлинность», «эффект подлинности» и «способ достижения сего эффекта». А поскольку же это «норма», и касается всех, то социальное существование превращается в «своеоб-

¹ ...Да, увы (такова уж эта эпоха), технологии не обходят стороной и сию сторону человеческой жизни, внедряясь в нее, например, в формах социальных манипуляций «гендерными фетишами» достигшей уровня «аморализма» личной свободы (более отталкивающих, в итоге названных манипуляций «идолами девиантности», человека от другого человека, чем помогая в удовлетворении интимных потребностей инстинктивной жизни) и с другой стороны, тут же «подсовывая аппаратуру», давая возможность замены «недостающего другого человека» техническими средствами поддержки, «техническими заменителями».

разный театр», в котором (правда) нет уже деления на «актеров» и «зрителей», но все участники становятся и актерами-участниками, разыгрывающими между собой бесконечные «спектакли» и вольными-невольными зрителями сих театральных действий.

бв) Ирония «богатства личной жизни»: мелочность и опустошение смыслов личного-социального бытия, направленные в самоотчуждение человеческой личностью своего «Я» с «естественного-живого» на «искусственное-техническое» тело: (Странная, эмпирически являющая себя тенденция наполненного духом постмодерна личного — совокупного человеческого бытия).

Вместе с постепенно, шаг за шагом, но неуклонно совершающейся потерей человеческой социальной организацией исторически ранее присущей ей роли «хозяина» антистихийно-природных родовых производительных сил, «необходимо социально организованное человечество» оказывается как бы «не у дел». Момент родовой антистихийно-природной организации, даже на непосредственно видимом эмпирическом уровне¹ отделяется от человека и социально самоорганизовавшегося человечества, как своего носителя. Не отдельный человек обнаруживает, что он «попал в старость и маразм», но, увы, само социальное человечество.

И это приводит, на стороне человека (чувствующего сей процесс, чувствующего, что постепенно уже не он лично и даже не совокупное человечество становится «царем природы», а некая не принадлежащая уже ему антистихийно-природная сила, берущая его самого под свою опеку и контроль), в частности, к тому субъективному следствию, в котором необходимо фиксируется смерть-самоотрицание всемирно-исторического социального идеала.² Действительно, какой может быть идеал — цель стремлений в противоречивом бытии, разрешающем эту противоречивость — если обнаруживается вдруг, что ты сам себе не принадлежишь, а если и принадлежишь, то сугубо формально, но фактически находишься на окормлении некой внешней для тебя силы, организующей и среду твоего существования, и само твое существование, диктующей что и как необходимо ты должен делать в качестве социального существа и обеспечивающей такой уровень удовлетворения твоих жизненных потребностей, при котором живая природа лишается потребности в «бунте».

¹ — как «капитал» (в экономике), или действие «объективных законов природы», в масштабе которых свойство сознания-разума — не человеческое достоинство, а всего лишь выражение определенного уровня в организации материи.

² — как идеала достижения такого уровня развития общественных производительных сил, когда искусственная среда «второй природы» сама начинает «кормить» человека (человек-животное «переселяется» полностью из «первой природы» во «вторую»).

Названный способ существования личности когда-то (увы, недостаточно успешно) пыталась провести в жизнь система социальной организации в СССР, создавая искусственную среду тотального формирования личности. Теоретики советского социализма исходили из ошибочного представления о том, что сущность человека социальна и, соответственно, превратившийся в элемент тотальности целого социальной организации, человек станет носителем смыслов этой тотальности, обретет личные идеальные устремления — идеалы, адекватные устремленности тотальности, в которую он погружен. Названные теоретики социализма, конечно же, ошибались, однако они ошибались далеко не во всем, главным образом лишь только в том, что человеческий индивидуум, погруженный в среду тотального формирующего его духовного воздействия, безусловно обретет в качестве собственных идеалов цели и смыслы родового социального существования. В том же, что такое возможно на уровне предпосылок, а именно: поместить человека в искусственную среду, которая сама конструирует свои параметры, лишая человека необходимости и способности традиционной для его исторического прошлого борьбы за выживание, теория марксизма не ошибалась. Не ошибалась она и в том, что сей процесс необходимо связан с таким подъемом общественных производительных сил (как «материальная база коммунизма»), при котором происходит преодоление отчуждения человека в качестве осуществителя необходимого производства. Ошибка теории советского социализма заключалась более всего в том, что сия теория предполагала, что ставший «покрытым тотальностью родовой-социальной антистихийной природы» индивидуальный человек «этого не поймет как именно завершения его отчуждения», не поймет как то, что он обретает вольность не в качестве «царя леса», а как более уже ненужный сему «лесу», обрешему (в итоге его собственной человеческой истории) качество тотальной антистихийной природы. Антистихийная социальная природа ведь «отпускает» человека не на «вольное выживание в джунгли», где жизнь принадлежит только сильнейшему, а в «вольер зоосада», выстроенный в соответствии с симулякром «страшных джунглей», однако так, что человек здесь,¹ (по идее, исходящей из концепции социальной сущности человека), всегда будет чувствовать себя «победителем». Однако человек, увы, — не «баран», искренне радующийся и довольный тем, что он существует не в вольных горах, а на ферме; и не «робот», который будет все понимать и чувствовать соответственно заложенной в него программе. Человек — высший уровень в развитии живой природы, являющий себя диалектически-противоречивым единством стихийно-природного-инстинктивного и антистихийно-природного-сознательного начал. В

¹ — обретающий от «заботящейся о нем антистихийно-природной среды» гарантированное окормление и медицинское обслуживание.

структуре живой природы человеческого индивидуума заложено автономное от родового субъекта антистихийной природы самосознание. И человек понимает, чем отличается «настоящий лес» от «вольера зоосада». Поэтому, загнав сам себя в результате собственной истории, стремлений к идеалу построенной по образцу «зоосада» «райской жизни», человек обнаруживает способность понять то, к чему он в конце-концов пришел, понять и разочароваться. Поэтому-то и возникает тот самый, странный для теоретиков «формирования нового советского человека — строителя коммунизма», эффект, в котором сей человек, узнав только по-настоящему — что за «светлое будущее для всего прогрессивного человечества» он строит — тут же разочаровывается в этом идеале, который (открыв себя «вольготностью зоосада») перестает соблазнять человеческую душу. Коммунистическая общественно-экономическая формация, ядром которой является не «глупая общность жен», а жесткость действия ситуации преодоления отчуждения человека посредством завершения сего отчуждения, посредством полного «переселения» антистихийной природы человека в «машину», неизбежна.

Коммунизм неминуемо приходит на смену капитализму, как бы капитализм не стремился к самосохранению. Он приходит прежде всего на уровне материально-экономического базиса, а не духовной надстройки и одним из самых четких (в этой самой духовной надстройке) черт наступающего коммунизма (причем, прямо вопреки тем «играм» в «продолжение капитализма», которые способно разыгрывать со своими гражданами социально-организованное человечество) является фундаментальное разочарование во всемирно-историческом идеале «Спасения».

Факт этот — принципиален, причем не только на уровне обыденности массовидного человеческого бытия, но и обретая адекватное «массовому живому человеку-человечеству» теоретическое оформление; оказывается даже в основаниях философской теории постмодернизма, самоопределение которой (приставкой «пост» к термину, выражающему интенцию устремления в будущее) подчеркивает именно данное явление. Смерть же идеала на субъективном уровне останавливает (на этом же субъективном и совокупно-человеческом-общественном уровне) и историю (исторический прогресс).

Как говорится, независимо от того, нравится ли это нам или не нравится, но реальность уже сегодняшнего, современного нам человечества в полной своей силе свидетельствует о том, что человеческий индивидуум, не лишаясь общественных форм бытия, обнаруживает последние все более и более вырожденными. Он открывает для себя все более и более откровенно «странный факт», что и родовое тело общественной организации все менее и менее необходимо для него иначе, нежели в качестве «источника удовлетворения его личных потребностей» (как «лес» — для «волка»), и сам он этому «родовому человечеству», обретшему силу в научно-

техническом прогрессе, все менее и менее нужен в качестве того, кто осуществляет сей «научно-технический прогресс», рост родовых производительных сил антистихийной природы. И это сознание опустошает социальные смыслы его собственного существования. «Богатство Я-бытия» ведь здесь возникает (как итог сей тенденции) не на основаниях усиливающейся и углубляющейся концентрации в связях личности и общества, но от того, что связанное необходимостью совместного общественного производство социально самоорганизованное совокупное человечество «хиреет» и, будучи все менее и менее способным действительно влиять на продолжающееся развитие производительных сил антистихийной природы, просто освобождает человеческую личность в «просторы ее саморазвития», оставляя за собой в основном лишь «полицейские функции».¹ Общественная жизнь, с качества «человеческих личных отношений», обнаруживается здесь все более и более откровенно прокручивающейся в «холостом режиме»: человеческий индивидуум обретает возможность полного и всестороннего выявления своих талантов и способностей и делает это, однако такая «всесторонне развитая личность» уже необходима не «Человечеству», а преимущественно лишь «лично ему и его друзьям». Гениальность обретается отныне, главным образом, «в себе» и «для себя», обнаруживая что: единственно верным «рабом гения», искренне «влюбленным и ценящим его», здесь оказывается уже не «другой человек», а «информационно-технический Обеспечитель гениальности и главный Потребитель производимых гением продуктов».

И вот она, тенденция: теряя в социальном человечестве основания своего личного свободного бытия, человек обращается к источнику уже самостоятельно существующей антистихийной природы (на современном этапе, — преимущественно в виде виртуальной реальности персонального компьютера), находя именно в ней то, что уже неспособно ему дать общество и, в конечном счете, отдавая сей антистихийной природе свое собственное личное Я, «переселяя свою информационную личность» с естественного-живого, на искусственный, технический носитель (погружаясь в виртуальную среду, становясь этой среды необходимой частью). «Вольное личное бытие» в таких условиях действительно обнаруживает себя открыто ироническим, ведь «платой» за него становится фаустианское «отчуждение души».

Иронический характер возникающей в условиях адекватной постмодернистской духовности «подлинной личной жизни» (такой вольности, истоком которой оказывается «ненужность человека» обществу, более уже

¹ Рождение «полицейского государства» — четкий признак впадения человеческого общества в «старость»: когда на стороне государства фактически не остается уже ничего, кроме как всего лишь «обеспечивать порядок» в гражданском обществе.

опасающемуся человека, чем нуждающемуся в нем в качестве «работника»), эмпирически обнаруживает себя, как минимум, в следующем:

бва) Виртуальный «театр человеческих отношений». Торможение и остановка субъективно переживаемой и личностно желаемой социальной истории.

Да, для современного нам человека, занятого поиском «подлинности» в реальности, образцом которой сегодня стало «ролевое общение в информационных сетях», обнаружился действительным эффект «театрализации жизни»¹, Насколько «совершенно новым» является это явление?

бваа) Театрализация бытия (или, существование не по естеству живой природы, а по необходимости «социальных ролей») возникает одновременно с рождением социального человечества. Однако изначально социально-ролевое существование еще не становится «лицедейством». Первый уровень сего процесса — необходимо-ролевое существование личности. Более того, объективное возникновение существования в «социальных ролях» сразу еще не приводит к рождению субъективного переживания историчности, исторического характера этого существования.

Когда-то, для первобытного человека, для которого наполненной практически-созидательным движением к воплощению идеала истории еще не было, была ясность стремления жить во вневременной вечности в гармонии с богами, пользуясь покровительством последних. Человек, уйдя от животной вольности к социально-организованному существованию, обретает ролевое бытие, т.е. делает не то, что «непосредственно хочется», а то, что необходимо соответственно его статусу в социальном коллективе. В его жизнь входит театр «широко понимаемого этикета». Истории пока еще нет, ибо только родившаяся социальность пока не знает: к чему стремиться, какими ориентирами разделять «день прошедший» от «дня будущего». Человек также не понял еще вполне и того, что он смертен, что смерть тела есть одновременно и смерть души, соответственно, существование его обладает предельностью, требующей своего измерения посредством объективного хронологического времени и субъективного — исторического. Социально-ролевая форма человеческого бытия и переживание историчности этого самого личного-социального не совпадают. Человечество оказывается первоначально не в «истории», а в «пред-истории».

бваб) История, как существование во времени, осознаваемое и измеряемое через призму ступеней движения к достижению всемирно-исторического

¹ — субъективно переживаемой как «остановка истории» в «непрерывности переборов чувственных отношений», поиске «жизненного идеала-счастья» и постоянности обнаружений, что «счастья в этом мире не даст личности никто, кроме ее самой».

идеала, берет свое начало только тогда, когда появляется сам этот идеал; рождается практически одновременно с началом отчуждения человека в качество осуществителя необходимого производства.

Пока человек существовал в качестве простого потребителя естественно производимого природой продукта, ему субъективно не к чему было (в качестве личного-социального смысла жизни) и стремиться. Природа давала ему все. Проблема состояла не в аспекте качества, но лишь количества продуктов. Но относительно количества, решению проблемы помогала не столько намеренная антистихийно-природная материально-производительная деятельность (например, в форме производства средств усовершенствования промысла), сколько «мольба к богам о помощи». Даже при наличии социально-ролевой дифференциации, здесь осознаваемого развития в ступенях к движения к идеалу-цели еще не существовало. Идеал ведь выражает противоречие между желаемым и наличным существованием человека, возникающее в своей действительности не тогда, когда человеческое существование еще синкретично слито в природным существованием, а когда синкретизм разрушен и человек «сам творит свою судьбу».

Подъем производительных сил человечества к уровню необходимости социально-экономического отчуждения человека, возникновению частной собственности на средства производства и государственно оформленного человеческого общежития имел своим следствием начало переживания истории. Выделившийся из стихийно-природной среды социальный человек обрел родовые смыслы существования, а оказавшийся в результате экономического отчуждения лишенным вольности самоопределения — обрел и личные идеалы, ядром которых стало преодоление названного отчуждения, «Спасение». Идеал личного «Спасения» задал парадигму, развитие человечества, во внутренней сфере которой образовалось измерение этого развития уже не по объективной хронологии, но как ступеней прогресса к достижению идеала; существование в объективном времени периодичности суток и лет превратилось в историю.

б) Объективное достижение производительными силами человечества уровня, преодолевающего отчуждение человека в качество непосредственного средства осуществляемого обществом производства, имеет своими следствиями одновременно освобождение социальных человеческих отношений¹ и кризис чувства исторического времени, связанный с кризисом всемирно-исторического идеала.

¹ — принимающих в этих условиях откровенно выраженную игровую («театральную») форму (поскольку «лицедейство» сохраняется, но социально-экономическое основание к сохранению социально-ролевого существования вырождается).

Человечество остро переживает объективное время и связанное с последним чувство конечности собственного бытия. Однако возникающая в названных условиях потеря смысла всемирно-исторического существования, связанная с открытием конечности бытия человечества как формы живой материи, ставит предел и останавливает собственно человеческую историю, более точно — желание человека продолжать существовать в том самом потоке прогресса антистихийно-природных производительных сил, в котором он до сих пор существовал.¹ То самое основание консолидации (а именно, — быть антистихийной-производящей природой), которое на заре истории человечества вывело последнего из лоно существования в стихии жизни, теперь обнаруживает, что оно фактически уже перестает действовать.²

¹ ...И вот, на вершине прогресса общественных производительных сил, когда в действие вступает автоматизация производства, так успешно детерминировавшая социальный прогресс, задавая последнему четкий вектор историчности, идеологическая конструкция «Спасения» неожиданно начинает «трещать», а затем катастрофически разваливается. История сначала тормозится, а затем (в тенденции) и вообще останавливается. Социальное человечество обнаруживает тупик своего именно социального развития, обнаруживает черты распада себя как необходимой социальной цельности. И все это происходит именно потому, что давшие когда-то толчок к самосознанию человечеством своей историчности, производительные силы антистихийной природы начинают постепенно освобождаться от социального человека как своего персонификатора и непосредственного осуществителя. Техника «умнеет» и все более и более обнаруживает, что она способна осуществлять не только свое функционирование, но и свое дальнейшее усложнение-усовершенствование уже без человека.

² Ведь, вышедший из лоно стихийной природы «высший цвет жизни» — человек обнаружил, что он, как живое существо, все менее и менее необходим тем самым антистихийным производительным силам, которые создал в своей истории. Освобождающиеся (теперь уже от человека, как своего носителя) антистихийно-природные производительные силы возвращают человека в лоно природы. (Правда, теперь это уже не лоно стихийной природы, а природы антистихийной, переорганизованной человеком и под «природу человека». Однако, все равно, «возврат» сей происходит и он означает конец собственно человеческой социальной истории).

Заметим, что происходящий таким образом «возврат в природу», в котором человек не бросается на «вольное выживание в джунглях», но сохраняется существующим в наполненной заботой о нем «второй природе», не позволяет восстановиться крепости той самой живой этничности, с которой начиналась собственно человеческая социальная история. Социальность человеческого общества в условиях распада семьи и традиционных «национальных форм общежития», даже будучи деградировавшей, тем не менее остается единственным, что обладает способностью действительно еще скреплять человечество, скреплять хотя бы на «полицейском уровне».

Социальность обнаруживает себя тем, что окончательно подменяет собой естественные стихийно-природные человеческие связи (этничность). Этот эффект возникает наиболее четко в качестве следствия разрушения необходимого характера семьи, как ячейки воспроизводства общества. Семья «по любви» теряет в качестве своей главной функции основание «воспроизводства человеческого рода», хотя и обретает новую

Происходящее освобождение человека от существования в формах социально-экономического отчуждения не освобождает человека от социальной, от существования в формах ролевого общения.¹ Однако сам способ организации сего общения становится здесь принципиально другим, ведь он постепенно освобождается из формы отношений по социально-экономической необходимости и преобразуется в игровую форму, предельно сближающую человеческие отношения с теми, которые характеризуют художественную реальность театрального действия. Предоставленная сама себе личность строит свой имидж и существует в последнем, превращая все общество в «имиджевое», все человеческие отношения — в разнородность «зрелых» театральных.²

важнейшую функцию «сожителства в счастье». Однако «сожителство в любви и счастье», не скрепленное необходимостью рождения и воспитания детей, оказывается уже не только не устойчивым, но даже не обязательно и «разнополым». В таких условиях момент устойчивости в существовании человеческого живого рода, заключающийся прежде в преемственности поколений, в том, что поколения сменяются, но человечество существовать продолжает, обнаруживает черты деструкции, разрушается.

¹ До сих пор в истории человечества никогда не было так, чтобы его отрицание в качестве вида живой природы происходило ненасильственным образом, как свободное самоотрицание. Да, бывало, что одни народы физически уничтожали другие в актах геноцида, бывало и так, что поработанные представители народов сознательно отказывались продолжать себя в детях, однако все это было проявлениями насилия и, как только режим насилия уходил, человечество тут же «выздоровливало», восстанавливало свою этническую природную основу. Однако начиная с середины XX столетия ситуация поворачивается таким образом, что деструкции подвергается «живое человеческое сознание», переживание необходимости продолжения себя в последующих поколениях. Человечество переводит центр своего внимания с себя, как рода, на себя — как совокупность отдельных самостоятельных человеческих индивидуумов, концентрирует внимание на своей живой природе не в ее «дне завтрашнем», а как именно «сегодня существующей», актуальной, «действительной прежде всего сегодня». И этот перевод, четко и однозначно свидетельствующий о процессах распада социальности, обозначил ту самую грань, за которой человечество в качестве вида живой природы однажды просто перестанет существовать. Освобождающееся (и освободившееся) от функции персонификатора производительных сил антистихийной природы человечество потеряло исходящий из этой необходимости персонификации потребность в заботе об обязательном живом воспроизводстве себя в сменяемых поколениях. Отдельные же человеческие индивидуумы (в своем стремлении к личному счастью) названную заботу о должном воспроизводстве потомства перевели из разряда «предмета специальной заботы» в предмет «одного из следствий любви», сделав депопуляцию не только актом свободного самоопределения личности (общества в совокупности отдельных личностей), но и необратимой без специальных мер насилия над этой личностью. Названная тенденция, рассмотренная во временной перспективе, ясно показывает наличие условной точки движения, в которой человечество просто перестает существовать в качестве вида живой природы. Человечество не уничтожается внешними ему враждебными силами, оно уничтожает себя само, самоотрицается.

² ...Безусловно, история социального человечества неотторжима от момента «театрализации», ибо будучи социальными функционерами, члены человеческого сообщества

Осознанность движения к моменту самоотрицания не останавливает бег времени. Скорее даже наоборот, переживание неминуемости момента самоотрицания резко ускоряет чувство хронологии, создавая эффект экстатического переживания каждого мига как именно неповторимого, никогда более уже невозвратимого. Однако торможение, тем не менее, происходит: останавливается не хронологическое время и адекватная последнему («история в минутах и секундах»), а социальная история с изменением последней в параметрах «исторического прогресса и регресса».

Освобождающееся от необходимой персонифицирующей связи с антистихийно-природными производительными силами, социальное человечество обнаруживает, что отныне его социальность (социальная организация) все более и более принадлежит ему лишь в качестве «живого человечества», что она оказывается той единственной связью, которая у него остается в условиях самоотрицания живого этнического основания единства. Но, лишенное функции «организовывать человечество ради персонификации антистихийной природы», социальное начало вырождается, теряет качество «движителя прогресса», обретает своей главной функцией «полицейскую» и низводится до уровня саморегулирования человечеством гармоничности собственного существования. Социальность, вырождаясь, превращается из безусловной опоры в существовании личности в простое средство ее гармонического сосуществования с другими членами общества.¹

вынуждены «играть» некие, отличающиеся от их живой природной подлинности, социальные роли. Однако если начало истории человечества характеризуется жестким функциональным закреплением названных социальных ролей-функций, то на ступени завершения этой истории сии социальные роли освобождаются от детерминации именно родовой социальной необходимостью и превращаются в предмет личного самоопределения. «Театр» человеческих отношений приобретает окончательно личностно-атомизированную игровую форму.

¹ В центр же бытия четко и однозначно выдвигается отдельный человеческий индивидуум, «историчность» личного бытия которого и помещается на первый план в содержании этой новой исторической эпохи. Бытие сего «индивидуума» в его «историчности» обнаруживает себя такими принципиальными чертами, как:

Первое. Ориентированность на самого себя (эгоцентризм) и, соответственно, рассмотрение природно-социальных условий своего существования в качестве «окормляющего ландшафта». Установка на «потребительское существование» является в таких условиях принципиальной. Если таковое существование, в силу неких условий, оказывается невозможным или ограниченным, то сие положение переживается как нуждающееся в преодолении в пользу полностью потребительской формы существования.

Второе. «Космизм личного Я». Сконцентрировавшееся на самом себе, через всестороннее потребление информационного ресурса истории человечества, личное «Я» обнаруживает себя центром Вселенной, субъективно полным тем самым «абсолютным субъектом», которого Гегель вывел в виде финальной точки «универсального процесса-становления». Принцип потребительства в этих условиях переходит собственную форму активного познания-производства-присвоения в пассивность сознания

бвб) Опустошение личного «Я»: «пустота подлинности» и «подлинность пустоты».

Потеря надежды, исходящей из «дня завтрашнего», актуализирует идею сиюминутного внеисторического бытия, повышает ценность «дня сегодняшнего». Но актуализация существования «в сегодняшнем дне» существенно меняет духовные ориентиры бытия, настраивая например, на безусловно отрицательное отношение к проектам (даже житейским), у которых не будет непосредственной, причем в самое ближайшее время, практической отдачи; настраивает на существование, в котором ценности «наслаждения жизнью» выходят на первый план в отношении ценностей «общественно-необходимого дела»; резко активизирует установки «потребительского бытия» в отношении бытия «производительного».

И, необходимо заметить, что актуализация в массовом сознании идеологии «общества потребления», даже в условиях такого уровня экономического развития, при котором практически невозможно удовлетворение типичной для западноевропейской модели ситуации «товарного рая», оказывается не чистой «химерой»,¹ но имеющей опору в фундаментальности состояния этого самого человеческого общества в историческое время рождения в массовом сознании «трезвости такого рода идей».²

присвоенного как завершено-познанного-освоенного и потому «полностью своего собственного». Субъект «знает Вселенную» и потому испытывает «пост-мифологическое чувство псевдо-владения» последней, чувство «псевдо-бога».

Третье. Однако поскольку действительная Вселенная не поддается простому действительному присвоению ее каждым субъектом, но лишь только в знании, в воображении и игровом виртуальном к ней отношении, то обнаруживая крах действительного стремления стать на место «Бога», субъект подменяет «владение» игровым псевдо-владением, театрально-осознаваемой иллюзией владения миром. Эта иллюзия, наслаиваясь на переживание финальности истории живой природы, порождает особый, адекватный постмодернизму, строй сознания и человеческого самоопределения.

¹ Как известно, идеи массового сознания вообще крайне редко рождаются, не имея к тому соответствующих (причем весьма серьезных) бытийных предпосылок. И переживание своего существования в качестве «общества-однодневки», существования с главной ценностью «прожигания жизни», «потребления» здесь исключением не является.

² Нет ничего удивительного, например, в том, что именно потребление выходит на первый план в духовности человека, который обнаруживает, что в качестве «человека-производящего» он в условиях автоматизации производства необходим этому производству все меньше и меньше и, думается, весьма скоро вообще необходим не будет.

Нет ничего удивительного также и в том, что система производства, ориентированная не просто на удовлетворение потребностей людей, но на извлечение рыночной прибыли из удовлетворения названных потребностей, совершенно естественно будет искусственно стимулировать рост потребностей потребления, ибо именно этот рост является важнейшим стимулом развития рыночно ориентированного производства.

Нет ничего удивительного для нормального понимания вещей, когда мы видим, что стремление «разжечь аппетит к потреблению того, что еще не пришло в голову потреблять» становится источником к появлению целой индустрии «симулякров»

... Вместе с тем, заметим, что у потребительски-ориентированного бытия имеется «слабое место», также типичное для ситуации «постмодернизма». Обнаруживается парадокс, моментами которого оказывается, с одной стороны, способность лишь иллюзорно-виртуального удовлетворения потребностей «личных идеалов» и, одновременно, с другой стороны, — жажда того, чтобы это удовлетворение отличалось качеством «подлинности».¹ Разрешиться сей парадокс не способен иначе, кроме как посредством рождения «мира суррогатной подлинности».²

(особо «любимый» термин Ж.Бодрийяра), главная задача которой — создать виртуальный мир псевдо-предметного бытия, порождающего потребности. Эта индустрия, включающая в себя все возможные формы воздействия на личность, формирует идеологию потребления и наполняет сознание личности вирусами «необходимого приобретения» (Ж.Бодрийяр называет такого рода вирусы термином — «соблазн»), превращая существование личности в подчиненное «потребительской» идее, заменяющей-вытесняющей собою, в конечном счете, все иные идеалы личного бытия.

¹ Парадокс сего «слабого места» заключается в весьма простом: в том, что при расширенном и непрерывно расширяющемся в режиме стимулирования потребностей производстве, рано или поздно, но происходит «странный раскол», когда искусственно разбухшие потребности обнаруживают неспособность своего полного удовлетворения по причине, например, дефицита материальных ресурсов производства предметов, удовлетворяющих эти потребности. И при этом, одновременно, названное противоречие не способно в масштабе товарного производства разрешиться посредством одновременной рационализации потребностей и предметного производства, направленного на удовлетворение этих потребностей. Механизм рекламы, искусственного стимулирования сбыта товаров, не способен сам по себе остановиться. В условиях дефицита ресурсов производства товаров, сие порождает активный поиск новых и новых ресурсов, поиск заменителей одних ресурсов на другие. В конечном итоге, названная тенденция расслаивает возникающий таким образом товарный мир на некие «срезы» (или «пласты») отношение между которыми начинает регулироваться параметром «степени подлинности». Не потребительские свойства (т.е. способность удовлетворять потребность), не особое качество технологии изготовления продуктов и т.п. здесь выходят на первый план, а именно то, в какой мере предмет оказывается «аутентичным», выявляет в себе начало своей афишированного «подлинника». Мир заполняется «псевдо-подлинным ширпотребом», призванным на суррогатном уровне удовлетворить возрастающий спрос на товары. Утверждает себя противоречие, в котором на фоне заполнения предметной среды бытия суррогатами-заменителями, на первое место выходит «принцип подлинности» этой предметной среды. Противоречие, неспособное обрести объективное разрешение, разрешается на субъективном уровне, в формах иллюзии.

² Отношение к «подлинности» в условиях поворота к заполнению рынка предметами из суррогатов-заменителей, становится принципиальным. И это стимулирует новую потребность, а именно — производство копий, «более подлинных, нежели сами подлинники». И, чем более мощной становится потребность в псевдо-подлинниках, тем более нарастает производство последних, порождая ситуации настоящего абсурда, когда, к примеру, «каждый желающий может приобрести подлинную кровать из спальни короля Людовика XIV», ибо этих кроватей может существовать (в идеале производства, ориентированного на «подлинную копию») ровно столько, сколько есть на то желающих их приобрести.

Однако симуляция подлинности выводит современное человечество не просто в плоскость «мира подделок» вместо «оригиналов», но в объективацию «знаков подлинности». Подлинность, действительный смысл вещи отрывается от самой вещи, которая, даже удовлетворяя те или иные человеческие потребности, не обнаруживает навязываемого ей смысла как действительно ее собственного смысла. Вещь из действительно подлинной превращается в «носителя образа подлинности». Вещной мир, взятый под таким углом зрения, превращается в художественный образ предметности «ожившей истории». Мы оказываемся свидетелями восстановления примерно того самого переживания природного мира, как «божественного мифологического космоса», который был характерен для наших далеких предков, такого переживания, в котором вещи и «божественные духовные силы» обнаруживали свою слитность. Однако теперь такая слитность не синкретична и характеризует не богов и природные предметы (как это было, например, в фетише), а «человеческие предметы»¹ и «игру в веру» в их аутентичность-подлинность.²

Через симуляцию подлинности, производство обнаруживает способность удовлетворять не просто спрос на предметы потребления, но спрос на «аутентичность» предметного мира. Однако, в итоге, рождается мир, в котором главным становится «правдоподобная ложь», рождается мир-симулякр, антимифологическая реальность, реальность лжи с претензией на достоверность правды-истины большей, чем сама действительность истории, опредмечивающейся в ее артефактах. И эта реальность, в отличие от художественных образов искусства, уже не переживается иллюзией, ибо точно также, как турист, приобретающий в Пётре «подлинники античных монет», вполне способен догадываться, что перед ним конечно же не подлинники, а самая обыкновенная подделка, но подделка мастерская, с соблюдением адекватных античности технологий, практически неотличимая от оригинала, предпочитает жить иллюзией; как посетитель афинского Акрополя «потихонечку прихватывая камушек на память» (из заботливо рассыпанного «специально для туристов» щебня), уже редко столь наивен думая, что это есть осколок «великой Античности», но... «камушек то из Акрополя!»; так и современный архитектор (ситуацию эту вдохновенно описал Ж.Бодрийяр), по идее — перестраивающий, но на деле — практически заново строящий дом, оставляет в последнем лишь «дух старины», хотя и предпочитает представлять последний (не только «для других», но и «для самого себя») в качестве не «нового дома», а реставрированной (возможно с элементами модернизации) «подлинной старины», причем даже в том случае, если от «подлинника» останутся «рожки да ножки», лишь элементы фасада, или фрагменты фундамента.

¹ — прежде всего: опредмеченность истории человечества и реконструированная в знаково-семиотической форме сама эта история.

² Да, вера эта, правда, содержит в себе изрядную долю недоверия. Современный человек, как правило, редко верит в те иллюзии подлинности, которые он исповедует, хотя часто предпочитает не высказывать «слишком вслух» свою недостаточную веру. И это наполняет современный мир еще одним принципиальным для него свойством — иронией.

Это, однако, уже область действия иронии. Правда, специфика сей иронии особая.¹ Суть особенного здесь — в ее парадоксальности.²

...Покупающий гобелен XVIII века, как правило, вполне отдает отчет тому, что, скорее всего, он покупает не подлинник, а лишь мастерски выполненную подделку. Однако он желает верить в то, что это именно подлинник, «верит не веря» в это. Возникающая таким образом ирония обнаруживает особый характер в том, что это есть «ирония симулякра», подлинным иронически вскрывающимся содержанием которой является некая определенная предметная реальность, реальность намерений, дел или чувств, а «пустота», ибо действительным предметом, которым являет себя «обратная сторона видимости» («образ образа») в «нормальном», а не «платоновском мире порождающем вещи идей», является именно «пустота». «Образ в зеркале» не имеет своего собственного отражения в этом же самом зеркале; «образ в зеркале не оставляет тень»... И вот именно этот предмет — «отсутствие тени» — и являет собой ирония симулякра, органически присущая оторванному от миметических связей с бытием ирония художественного образа.

бвв) Человеческое личное бытие, которое перестает принадлежать человеку: начало «Великого Перехода».

Но... вот еще один парадокс, который обнаруживается в том самом мире, в котором действительность симулякров становится отдельной реальностью, вполне достоверной для того, кто готов или желает в нее верить. Человек — существо чувственное. Мир для него существует не только как то, что обладает «объективной реальностью», но прежде всего

¹ Утверждая нечто, человек не очень склонен безусловно верить в то, что он говорит, говоря, даже утверждая одно, полагает на самом деле совершенно другое, прямо противоположное утверждаемому. Такова, увы, ситуация с подлинностью вещного мира; такова ситуация с подлинностью высказываемых чувств и суждений; таково отношение к политической идеологии (которая, по определению ведь есть «теоретически оформленный интерес», т.е. вирус, а не «правда-истина») и торговой рекламе; таково отношение к «научному мировоззрению», которое формируется исходя из тех знаний, которые есть сегодня,... а что будет завтра, когда знания станут другими... мир изменится?, природа станет другой?

² В основном, это не есть намеренные высказывания с превращенным смыслом. Это также и не есть отрицательная ирония, т.е. такие высказывания, которые не имеют иронического исходного содержания, но выявляют последнее, так сказать, объективно, когда обнаруживается понимание действительного предмета, на который сии высказывания указывают. Названная выше ирония, как правило, сочетает в себе черты положительной и отрицательной иронии, синтезирует эти черты. Она, безусловно, является отрицательной в том самом смысле, что не является (как правило) преднамеренной, однако она, не менее безусловно, несет в себе черты положительной иронии именно потому, что понимается в собственном качестве.

как то, «что регистрируется его чувствами». И, если человека выключить из таких отношений с миром, в которых он способен практически верифицировать то, какие из образов обладают качеством «объективной реальности», а какие — нет (например, погрузить в состояние сновидений), то иллюзия вполне оказывается способной обрести качество «подлинной объективной реальности».¹

Человеческая личность, переселенная во внутреннюю сферу цифровой виртуальной реальности... Этот, вовсе-не-идеал нормального личного человеческого бытия, тем не менее, шаг за шагом, но приближает момент своего воплощения в действительность, действительность ухода человеческой личности в «непрерывность сна компьютера», для того, чтобы время от времени «выходить» из состояния бытия в формах «чистой программы», наполняя своей субъективной духовностью приборы, космические корабли, тела «пришельцев» уже от «земной цивилизации». Художники, мастера «фэнтези», угадали, ухватили эту тенденцию, раскручивая ее в формах сюжетов типа «Матрицы» или «Аватара». Однако это было бы слишком просто, если бы за сей угаданной тенденцией скрывалось лишь желание «особо типа развлечений», в которых, например: «в масштабе компьютерной игры я избираю себе аватара». Суть ведь в том, что за сей художественно-схваченной тенденцией бытия открывается действительная для этого бытия тенденция: человечество готовится к тому, чтобы превратиться в постчеловечество...

¹ Фактически, этот эффект и происходит, в частности, в ситуации с наводнившими современный глобальный мир суррогатными пищевыми продуктами, продуктами со «вкусом и запахом идентичными натуральным». Аналогичная ситуация возникает и в ситуации «доверия ролям лиц, участвующих в сетевом общении»; веры в «подлинность» событий вводящей в подлинный экстаз компьютерной игры (например, «виртуального вождения автомобиля, игры в футбол или хоккей»). Мы являемся свидетелями рождения технологий «погружения в виртуальную реальность», существенным условием которых является намеренное принудительное преодоление грани между действительным и псевдо-действительным миром. Уход же в параллельный виртуальный мир, мир созданный по принципу идеологии — материализованного намерения — имеет своим важнейшим следствием уже совершенно иное — воплощение мечты, обретение личного рая для страждущих. ... И не надо более мыслить и мечтать о рае, когда можно его просто «здесь и сейчас» получить...

«Рай здесь и сейчас»... но одновременно с этим сохраняется установка на то, что сей «рай» необходимо «заказать и получить»; чувство, что это есть иллюзия, переживание иронии пустоты «виртуального рая»... Такова одна из важных специфик постмодернистского сознания. Это сознание, нацеленное на счастье, но фундамент сей нацеленности — пессимистически-трагическое мироощущение, ясность понимания того, что все это «симулятивное счастье» — просто блеф. Однако кому нравится блеф? Ведь необходим то не «блеф» а «подлинность». ...Чтобы названное сознание потеряло даже чувство «блефа», осталось сделать один последний шаг — просто переселить человеческое «личное Я» в виртуальную реальность навсегда, «доставая» лишь иногда ее оттуда, «по мере необходимости» реализации целей не-виртуального существования...

в) Анархический социализм: назад к природе или «еще немного о проблемном характере постмодернистского сознания».

Переживание «старости» характеризуется особым рода «экологизмом», источник которого в «жалости расставания с умирающим телом». Хочется «отпустить находящуюся в самом тебе природу», не «насиловать» более природу искусственным в нее вмешательством. Однако именно здесь и заключена главная проблема: действительно продлить жизнь самоотрицающейся живой природе можно только искусственно тормозя ее естественное увядание, не давая ей умирать.

Просто и непосредственно теоретически осмысляемая эмпирия «постмодернизма», как «дух человеческого общества без большого человеческого будущего», внутренне расколота, наполнена вопиющими, не находящими своего «нормального человеческого разрешения» проблемами. Обобщая уже сказанное в этой работе выше и характеризуя, в самом общем виде, названную ситуацию, обратим внимание, как минимум, на следующее:

ва) Человечество — обреченная на вырождение форма существования живой материи.

Да, дух массового человеческого сознания, выражаемый посредством понятия «постмодернизм», характеризуется особенного рода противоречивостью. Это не та противоречивость, за которой стоят «Буря и Натиск», стоит трагизм противоречия между желаемым и действительным. Противоречия «постмодернизма» имеют «тусклый» характер своего проявления. «Желаемое» странным образом потеряло свою инициативность, потому, что, как минимум, малопонятно то цельное, большое, настоящее, «чего хочется желать».

«Рай земной для всего социального человечества», — понятно окончательно, — просто невозможен. Остался только «рай небесный». Он—то, действительно неизбежен, но его «уже не хочется». Борьба за «общие интересы» (для такого сознания), — «глупо». Да и какие сегодня есть действительные «общие интересы», если впавший в постмодернистское состояние души человек все менее и менее чувствует себя действительной фигурой в осуществляемом человечеством производстве и детерминированном этим производством общежитии. Остается стремиться к удовлетворению лишь своих собственных интересов и потребностей... но, ...на этом пути «инициативность» слишком мелка, чтобы иметь пафос действительного преобразования человеческого общежития. Да и зачем решать проблемы через конфликты, если всегда можно «договориться», «найти компромисс». К тому же, государство, обнаружившее себя способным в такого рода условиях действительно снимать, ослаблять силу социальных противоречий посредством политики «полицейского либерализма»

(очевидно заметного сегодня, например, в США), содействует именно последнему пути в разрешении социальной напряженности... Как говорится, «хороша ситуация»...

Конечно, противоречия как таковые, никуда не ушли из человеческого общества, но перестали революционизировать сознание,¹ приняли «брошенную форму существования»: они, эти противоречия, не гармонизированы, не разрешены, но уже лишены пафоса борьбы, существенным своим моментом стали включать в себя «пофигизм». От духа «постмодернизма» веет «душком» эклектики, в котором «есть все» и «все это существует на равных правах», и «ничего ни с чем не вступает в борьбу», представляя собой этакий «мир болотной благодати», «гнили». Это дух общества, которое уже не видит в социальном противоборстве действительный смысл. «Общим для различных национальных вариантов постмодернизма, — как совершенно справедливо пишет в данной связи Н.Б.Маньковская, — можно считать его отождествление с именем эпохи «усталой», «энтропийной» культуры...»²

Но, затухание противоречий, как известно, означает не что иное, как затухание развития. Лишенное же развития, через возникновение и преодоление-разрешение противоречий, необходимо тяготеет к состоянию нарастания внутреннего равновесия, к повышению уровня энтропии в состоянии системы. Условная конечная точка, таким образом направленного процесса, — состояние полного внутреннего равновесия или, иначе говоря, полное отрицание внутреннего источника изменчивости, смерть.³

...Однако там, где отчетливо «запахло» «концом человеческой социальной истории», просыпается «особое чувство жизни», экологическое чувство «счастливого доживания», потребность «оживить память», «возвратить к жизни все то, что когда-то было», потребность «не нарушать природу», «не делать ничего, что способно ускорить, увы, неизбежный конец».

¹ Общество, которое во всей своей «писаной» истории дело все возможное, чтобы социальные противоречия не возрастали до конфликтного уровня, наконец добилось своего: массовое человечество обнаруживает проявления безразличия к судьбе общества, оно более не желает «умирать на баррикадах за идею». Революционность переродилась. Появилось почти невиданное ранее в истории человечества явление «бунта как способа существования», бунта суицидально-бессмысленного, направленного на разрушение истеблишмента, переживаемого как средство обретения «подлинного существования», как средство обретения личного конфликтного бытия уже через инициацию противоречия между «Я» и социальным родом.

² Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. — СПб.: Алетейя, 2000. — С. 12.

³ Таким образом, одна из наиболее фундаментальных проблем, всплывающая в связи с анализом общих черт специфики «постмодернизма», как особого состояния массового сознания на рубеже II – III тысячелетий, заключается в том, что названное сознание характеризует общество с сильным внутренним импульсом энтропии, общество, духовность которого свидетельствует, что человечество устремлено в самоотрицание, его непосредственно видимой жизненной перспективой является смерть.

вб) «Пир виртуального бытия»...

Безусловно, реальное «вещное» бытие человечества к началу XXI столетия обнаружило, что наступила эпоха преодоления экономического отчуждения человека, освобождения его от роли «средства производства» в составе производительных сил. Одновременно, и в связи с этим процессом, заявил о себе и распад остроты характерных для буржуазного общества социально-классовых противоречий.¹

Продолжение и углубление данной тенденции развития естественно тяготеет к нарастанию маргинальных тенденций в человечестве, тенденций к его физическому вырождению и историческому самоотрицанию. Создавая постепенно своего «технического двойника», человек-человечество объективно тяготеет к тому, чтобы передать на сторону последнего, в конечном счете, не только физические силы, но и свой разум, творческую способность.²

Но, вот он, еще раз заявляющий о себе парадокс: в той самой мере, в какой для духа человечества становится адекватной идея «конца человеческой истории», в этом же самом человеческом духе расцветает прямо противоположная, «художественно-театральная» по своему существу, «культура торжества жизни».³ Культура «торжества жизни», однако,

¹ Практически все общество стало «работающим по найму», соответственно — «пролетарски-трудовым». Но, с другой стороны, и характер труда, ставшего преимущественно высококвалифицированным, и условия производства, все более и более превращающие деятельность из «конвейерной» в «кабинетную», и оплата ставшего высокопроизводительным труда оказываются здесь, как правило, таковыми, что уже не порождают ту остроту социальных противоречий, которая имела место, допустим, на закате XIX столетия, или в первой половине XX века. Утвердившая себя в экономически развитых странах на закате XX столетия социальная политика потребительски ориентированного либерализма, принципом которой является забота обеспечения бесконфликтного существования общества (такого существования, в котором «волки сыты» и «овцы целы») окончательно закрепила социально-энтропийную тенденцию в человеческом обществе, по мере освобождения от необходимого участия в осуществлении производства в качестве «средства производства», все более и более превращающегося в «общество роскошного потребления».

² Самоотрицание «физического человечества», в данном отношении, не означает то же самое, что смерть способной к сознанию и свободной производительной деятельности природы вообще, поскольку есть все основания предполагать, что «смерть-вырождение» «естественного физического человечества» будет происходить одновременно с подъемом «искусственного человека-человечества», силами и способностями которого, свободной деятельностью которого и произойдет дальнейшее развитие антистихийной природы. Однако, тем не менее, в качестве «главного тезиса», собственно и порождающее специфическое «пессимистически-трагическое» мироощущение в адекватном «постмодернизму» массовом сознании, является идея «конца человеческой истории».

³ ...Еще раз констатируем, что, по сути своей, человечество погружает себя в «театральную атмосферу», в которой подлинность бытия подменяется «декорациями», лишь «изображающими подлинность». И это касается как «мира вещей», так и мира «чело-

теперь возникает именно на том базисе, который обеспечивает «игра в подлинность».

... Вся жизнь человека XXI столетия наполнена «симулякрами», «игрой в подлинность культуры торжества жизни» и вот некоторые ее особенности:

— если в сфере обыденной человеческой (не испорченной еще идеологией рекламы) вещной и нравственной культуры эта «художественная составляющая», симулирующая вещам, предметам физического и духовно-нравственного потребления свойство псевдо-подлинности обычно имеет еще вполне естественный (искусственно не инспирированный или лишь слабо инспирированный) характер,¹ в масштабе которого мы предпочитаем среди продуктов преимущественно те, которые «удобнее и вкуснее», не особо «заморачиваясь» проблемой их «подлинности», а в сфере человеческих отношений ценим более «лояльную, пусть даже немного дипломатическую дружественность», нежели «непримиримую в своей односторонности искреннюю нравственную стойкость», также не очень задумываясь о том, что именно в среде «дипломатов» лучше всего скрываются «предатели»;

— если мы подчас специально прибегаем к средствам «дополняющей художественной мимикрии» (к «декорациям») тогда, когда желаем нечто одно превратить в симулякр другого, например, когда надеваем «маску дружелюбного грима» в человеческих отношениях тогда, когда считаем необходимым, например, «выглядеть в соответствии со своим желаемым социальным статусом», или когда прибегаем к средствам политической идеологии или торговой рекламы, желая нечто «продать» или «возвысить в общественном мнении»², но наша собственно художественная деятель-

веческих отношений», в которых «сладкая ложь» обнаруживает себя безусловно ценнее «горькой правды» и, уж тем более, «истины».

Углубляющееся разобщение человеческого общежития, атомизация человеческого существования до уровня превращения общества в совокупность отдельных личностей, каждая из которых не только обладает самодостаточной духовной «самостью», но и обеспеченным из социального источника физическим выживанием, резко повышает значимость для индивидуального человеческого существования чисто виртуальной информационной реальности, развертывающейся в формах искусства, СМИ, телевидения, но, особенно, — интернет.

¹ Иллюстрируя сказанное, заметим, например, так: между «кофе» и «кофе, идентичный натуральному» не пролегает еще связи обусловленной «специальной заботой субъекта потребления кофе о том, что он любит именно это кофе», связь эта оказывается относительно естественной (как, к примеру, мечта дополняющая реальность), соответственно, субъект вполне способен даже предпочитать кофе-суррогат, но с более ярким кофейным ароматом тому самому естественному кофе, который «натурален, но не столь пахуч» и потому «недостаточно являет собой «подлинный кофе», или наоборот, отказываться от «вкуснейшего и ароматнейшего кофе-напитка» только потому, что подозревает, что сей напиток — подделка.

² — здесь мы занимаемся уже специальной художественной деятельностью, специально творим «художественный образ» того, что, например, желаем продать, однако эта

ность имеет, по своей функции, вспомогательный характер, обеспечивает не собственную цель, а «цель другого»;

— то в ситуации условной «зрелищности», взятой в качестве «собственной самодостаточной цели», художественное творчество приводит к появлению ситуации, в которой рождающаяся в результате названного художественного творчества виртуальная реальность оказывается сферой «погружения субъекта», который уже не видит в этих художественных образах «симулякр другого», но саму-по-себе реальность, которая обладает не «подобием своей подлинности», а «именно подлинностью», хотя и виртуальной и именно в силу только своего виртуального качества «враньем».¹ Живой человек (телом своим принадлежащий все еще живой

деятельность не имеет собственной именно художественной цели, подчинена другому, реализации других, нехудожественных по своему основному качеству задач.

¹ Последний из названных здесь тезисов характеризует ту самую специфику, которая присуща художественно-творческой деятельности так, как это обычно мы ассоциируем со сферой искусства.

Но, коль уж пошел разговор о некоторой классификации художественной деятельности, то и здесь мы должны выявить некую неоднородность, ибо уже взгляд на историю «искусства» (в широком смысле этого слова, т.е. как на деятельность по производству художественных образов для специфического эстетически-художественного их потребления) показывает, как минимум, три основных формы, в которых обнаруживает себя творец и потребитель художественных образов, выходящих на первый план (то одна, то другая) на различных этапах истории человечества.

Первая из названных форм характеризуется спонтанной мифологической (или близко по своим особенностям к адекватной мифологическому сознанию) слитностью действительного чувственного и инспирированного художественной фантазией бытия. В это художественно-мифологическое бытие человек приходит не как творец-художник, а как его «житель», ибо миф есть самая что ни на есть подлинная реальность, в составе которой даже «завершающая художественно оформленную каннибальскую трапезу сексуальная оргия» есть бытие в единении людей с таким образом почитаемыми ими их богами. Отголоски сей формы художественно-творческого бытия (бытия в художественно-мистическом оргиастическом виртуальном пространстве) легко обнаруживаются и сегодня в формах религиозной обрядовости, религиозного «вчувствования в бога».

На втором из названных уровней человек обнаруживает себя именно художником, который «изображает бытие», художественно удваивает мир, «приглашая» свою публику «вжиться» в ту самую реальность, которую создала его творческая фантазия. Сие вполне адекватно, так называемому, «реалистическому искусству» и не нуждается в более пространных комментариях своей специфики. Более интересен третий из обнаруживаемых в названном анализе уровней.

Специфика третьего уровня в том, что здесь происходит преодоление «границ искусства» и художественная реальность превращается из «предмета созерцания» в предмет «погружения». Именно такого рода ситуация и обнаруживает себя в условиях эпохи «постмодернизма», ярче всего заявляя о себе «псевдо-подлинной реальностью сетевого общения», «рок-музыкой» и «компьютерными играми». Ведь действительно, в «сетевом общении» формируется «псевдо-социум», в котором настоящей реальностью обладают не подлинные участники общения, а те маски, те роли, которые они на себя

стихийной природе) не способен полностью «переселиться» во внутреннюю сферу «Вселенского компьютера», свернувшись к качеству одной из подпрограмм последнего. И это становится источником трагичности человеческого мироощущения на закате истории человечества, регистрируясь особенным образом в сознании «постмодернизма».

...Но, заметим, что чем полнее, основательнее, глубже происходит деградация человека, тем более расцветает «подлинность виртуальной жизни». «Пир во время чумы...»

в) Историческое развитие по сценарию «дудочки Крысолова».

Помимо того, что сама по себе материальная-физическая жизнь современного массового человека-человечества и духовное существование последних обнаруживают в себе внутреннюю собственную специфическую проблемность, названные стороны бытия характеризует, кроме того, еще и взаимная несогласованность. Так называемое, «прогрессивное человечество» (увы, складывается такое впечатление) совершенно устраивает то, что будущее его совершенно отчетливо «светится катастрофой вида», что физиология человека быстро расслабляется, что фактическое прекращение действия «естественного отбора» (при намеренной тенденции «выживания всех», в том числе и «слабейших») ведет человечество, как вид жизни, к маргинальному состоянию, что семья фактически потеряла функцию «продолжения рода», превратившись просто в «место для любви», что женщины совершенно сознательно и намеренно (особенно в формах утверждения «гендерного равенства») обрекают человечество на численное вырождение и исчезновение в течение ближайших столетий.

С другой стороны, это, все более и более физически слабеющее и деморализующееся человечество, с радостью принимает «гарантированные блага» либерализма и связанного с последним «общества роскошного потребления», того самого общества, которое К.Маркс называл «коммунистической общественно-экономической формацией». Массовому человеку нравит-

одевают. Это — еще сама жизнь, но осуществляющаяся по некоему ненаписанному «сценарию», общение «людей-симулякров» уже превративших свою жизнь в «бытие на театральной сцене», в искусство.

В рок-музыке мы видим почти то же самое, но здесь уже нет даже «ролей»; человеческие отношения вполне искренни, просто реализуются на основаниях не нормальной, а трансформированной особыми средствами музыкального воздействия психики. Через экстаз происходит преодоление грани подлинного и виртуального бытия, бытие оборачивается и личность обнаруживает виртуальное бытие в качестве действительно подлинного.

В «компьютерных играх» происходит наиболее «реалистическое» и одновременно полное погружение в виртуальный мир, поскольку здесь соединяются воедино ролевая форма существования личности и преодолевающий роль, в качестве чего-то «неподлинного», экстаз. В игре личность обретает полноценную жизнь своего ролевого героя.

ся иметь гарантированное выживание в виде пенсии, пособия по безработице, пособия по инвалидности и др., иметь бесплатное образование, гарантированное медицинское обслуживание. Массового человека полностью устраивает «мир во всем мире»; устраивает то, что отсутствие серьезных социальных и межэтнических противоречий дезорганизует этническую консолидацию и социальные иерархии; он с радостью принимает «блага» информатизации и возможность погружения в мир сетевого существования. Непрерывно слабеющий и вырождающийся физически, массовый человек-человечество компенсирует свою деградацию иллюзией силы и могущества, которую ему обеспечивает симулякр виртуального мира.

Сила и могущество личности «во внутренней сфере компьютерной игры», кажется, вполне компенсирует отсутствие реальной физической тренированности тела игроков, растущую беспомощность человеческого организма к самостоятельному (без «костылей» антибиотиков и протезов, электрообогревателей и автоматов по фильтрации воды и воздуха...) выживанию в том самом природном мире, в котором человек возник и существовал до сих пор.

Человечество, и это можно уже констатировать в качестве существенно свершившегося факта, попало в «земной рай», тот самый «рай», который был «дарован» когда-то, согласно средневековой легенде, доктору Фаусту. Однако «земной рай» — не тот «рай небесный», о котором так пекутся религии, а нечто прямо тому противоположное. «Земной рай» — это благодать «пенсионного существования», благодать вырождения и доживания «последних дней».

Но, если это действительно так, то тогда возникает еще одна проблема: **кто тот «Коварный Искуситель», кто так упорно ведет человечество по этому пути, пути «коварного либерализма», физического распада и духовной деградации?** И, хотя ответ на сей вопрос на интуитивном уровне как бы и ясен, вопрос сей для «духа впавшего в постмодернизм массового человечества» все равно в действительности своей оказывается трудным: ибо прогресс наук показал, что никаких сверхъестественных сил, способных управлять человеком и человеческой историей не существует. А тому, что говорит наука, что утверждается и экспериментально подтверждается в качестве объективной истины человечество верит.

Практика показывает, что нет и открытых врагов в этом самом человечестве, которые разделяли бы его (хотя бы на манер идеологии фашизма) на ту «лучшую часть», которая обязана «выжить и размножиться» и ту («остальное человечество»), для которой естественный удел — рабство и физическое вымирание.

Парадокс заключается в том, что «движение развала» совершается самим человечеством, совершается добровольно, причем с полным

пониманием грядущих следствий и с радостью приятия перспективы самоотрицания.

Но, неужели сей разгромный для человечества итог и есть столь вожделенный для него «рай» анархического, вольного, в соответствии с естеством его живой природы общежития, понимаемого как «социализм», «коммунизм», «общество потребления» и т.п.? Интуиция подсказывает: так не может быть! Парадоксы сознания ведь всегда говорят не столько о действительных тупиках бытия, сколько о незнании подлинных оснований сих состояний бытия и о неспособности выявить настоящую сущность того, что являет себя видимостью парадокса!...

Философски-рефлексивное сознание требует «развязки кажущегося неразрешимым противоречия».

Однако, может быть то, что автору этих строк видится неразрешимым, на самом деле давно уже разрешено и существует в теоретической форме, которую необходимо просто «взять и освоить»? Может быть действительная проблема заключается не в «воплях умирающего человечества», а в чем то другом? Ведь нет секрета в том, что и в самой человеческой истории умирающие народы, умирающие (уходящие в небытие) цивилизации и культуры, социальные слои и классы всегда «вопили» о своих «непреходящих ценностях». ...Ну, тогда были «отдельные народы», а теперь — «целое человечество»... Может быть, действительно, стоит не поддерживать общий эмпирический постмодернистски-хоровой «вопл», а поискать просто «новую точку отсчета» в том самом процессе, моментом которого является исторически необходимое и закономерное самоотрицание человечества?

...Поэтому, обнаружение парадокса чувственного бытия естественно побуждает нас повернуться к другой стороне «постмодернизма» — повернуться к той теории, которая этот «постмодернизм» фиксирует и осмысляет. Может быть именно здесь, в сфере теоретической рефлексии, мы и найдем ответ на интересующий нас в итоге обзора «эмпирической ситуации с постмодернизмом» вопрос?

Что-ж, давайте «полистаем» философскую теорию постмодернизма...

Глава 2. «ПОСТМОДЕРНИЗМ» КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Безусловно, так хотелось бы, чтобы философская теория «постмодернизма» просто и однозначно ответила на вопросы, которые поднимаются в страждущей душе в связи с созерцанием постмодернистской практики. Однако, увы, философская теория не только не разрешает сию проблемность, но, прямо наоборот, загоняет ее в тупик кажущейся полной неразрешимости.¹

§ 1. ГИ ДЕБОР: КОНЦЕПЦИЯ «ОБЩЕСТВА-СПЕКТАКЛЯ»

Адекватная собственно «постмодернизму» философская рефлексия обнаруживает себя с того самого условного исторического момента, когда мыслители констатировали вполне обыденный, простой, но обладающий фундаментальной действительностью факт: человеческое общество, на духовном уровне, потеряло способность дальнейшего развития. Оно только делает вид, что изменяется и внутренне преобразуется. На самом деле, оно остановилось в своей эволюции и всего лишь разыгрывает «бесконечный спектакль» о своей «жизненности».

Специфическое для «постмодернизма»² философское представление о социальном существовании как «симулякре» впервые всерьез обосновы-

¹ Осуществленная во этой главе реконструкция философии «постмодернизма» обладает односторонностью, выражающей заинтересованность автора к выявлению и заострению внимания на основаниях этой философии в ее общей тенденции. Автор приносит читателю свои извинения за те относительно незначительные искажения точек зрения реферируемых авторов, которые возникли в связи со стремлением сближения их мировоззренческих позиций, в масштабе общей парадигмы философии «постмодернизма».

² Понятие «постмодернизма» исторически возникает в недрах движения «модернизма» в качестве возникшего в названном движении сознания недостижимости его конечных целей, недостижимости «прорыва» в адекватное идеалу состояние.

Термин «постмодернизм», — пишет в данной связи Н.Б. Маньковская, — «появляется в период Первой мировой войны в работе Р. Панвица «Кризис европейской культуры» (1914). В 1934 г. в своей книге «Антология испанской и латиноамериканской поэзии» литературовед Ф. де Онис применяет его для обозначения реакции на модернизм. Однако в эстетике термин этот не приживается. В 1947 году А. Тойнби в книге «Изучение истории» придает ему культурологический смысл: постмодернизм символизирует конец западного господства в религии и культуре. Американский теолог Х. Кокс в своих работах начала 70-х годов, посвященных проблемам религии в Латинской Америке, широко пользуется понятием «постмодернистская теология». Однако популярность термин «постмодернизм» обрел благодаря Ч. Дженксу. В книге «Язык архитектуры постмодернизма» (См.: *Jencks C. The Language of Postmodern Architecture. L., 1977*) он отмечал, что хотя само это слово и применялось в американской литературной критике 60-70-х годов для обозначения ультрамодернистских литературных экспериментов, автор придал ему принципиально иной смысл. Постмодернизм означал отход от экстремизма и нигилизма неовангарда,

вается Ги Дебором в виде концепции «спектакулярности». Хотя воззрения мыслителя, изложенные в работе «Общество спектакля», не являют еще зрелой формы «постмодернизма», демонстрируют существенную связь с анархистски-модернистскими поисками путей «переорганизации человеческого общежития» в качестве средства к построению «подлинно человеческого общества», тем не менее, главное для философии «постмодернизма» представление об относительной самостоятельности бытия «иллюзорного мира социального спектакля» в отношении естественного бытия природы здесь утверждается в полной мере.

Для формирования и дальнейшего развития философии «постмодернизма», в теории Ги Дебора наиболее значимыми видятся следующие идеи:

а) «Спектакль» есть не подлинная-природная, не живая, а искусственная (неживая) форма бытия, в которой существует современное человечество. Создав условия отчуждающего личность производства и породив формальные социальные отношения, человечество превратило свое существование в «спектакль».

Ги Дебор подчеркивает, что общественные отношения существенно детерминированы ролями, социальными функциями, которые несут на себе участники социальных коммуникаций. Эти роли определены двояко и представляют как то, кем являются люди в качестве участников производства и политических отношений, так и то, кем желают представлять себя эти люди в качестве «героев» непрерывно разыгрываемых ими социальных «драм», «мелодрам», «трагедий» и «комедий». Именно поэтому, замечает мыслитель, «Спектакль — это не совокупность образов, но общественные отношения между людьми, опосредованные образами».¹

частичный возврат к традициям, акцент на коммуникативной роли архитектуры». (Н.Б.Маньковская. Эстетика постмодернизма. — СПб, Алетейя, 2000. — С. 132).

Таким образом, хотя понятие «постмодернизм» и было введено в научный оборот в близком современному пониманию значении «отрицания модернизма» еще в середине 30-х годов, тем не менее, прижилось в науке оно фактически только в последнюю четверть XX столетия. ...Почему? Ответ в первом, прямом и непосредственном виде, подсказывает логика: потому, что вплоть до последней четверти XX столетия в культуре еще не имели место открыто видимые и переживавшиеся массовым сознанием процессы, в отношении которых можно было бы сказать: «модернизм умер», «пришло время того, что обретает жизнь на развалинах модернизма». Когда же соответствующее время пришло, понадобилось и понятие, способное выразить специфику ситуации. Таким понятием стал «постмодернизм». Качество способности адекватно выражать исторически возникшее положение невозможности продолжения существования «модернизма» — первое, непосредственно обнаруживающееся качество «постмодернизма».

¹ Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 4. // Электронный ресурс: http://royallib.ru/book/debor_gi/obshchestvo_spektaklya.html /

Отношения ролей не есть действительные живые человеческие отношения. Роли-маски в своем основании имеют ложь, лишь видимость жизни, розыгрыш. Соответственно, — заостряет внимание мыслитель, — «Спектакль» — это не подлинная жизнь, а «отрицание жизни, ...самостоятельное движение неживого».¹ Но основанием этой «лжи» не является специальная установка на обман, на «искажение видимого мира». Установка «спектакля» — не ложь, а идеология.

«Спектакль», — пишет Ги Дебор, — есть «мировоззрение, *Weltanschauung*, реализовавшееся в действительности, облекшееся плотью материального. Это видение мира, вдруг ставшее объективным».²

Философ подчеркивает связь «общества спектакля» с условиями социально-экономического отчуждения личности, показывает «раздвоение личности» в условиях ее вынужденного экономического и социально-ролевого подчинения, превращение «спектакля» в относительно самостоятельную реальность, лишаящую человека подлинного существования. «Спектакль, — замечает мыслитель, — подчиняет себе живых людей в той же мере, в какой их уже целиком подчинила себе экономика».³ Спектакль «экономичен», он «есть ни что иное, как экономика, развивающаяся ради себя самой».⁴ И в таком виде «представляет собой правдивое отражение производства вещей и ложную объективизацию трудящихся».⁵

В своей оторванности от природного истока жизни, — считает Ги Дебор, — спектакль несет в себе дыхание смерти. «Сама земная жизнь, таким образом, становится непрозрачной и бездыханной. [Впав в ролевые отношения социального «спектакля»], никто больше не выдумывает рай на небесах, загоняя себя вместо этого в темницы абсолютного отрицания, в свой фальшивый земной рай».⁶ В условиях социального «спектакля» человек полностью теряет свое изначальное единство и целостность. «Спектакль, — пишет мыслитель, — это техническая реализация изгнания человеческих сил в преисподнюю; это окончательное разделение внутри самого человека».⁷ И, как результат, — заключает свои жесткие определения «общества-спектакля» Ги Дебор, — «...спектакль — это *основной продукт производства* современного общества».⁸

«Все отрасли знания, которые продолжают развиваться [в обществе «спектакля»]», — пишет в данной связи мыслитель, — тенденциозны в своем утверждении «спектакулярности», являют ни что иное, как

¹ Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 2.

² Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 5.

³ Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 16.

⁴ Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 16.

⁵ Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 16.

⁶ Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 16.

⁷ Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 16.

⁸ Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 15.

«мышление спектакля, должны неоправданно оправдывать общество и создавать общую науку ложного сознания».¹ И «ложность» названного сознания здесь заявляет о себе прежде всего в том, что «спектакль» выдает «художественный образ розыгрыша» за подлинную жизнь, не желает признавать себя именно «спектаклем». «Данное мышление, — заключает философ, — характеризуется тем, что оно не может и не хочет искать собственное материальное основание в системе спектакля».²

б) Основанием «спектакля» является намеренность уничтожения естества человеческой природы истеблишментом (организацией социального человечества). В нем видимый порядок «зрелищности» подменяет действительную естественную упорядоченность бытия.

«Общество, основанное на современной промышленности, — отмечает в данной связи философ, — является *зрелищным* вовсе не случайно и не поверхностно. Оно фундаментально подчинено спектаклю, является зрелищным в самой своей основе».³ И это не случайно, ибо «спектакль», в качестве формы существования отрицающего естество человеческой природы общества, выводя ролевые отношения в план непосредственной видимости, заботится об этой видимости, о ее зрелищности, хотя позади нее и открываются смерть, пустота. Экономика, — считает мыслитель, — обязана иметь вид развития. Все в искусственно организованном обществе должно иметь видимость прогресса, развития, движения к сознательно ставящимся, но вовсе не обязательно «рационально просчитанным», достигаемым целям. В этом — главный смысл разыгрываемого обществом спектакля, его движущая основа. Спектакль однажды начавшись, не должен прекращаться; один спектакль должен плавно превращаться в другой, и т.д. «В спектакле, который является образом господствующей экономики, — пишет по данному поводу Ги Дебор, — цель — ничто, развитие — всё. Спектаклю не нужно ничего иного, кроме самого себя».⁴

Но формальная установка на «развитие как таковое» не обеспечивает ни цельность, ни единство социальному «спектаклю». Как результат, на место композиции рационально организованного порядка приходит нечто прямо последнему противоположное: принцип хаоса, дробности, нагромождения случайного. «В обществах, достигших современного уровня развития производства, — пишет мыслитель, проясняя данную мысль, — вся жизнь проявляется как огромное нагромождение *спектаклей*».⁵ «Образы, оторванные от различных аспектов жизни, теперь слились в едином

¹ Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 194.

² Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 194.

³ Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 14.

⁴ Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 14.

⁵ Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 1.

бурлящем потоке, в котором былое единство жизни уже не восстановить. Реальность, рассматриваемая *по частям*, является к нам уже в качестве собственной целостности, в виде особого, *самостоятельного* псевдо-мира, доступного лишь созерцанию. Все образы окружающего мира собрались в самостоятельном мире образов, насквозь пропитанном кичливой ложью». ¹ Таков мир человеческого социального бытия, открывшийся своей «спектакль-подлинностью».

в) Освобождение от неподлинного существования в «спектакле» для человечества возможно только через возврат к естественной самоорганизации общежития: анархическая проповедь «возврата к естеству природы».

В духе все еще проявляющихся модернистских иллюзий, т.е. полагая существующее положение дел для человечества еще не концом его вселенского бытия, и реализуя таким образом «революционизирующую сознание надежду», Ги Дебор полагает, что охарактеризованное им социальное положение все еще можно изменить, исправить, наладить в соответствии с природой человека. Мыслитель подчеркивает, что хотя «Спектакль как современная социальная организация парализует историю и памяти, отказа от истории, утвердившаяся на основании исторического времени, представляет собой *ложное сознание времени*»², тем не менее «самоосвобождение» все-таки возможно. Названное «самоосвобождение», — считает Ги Дебор, — в нашу эпоху должно заключаться в избавлении от материальной базы, на которой зиждется ложь современного мира». ³

По мнению философа, необходимо возвратиться к тем стихийным первоистокам в существовании человечества, на уровне которых еще не обладал своей действительностью социальный «спектакль». Человечество способно выжить только освободившись от груза сил, превращающих его существование в ложь «спектакля». Сию анархическую по своему существу задачу, считает мыслитель, не может воплотить отдельный человек. Реализация задачи «возврата к первоистокам» способна быть достигнутой только силой естественно само-объединяющегося человечества. Форму такой естественной консолидации Ги Дебор обнаруживает в виде «советов», образа, заимствованного из идеологии анархически интерпретированного марксизма. Мыслитель пишет: «'историческую миссию по установлению правды в мире' нельзя поручить ни какому-то изолированному индивиду, ни подверженной манипуляциям разобщенной толпе, но только классу, способному стать разрушителем всех классов, путём прихода к власти неотчужденной, истинной формы демократии, — Советов.

¹ Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 2.

² Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 158.

³ Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 221.

Только в Советах практическая теория будет способна контролировать сама себя и ощущать собственное воздействие. Только в Советах индивиды ‘непосредственно будут связаны с всеобщей историей’, только в них может восторжествовать диалог». ¹

§ 2. КОНЦЕПЦИЯ «ДЕКОНСТРУКЦИИ» Ж. ДЕРРИДА

Спектакль — ложь. Однако, ложь не простая — это игра в видимость действительно существующего мира, действительных искренних человеческих отношений. Но что стоит за этой видимостью? Философский анализ показывает, что за симуляцией порядка открывается «анархия самоупорядочения», естественной гармонизации, аналогичной тому, как это происходит в мифе и в игре.

Чтобы открыть действительное основание бытия, необходимо сбросить с него покров искусственной централизации, того, что позволяет скрывать подлинность природной стихии за внешностью «театрального порядка». Искусственно «конструированное» должно пройти очищение «деконструкцией».

Вторым из фундаментальных теоретических источников и фактическим ядром философии постмодернизма стала философская концепция «деконструкции» Ж. Деррида. Если в теории «спектаклярности» Ги Дебора, в качестве важного достижения теории «постмодернизма», мы фиксируем сам факт обоснования действительности погружения человечества в мир иллюзорной реальности «театрального» бытия, бытия ролевого, неподлинного, однако необходимого для псевдо-гармонизации человеческих отношений, то в концепции «деконструкции» Ж. Деррида названная сфера человеческого бытия рассматривается уже как сфера игровых отношений, бытия в состоянии потери истории.

а) «Деконструкция» — это метод исследования, обеспечивающий открытие подлинной сущности бытия.

Ж. Деррида определяет «деконструкцию» особым, адекватным современности, способом открытия и выявления за масками искусственных рациональных конструкций подлинности человеческого личного и социального бытия. Причины, побуждающие к деятельности «срывания масок», по мнению философа, в основном субъективны, они скрыты в тайне иррациональной человеческой души, которая однажды просто и непосредственно узрела, что «мир спектакля», «искусственно создаваемой видимости порядка», на самом деле — другой. В итоге сего «узрения» произошел «разрыв»: видимый через призму идеологии и философской теории мир раскололся и

¹ Ги Эрнест Дебор. Общество Спектакля. — [§] 221.

за сетью «центрирующих бытие правил» открылась совершенно иная реальность естественного игрового самоопределения бытия.

Открывшаяся мыслителю (в итоге применения метода «деконструкции») картина мира, обладает следующими, существенными для специфики «постмодернистского» мировоззрения, чертами:

Первое. Противоположность и одновременно параллелизм сфер бытия «порядка-культуры» и «хаоса-природы. С точки зрения концепции «деконструкции», принцип порядка не является определяющим в отношении ситуации хаоса, как и наоборот. Это параллельные миры. Естество природы и искусственный порядок культуры не вытекают одно из другого;

Второе. Порядок и хаос не находятся в отношениях первенства одно в отношении другого также и по моменту следования. Принцип истории, с порядком «одно после другого» не вытекает из стихии спонтанных отношений природы, но лишь сопряжен с принципом игры, обнаруживающей не рациональную причинность, а проявленность возможного;

Третье. Деконструкция является особым методом познания структур рационально истолкованного и видимого центризованным бытия, выявляющим нецентризованную первооснову. Адекватное принципу «деконструкции» мировоззрение предполагает способность видеть за видимостью привнесенного из рационального источника организации бытия его подлинное природное основание — самоорганизующееся не начинающееся и непрерывающееся игровое становление (хаос).

Обретение способности видеть за структурами центризованного иерархически и исторически упорядоченного бытия их анти-центризованную первооснову — главное в содержании разрабатываемого Ж. Деррида метода «деконструкции».

б) Основания «деконструкции» как метода изучения центризованного бытия.

В изучении и представлении бытия методом «деконструкции», на место идеи «предустановленности порядка» и рациональности целеориентированного развития пришел подход, требующий выяснения действительного исходного, вне искусственно привнесенной (из человеческого-социального или даже божественного источника) упорядоченности, открытия «за порядком разума и культуры» подлинности спонтанно-игровым образом самоорганизующегося бытия.

ба) Причины разворота постигающего бытие сознания, от конструктивного представления последнего к «деконструкции».

Обоснование метода «деконструкции» Ж. Деррида начинает не с собственно описания неких принципов «очищения» структур искусственно упорядоченного бытия, направленного на выявление его естественной первоосновы, а с обоснования причин по которым оказался необходимым

критический «переворот» и отказ от рационалистического подхода в исследовании бытия. Первый вопрос, который ставит и решает мыслитель в обосновании метода «деконструкции», заключается в разъяснении следующего положения: почему принцип «конструктивности» системного представления бытия оказался смененным на принцип «деконструкции»?

Ответ, который дает на этот вопрос Ж. Деррида, не является рационально-конструктивным по своему существу, ибо, как считает мыслитель, «просто пришло время». Очищение бытия от «наслоений» и трансформации его условиями привнесенной в него рациональности, историчности и проч., однажды просто созрело к тому, чтобы произойти. И, как результат, ранее не реализовавшаяся возможность наконец превратилась в действительность.

«Вероятно, — пишет в данной связи Ж. Деррида, — в истории понятия “структура” произошло нечто такое, что можно было бы назвать “событием”...».¹ «Каково же это событие?» — задает вопрос и тут же отвечает: — «Внешне оно выглядит как *разрыв и удвоение*».²

«Нетрудно показать, — продолжает Ж. Деррида свою мысль, — что понятие *структуры* и даже само слово “структура” имеют тот же возраст, что и западная *эпистема*, то есть западные наука и философия, уходящие корнями в почву обыденного языка... [Вплоть] до того момента, как случилось событие, выявить которое я [Ж. Деррида. — Б.Б.] и пытаюсь, структура (точнее, структурность структуры), вопреки ее непрерывному функционированию, то и дело подвергалась нейтрализации и редуцированию за счет того, что она наделялась неким центром, связывалась с некоей точкой наличия, с устойчивым началом».³

Искусственное центрирование структур, преодолевающее их естественную непрерывную изменчивость и загоняющее с жесткие условия рациональных системных отношений, по мысли исследователя, было связано не только со стремлением к созданию представлений о бытии, которые бы обладали качеством рациональной организованности, но также и с реализа-

¹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Пер с франц.. сост., вступ. ст. Г.К. Косикова. - М.: ИГ Прогресс. 2000. — С. 407.

² Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 407.

Говоря о «разрыве», Ж. Деррида имеет в виду прежде всего преодоление господствовавшего на протяжении столетий в европейском сознании рационализма декартовского образца, предполагавшего обязательность таких представлений о бытии, которые, во-первых, обладают централизованной системностью образующих их элементов; во-вторых, явно или неявно претендуют на то, чтобы их содержание обладало качеством объективности и истинности, находилось в достаточно полной корреляции с отображающимся-выражающимся в нем предметом; в-третьих, подавляют всякое «инакомыслие» просто редуцируя все возможное богатство структур (систем) исключительно к централизованному (централизованному).

³ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 407.

цией более широкой и фундаментальной репрессивной установки разума, стремившего изначально, от самого рождения науки и философии, в принципе не допустить вариативной игровой организации картины бытия в знании.

«Роль этого центра, — пишет в данной связи Ж.Деррида, — заключалась не только в том, чтобы сориентировать, сбалансировать и организовать структуру..., но и прежде всего в том, чтобы сам принцип организации структуры послужил ограничению того, что можно было бы назвать ее игрой».¹

Таким образом, идея «деконструкции» в философии Ж.Деррида одновременно является и не является «случайной», базирующейся преимущественно лишь на «интеллектуальных прозрениях» автора, но выражает осмысленное философом противоречие между стихийным непрерывно изменчивым природным бытием и искусственно централизуемым репрессией разума бытием. Разум, искусственно загоняющий спонтанно самопреобразующееся бытие в «прокрустово ложе» логически выстроенных структур, в русло реализующей смыслы рациональной целесообразности однажды должен был быть разоблачен и сброшен. И это «однажды» является главной причиной рождения «деконструкции».

Опираясь на широкий эмпирический материал обыденного языка, истории природы и человечества, истории науки, философии и искусства, мыслитель показывает повсеместное наличие условий, являющих неправомерность абсолютизирующих претензий разума на централизованно-рациональное представление бытия.

С другой стороны, Ж. Деррида показывает также и то, что принцип «деконструкции» (в качестве особого «угла зрения», подхода, метода в познании бытия) не является совершенно новым в науке и философии и обнаруживал себя в становлении человечества хронологически и ранее, например, в формах идей первенства «становящегося над ставшим», «функционирования» структуры над «строением» структуры и др., хотя полностью «вызрел» только ко времени последней трети XX столетия.

бб) «Бытийные» предпосылки формирования метода «деконструкции».

Итак, по мысли философа, централизация возникающих в сознании и порождаемых сознанием конструктов обусловлена главным образом

¹ Продолжение цитаты: «...центру свойственно прекращать игру [игру элементов структуры. — Б.Б.], которую он сам же и начинает и предпосылки для которой... создает. Центр как таковой является той точкой, где более невозможна субституция содержаний, элементов и термов. Центр налагает запрет на пермутацию, или трансформацию, элементов (которые к тому же сами могут представлять собой структуры, включенные в другую структуру). По крайней мере, такая трансформация до последнего времени всегда оставалась под *запретом*...» (Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 407-408).

потребностью познающего разума к преодолению хаоса потока опыта и обретению свободы управлять событиями и смыслами в рамках ясной, имеющей определенный центр структуры. Вместе с тем, человеческая познавательная способность противоречива и изначально внутренне расколота. Именно потому, что познание осуществляет не некая нечеловеческая механическая, лишенная живой чувственности машина, а живой человек, в основаниях такого разума обнаруживается нечто прямо противоположное последнему, а именно чувственная воля, живая потребность, «желание». Глубинным основанием познания открывается живое основание человеческого существа и это делает человеческое познание изначально исполненным неразрешимых внутренних противоречий.¹

Опираясь на эмпирический факт двойственности самой человеческой познавательной способности, наличия в основаниях последней исходного сопряжения спонтанной чувственности и анти-спонтанного начала разума, подавляющего чувственность и централизующего картину мира, Ж. Деррида резко разделяет и обособляет, в качестве простой противоположности, начала «природы» и «рациональности-культуры», причем не только «вообще», но в самом человеке. Таким образом мыслитель обретает некую исходную «точку» (как стремление «очистить сознание» от трансформирующего его подлинную природу действия культуры), дающую необходимые основания для начала того самого движения, которое Ж. Деррида и обозначает термином «деконструкция».

В целях обретения точки для условного начала процесса «деконструкции», Ж. Деррида, таким образом, не просто разделяет специфики рационального и чувственного первоначал, но выводит начало структурной устойчивости за пределы становления, непрерывной изменчивости структур. Как результат, происходит противоположение моментов «изменчивос-

¹ «Понятие центрированной структуры (хотя оно и воплощает когерентность как таковую, представляя собой условие *эпистемы* и как философии, и как науки) — пишет в данной связи Ж. Деррида, — противоречиво уже в самой своей когерентности. И как это обычно бывает, эта когерентная противоречивость воплощает не что иное, как силу некоего желания. В самом деле, понятие центрированной структуры — это понятие *обоснованной* игры, предполагающей некую основополагающую неподвижность и надежную прочность, которая сама из игры исключена. Именно эта прочность и позволяет подавить тревогу, постоянно рождающуюся из ощущения, что ты участвуешь в игре, вовлечен в игру, разыгрываешься игрой. ...различные повторы, субституции и трансформации всегда *включены* в ту или иную историю смысла (или, проще, в некую историю), причем в самой наличной форме этой истории обычно бывает нетрудно обнаружить ее начало и предугадать конец. Вот почему, вероятно, можно сказать, что любой археологический или эсхатологический демарш тесно связан с операцией, редуцирующей структурность структуры, и *пытается* помыслить последнюю исходя из полноты ее внеигрового *наличия*». (Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 408-409).

ти» и «устойчивости», «становящегося» и «ставшего», «природы» и «культуры» в самом постигающем бытие человеческом сознании.

Дифференцируя сферу всеобщего бытия на то, что обеспечивается основаниями непрерывной изменчивости, от сферы неизменяемого постоянства и разумной центричности, мыслитель получает как бы «две природы», одна из которых «подлинная-живая-стихийная», не знающая предустановленного постоянства, но другая – конструирующая саму себя из оснований рациональности, порядка, природа антистихийная. Познающее мышление, желающее иметь «твердую почву» в своем движении, тяготеет к редукции спонтанности в становлении к централизованной его форме. В определенных пределах, считает мыслитель, такая редукция помогает сознанию видеть «игру» структурных элементов и подсистем, однако как только оказывается перейденной некая грань, разделяющая противоположные сферы, то разум, инспирировавший названную «игру», ставит последней и ее границу, открывая невозможность продолжения становления, изменчивости там, где центрирование заявляет о себе уже не корректирующим спонтанность основанием, а качеством господства. Преодолеть «узурпации» разума невозможно лишь «взывая» к нему с призывами остановиться в репрессировании стихийности движения природы, но только посредством сбрасывания навязываемой последним бытию централизации, посредством «деконструкции».

Таким образом, по мысли Ж. Деррида, «деконструкция» не есть некая «новая ступень» в истории прогресса человеческого познания, как и не есть некий «принципиально новый метод» в осуществлении специфики такового познания, не предполагает «выдумывания новых элементов и связей» в составе бытия, но лишь освобождение уже открытых и постигнутых связей от действия на них централизующей репрессии разума. Сущность «деконструкции» в ее «очищающем» познание и знание действию.

Направленному на «деконструкцию» анализу рациональных структур существенно помогает то обстоятельство что централизация производимых сознанием структур изначально существенно детерминирована соответствующим желанием. Это приводит, как считает Ж. Деррида, к тому, что в истории человеческого сознания обнаруживается не только изменчивость структур этого сознания, но также и изменчивость форм централизующей организации последнего. Не только эмпирическое бытие, но и его рациональные «центрированные» представления не обнаруживают на своей стороне безусловного структурного централизованного единообразия. Претендующее на внутреннее единство рациональное сознание являет, в своей действительности, исходное отсутствие такового. Последнее, считает Ж. Деррида, является вполне закономерным, ведь это единство оно задает не из специфики постигаемой сознанием изменчивости бытия, а из самого себя как источника порождения ментальных структур, начала, вводящего

«изменчивость» в русло «устойчивости». Начало «устойчивости», будучи всякий раз привносимым в картину мира со стороны конструирующего эту картину мира субъектом, как результат (в силу множественности и исходной несвязанности субъектов, а также потому, что важнейшим позывом к началу действия рациональной способности оказывается «желание»), само становится изменчивым, неустойчивым, открывая принцип «постоянства» лишь в самом общем, абстрактном его виде.

Соответственно, — пишет Ж. Деррида, — «если это так, *то всю историю* понятия “структура” (до того как произошел упомянутый мною разрыв) следует рассматривать как ряд замещений одного центра другим, как цепочку различных детерминаций центра. ...центр принимает различные формы и получает различные имена, так что история метафизики, как и история самого Запада, оказывается историей подобных метафор и метонимий. Матричной формой... здесь становится определение бытия как *наличия* во всех смыслах этого слова. Можно было бы показать, что все названия, существующие для обозначения таких понятий, как “основание”, “принцип” и “центр”, всегда указывают на инвариант некоего наличия (...сущность, существование, субстанция, субъект, трансцендентальность, сознание, Бог, человек и т. п.)»¹.

бв) «Разрыв».

Итак, работа сознания, направленная на постоянную редукцию систем к рациональной централизованной их форме, наталкивается на тупик осознания бессмысленности такого рода стремления в качестве универсального. Порядок централизованной конструктивности не обладает универсальностью. Соответственно, если в качестве целевой установки постигающего бытие сознания выдвигается не редукция матричной централизации, но освобождения уже существующих рациональных интерпретаций бытия от их искусственно централизующих искажений, то методом интерпретации таких рациональных структур должна быть «деконструкция».

Совершаемая в «де-конструктивном анализе» децентрализация, освобождение периферийных уровней системы-структуры (подсистем) от подавляющего их самоопределение господства центра, превращает видимость внутри-системных отношений в богатую содержанием игру. Вместе с тем, в названном движении обнаруживается, что освобождение человеческого знания от репрессии разума, одновременно становится освобождением от последней и самого человеческого бытия, ибо человеческое познание и человеческое бытие неразделимы. Названное событие, по мнению Ж. Деррида, и составляет суть, характеризующего им в качестве иницилирующего «де-конструкцию» «разрыва».

¹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 409.

«Событие разрыва, прерванности, упомянутое мною вначале, — пишет в данной связи Ж. Деррида, — произошло, вероятно, в тот самый момент, когда пришлось помыслить, то есть подвергнуть повторному воспроизведению, саму структурность структуры; вот почему я и сказал, что прерывность и есть повтор во всех смыслах этого слова. Тем самым следовало помыслить такой закон, который как бы управляет центром в его желании конституировать структуру, но при этом управляет и тем знаковым процессом, который подчиняет операции смещения и субституции закону центрирующего наличия, причем такого, которое никогда не бывает самим собой и, воплощаясь в субституте, тем самым выходит за собственные пределы. Субститут не замещает ничего такого, что так или иначе не могло бы ему пред-существовать, и это позволяет считать, что центра нет, что его нельзя помыслить в форме налично-сущего, что у него нет естественного места, что он представляет собой не твердое место, но функцию, своего рода не-место, где происходит бесконечная игра знаковых субституций. Вот в этот-то момент язык и завладевает универсальным полем проблемности; в этот-то момент — в отсутствие центра, или начала, — решительно все становится дискурсом (при условии, что мы будем понимать под этим словом систему, в которой центральное, исходное, или трансцендентальное, означаемое способно наличествовать лишь в системе различий). Отсутствие трансцендентального означаемого раздвигает знаковое поле и возможности знаковой игры до бесконечности. Где и как производится эта децентрация, воплощающая идею структурности структуры? Говоря о таком производстве, было бы наивно ссылаться на определенное событие, учение или на имя того или иного автора. Это производство, — заявляет мыслитель, — бесспорно, принадлежит нашей эпохе в целом, однако заявляло о себе и *работало* оно всегда».¹

В качестве примеров авторов, «предложивших наиболее смелые формулировки такого производства», Ж. Деррида называет, в частности, «ницшевскую критику метафизики, его критику таких понятий, как бытие и истина, которые он заменяет понятиями игры, истолкования и знака (знака без наличной истины)», «фрейдовскую критику самоналичия, то есть сознания, субъекта, самоидентичности, сходства и принадлежности самому себе» «хайдеггеровскую деструкцию метафизики, онтологической, определения бытия как наличия».²

Мыслитель замечает, что все названные «дискурсы и все их аналоги вовлечены в некий круг. Этот круг, — подчеркивает Ж. Деррида, — един, и описывает он форму соотношения истории метафизики и деструкции истории метафизики: [соответственно,] чтобы подорвать метафизику, *нет*

¹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 409-410.

² Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 410.

никакого смысла обходиться без понятий метафизики; мы не располагаем таким языком (таким синтаксисом и такой лексикой), который был бы внеположен этой истории; мы не можем высказать такого деструктивного положения, которое уже не было бы воплощено в форме, в логической конструкции и в имплицитных требованиях того самого явления, которое оно стремится оспорить».¹

бв) Отношение «природа — культура» в мифе ярче всего демонстрирует этот «разрыв».

Для демонстрации необходимости применения метода «деконструкции», отказа от навязывания структурам мысли искусственной центрации, Ж. Деррида обращает внимание на исследованную К. Леви-Строссом специфику мифологического сознания, для которого не является характер-

¹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 410.

«Вот один из многих примеров [такого рода децентрации]: метафизика наличия подрывается именно с помощью понятия *знака*. Однако, как я [Ж. Деррида. — Б.Б.] уже заметил, стоит нам задаться целью показать, что не существует трансцендентального, то есть привилегированного, знака и что, стало быть, знаковое поле, или знаковая игра, не имеет границ, как нам придется (но этого-то как раз и нельзя сделать) отказаться не только от понятия, но и от самого слова “знак”. Ведь по самой своей сути “знак” всегда понимался и определялся как “знак чего-то”, как означающее, отсылающее к определенному означаемому, как означающее, отличное от своего означаемого. Если стереть принципиальную границу между означающим и означаемым, то придется отказаться и от самого слова “означающее” как от метафизического понятия. ... И все же мы не в состоянии избавиться от понятия знака, не можем отречься от метафизического соучастия, не отрекаясь тем самым от той критической работы, которую ведем против него, и не рискуя уничтожить специфическую самотождественность означаемого, сводящего к себе собственное означающее или, что то же самое, попросту выталкивающего его из себя». [Там же. — С.410-411.]

Обсуждая далее конкретный аспект осуществления «деконструкции», — вопрос о стирании различия между «означающим» и «означаемым», — Ж. Деррида пишет: «Есть два разных способа, позволяющих стереть различия между означаемым и означающим. Первый, классический, состоит в том, чтобы редуцировать означающее, свести его на нет, то есть в конечном счете *подчинить* знак мысли. Второй, как раз и противопоставляемый нами первому, заключается в том, чтобы поставить под вопрос саму систему, в рамках которой имеет место указанная редукция, прежде всего — оппозицию чувственного и умопостигаемого. Ведь в том и заключается *парадокс*, что метафизическая редукция знака нуждается в той самой оппозиции, которую она и подвергает редукции. Оппозиция и ее редукция вместе образуют систему. Сказанное о знаке применимо к любым понятиям и высказываниям, вырабатываемым метафизикой, в том числе и к ее дискурсу о “структуре”. Однако попасть в этот круг можно разными способами. Все они отличаются той или иной степенью наивности, эмпиричности, систематичности, все они более или менее близки к тому, чтобы дать формулу этого круга, иными словами, формализовать его. Между тем именно эти различия объясняют сам факт множественности деструктивных дискурсов, равно как и разногласия между их создателями» (Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 411).

ным центрициания, но тексты возникают в форме игры, как параллельный мир, аналогичный природному.

Открытие сего мира, пишет Ж. Деррида, произошло в форме «скандала», в котором вдруг обнаружилось, что в мифе сфера «культуры» не находится в противоположности сфере «природы».¹

В подтверждение этой мысли Ж. Деррида приводит следующий характерный фрагмент из работы К. Леви-Стросса: «Итак, предположим, что все универсальное в человеке относится к природе и характеризуется спонтанностью, тогда как все, что подчиняется той или иной норме, принадлежит культуре и несет на себе печать относительности и своеобразности. В этом случае мы сталкиваемся с фактом, или, точнее, с совокупностью фактов, которые, в свете предшествующих определений, предстают едва ли не как скандал: ведь запрет на инцест совершенно недвусмысленно включает в себя две неразрывно связанные черты, в которых мы увидели взаимопротиворечивые признаки двух взаимоисключающих начал: он представляет собою правило, но это – единственное правило, которое, среди всех прочих социальных правил, носит универсальный характер» (Les structures élémentaires de la parenté. Paris: PUF, 1949, p. 9).²

Цитируя вышеприведенный фрагмент, мыслитель оговаривается, что названный «Скандал, разумеется, имеет место лишь *внутри* понятийной системы, в основу которой положено различие между природой и культурой».³ Однако, вместе с тем, «начиная свою работу с факта запрета на инцест, — продолжает свою мысль исследователь, — Леви-Стросс добирается до того пункта, где это различие, всегда считавшееся чем-то само собой разумеющимся, либо стирается, либо ставится под сомнение.

¹ Ж. Деррида пишет: «едва приступив к своим исследованиям, в первой же книге (“Элементарные структуры родства”) Леви-Стросс ощутил не только надобность в этой оппозиции [«природа/культура». – Б.Б.], но и невозможность принять ее до конца. В “Структурах” он исходит из следующего определения, или аксиомы: природе принадлежит все, что носит *универсальный* и спонтанный характер, не зависит ни от какой конкретной культуры и ни от какой определенной нормы. Зато культуре принадлежит все, что зависит от системы *норм*, управляющих обществом и, стало быть, способных *варьировать* от одной социальной структуры к другой. Оба эти определения относятся к традиционному типу. Однако уже на первых страницах “Структур” Леви-Стросс, принявший было эти понятия, сталкивается с тем, что он называет *скандалом*, то есть явлением, не желающим мириться с доставшейся ему оппозицией природа/культура и стремящимся *разом* присвоить себе как предикаты природы, так и предикаты культуры. Этим скандалом оказывается *запрет на инцест*. Запрет на инцест универсален, и в этом смысле можно сказать, что он принадлежит природе; однако в то же время он является именно запретом, системой норм и табу, и в этом смысле его следует считать принадлежащим культуре». (Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 413).

² Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 413.

³ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 414.

Ведь с того момента, как запрет на инцест нельзя будет помыслить в терминах оппозиции природа/культура, нельзя будет и сказать, что он является скандальным фактом, неким непрозрачным ядром, заключенным в сетку прозрачных отношений: это не тот скандал, с которым мы встречаемся и сталкиваемся в традиционном понятийном поле; он ускользает от подобных понятий, хотя, несомненно, предшествует им и, вероятно, является условием их возникновения».¹ И, завершает свою мысль Ж. Деррида: «Можно, пожалуй, сказать, что, как таковая, вся философская концепция, образующая систему с помощью оппозиции природа/культура, создается именно для того, чтобы не позволить помыслить явление, благодаря которому становится возможным само существование этой системы, а именно — происхождение запрета на инцест».²

в) «Деконструкция» как метод исследования текстов культуры.

Обнаруженное и утвержденное в качестве принципиального, рассогласование сфер «природы» и «культуры», «скандала» отношений, подводит мыслителя к необходимости критического пересмотра истории философии и культуры с целью обнаружения в ней оснований подобного «скандала». Названная идея, осознанная уже в форме методологического принципа «де-конструкции», становится основанием специфики его подхода.

Ж. Деррида исходит из положения о том, что «язык в самом себе несет необходимость собственной критики».³ За рациональностью формы мысли открывается, как минимум, иррациональность посылок мышления. Мыслитель показывает, что буквально во всем, даже в таком вопросе, как «критика языка», отсутствует безусловная однозначность, позволяя последней осуществляться на «игровых условиях», т.е., — пишет Ж. Деррида, — как минимум, «двумя путями и двумя “способами”».

Первый путь в преодолении ограниченности оппозиции «природа/культура», по мысли Ж. Дерриды, находится в уточнении содержания понятий, исследовании истории указанных понятий. «Подобный систематический и исторический допрос, — считает философ, — не является ни филологической, ни философской операцией в классическом смысле этих слов. ... вопреки видимости, такое де-конституирование являет собою ... попытку шагнуть за пределы философии».⁴

«Другая возможность (и я [Ж. Деррида. — Б.Б.] полагаю, что она больше согласуется со способом, избранным Леви-Строссом), позволяющая избежать стерилизирующих последствий первого шага, заключается в

¹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 414.

² Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 414.

³ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 414.

⁴ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 414.

том, чтобы, оставаясь в рамках эмпирического исследования, сохранить, повсеместно указывая на их недостаточность, все прежние понятия — сохранить как инструменты, все еще годные к употреблению. Отныне, — пишет Ж. Деррида, — с этими инструментами уже не связывается ни представление об истине-ценности, ни какое бы то ни было строгое значение; при случае с ними можно будет и расстаться, коль скоро иные инструменты вдруг покажутся более подходящими. А пока что можно воспользоваться тем, что они относительно пригодны, и употребить их на разрушение старой машины, которой они принадлежат и деталями которой они являются».¹

Предлагаемый таким образом метод «деконструкции», обнаруживает две основных фазы (два этапа) своей реализации, на первой из которых исследование содержания понятий языка призвано показать, что между сферами «природы» и «культуры» отсутствует та самая обязательная противоположность, в которой становится необходимым насилие над структурами через редукцию их к центрированным формам; на втором этапе предполагается применение принципиального нового обращения с элементами языка, не заключающего требований обязательного центрирования, но жизнь языка в аналогии с природой. Благодаря такому переосмыслению языка, последний освобождается от своей механической привязки к рациональной установке сознания и обретает способность превращения в мир игры.

«Именно так, — пишет Ж. Деррида, — занимается самокритикой язык гуманитарных наук. Но это значит, что Леви-Стросс полагает возможным отделить *метод* от *истины*, отделить инструментарий, предполагаемый этим методом, от тех объективных значений, на раскрытие которых этот метод направлен».²

Иными словами, в качестве специфики «деконструкции», речь идет об отрицании за ментальным процессом направленности на цели обретения рационально выраженной истины познания бытия и превращения его в то, что сходно с художественным процессом.³

Называя подобную ментальную деятельность «бриколажем», Ж. Деррида пишет: «Если называть бриколажем использование понятий, с необходимостью заимствуемых в более или менее сохранившемся или, наоборот, испорченном тексте-наследии, то придется сказать, что любой дискурс — это бриколёр. Инженер, противопоставляемый Леви-Строссом бриколёру,

¹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 414-415.

² Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 415.

³ — процессом мифотворчества, совершаемым, однако, уже не спонтанно (так, как это мифотворчество имело место в первобытную историческую эпоху), а с сознательным отрицанием обязательности логически конструктивного процесса (с предполагаемым итоговым результатом в виде обретения «единственной истины»).

вынужден создавать свой язык весь целиком, начиная с синтаксиса и кончая словарем. В этом смысле инженер есть воплощенный миф; ведь субъект, который стал бы абсолютным источником собственного дискурса, который сумел бы собрать этот дискурс 'от первого до последнего винтика', тем самым оказался бы творцом Слова, самим Словом».¹ Ментальный игровой процесс, таким образом, по мысли Ж. Деррида, вовсе не отрицает его «Конструктора-Инженера», способного задавать как смыслы, так и соответствующую организацию текстам, однако это уже деятельность «творения мира», а не «отражения-познания природы», совершаемой в редукции спонтанно происходящего к закономерному-центрированному.

Рассматривая в качестве эталонного образца деконструкции структуру мифа, Ж. Деррида заостряет специальное внимание на том, что:

во-первых, «миф не обладает единством, и у него нет абсолютного истока. Его средоточие, или исток, — это всего лишь тени, то есть неуловимые, невоплотимые, а главное, несуществующие возможности. Все начинается со структуры, с конфигурации, с отношения»;²

во-вторых, «дискурс, направленный на ту а-центрическую структуру, каковой является миф, сам не может иметь ни абсолютного субъекта, ни абсолютного центра. Чтобы не утратить форму и динамику мифа, этот дискурс должен освободиться от всякого насилия, заключающегося в попытках центрировать язык, описывающий а-центрическую структуру. Нам, следовательно, придется отказаться от научного или философского дискурса, от той *эпистемы*, которая в качестве абсолютного требования выдвигает восхождение к истоку, к центру, к основанию, к принципу и т. п. и которая сама является этим требованием»;³

в-третьих, «в противоположность *эпистемическому* дискурсу, структуральный, *мифо-логичный* дискурс, описывающий мифы, сам должен быть *мифо-морфным*. Он должен иметь форму того предмета, о котором он говорит».⁴

¹ Продолжение цитаты: «Вот почему представление об инженере, порвавшем со всяким бриколажем, есть теологическое представление; и коль скоро, в другом месте, Леви-Стросс утверждает, что бриколаж имеет мифопоэтическую природу, то можно поручиться, что инженер — это миф, созданный бриколёром. Стоит нам усомниться в существовании подобного инженера, равно как и возможности существования дискурса, оторвавшегося от всякой исторической рецепции, стоит нам допустить, что любой завершённый дискурс является продуктом того или иного типа бриколажа, что инженер или ученый — это тоже своего типа бриколёры, — и под угрозой окажется сама идея бриколажа, а различие, в котором она черпала свой смысл, сотрется» (Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 416).

² Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 417-418.

³ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 418.

⁴ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 418.

Обосновывая таким образом методологию «деконструкции», как выход за пределы рационализма в сферу, возрождающую псевдо-мифологическое сознание, Ж. Деррида подчеркивает, что названный «выход за пределы философии заключается не в том, чтобы перевернуть последнюю страницу философии (что чаще всего оборачивается просто дурным философствованием), а в том, чтобы, не прекращая читать философов, делать это *определенным образом*».¹

Деконструкция, в итоге, оказывается таким методом (или способом) пересмотра существующих уже (исторически возникших) структур сознания, мысли, науки, философии, или создания новых, при котором эти структуры лишаются искусственной центризации, обнаруживают собственную жизнь, уже не воспроизводящую другую, а творящую собственную.

¹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 421.

В данной связи, ссылаясь на исследования К. Леви-Стросса, Ж. Деррида обращает внимание на момент неопределенности в том, каким образом исследователь описывает предел тотализации (обобщения) мифа. Ж. Деррида пишет: «Леви-Стросс определяет тотализацию то как нечто *ненужное*, то как нечто *невозможное*. Это, очевидно, объясняется тем, что сами пределы тотализации можно помыслить двумя разными способами. И... в дискурсе Леви-Стросса оба указанных определения скрыто сосуществуют. Тотализацию можно считать невозможной в рамках классического стиля: в этом случае имеется в виду эмпирическое усилие некоего субъекта или конечного дискурса, тщетно домогающегося бесконечного богатства, которым он никогда не сумеет овладеть. Это богатство слишком велико и ни в какие слова не укладывается. Между тем а-тотализацию можно определить и иначе — не через понятие конечности, отсылающее к области эмпирии, а через понятие *игры*. Если и в этом случае тотализация лишается смысла, то происходит это уже не в силу существования некоей бесконечной области, которую не в состоянии охватить конечный взгляд или конечный дискурс, но потому, что подобная область (область языка, причем языка конечного) по самой своей природе исключает тотализацию как таковую; ведь эта область есть не что иное, как область *игры* — область бесконечных субституций, совершающихся в замкнутом пространстве некоего конечного множества, и эта область допускает бесконечные субституции лишь потому, что она сама конечна, то есть не в силу своей безграничности, как этого требует классическая гипотеза, не в силу своих необъятных размеров, а в силу определенной нехватки — нехватки центра, который смог бы прекратить и свернуть игру субституций. ...эта динамика игры, становящаяся возможной благодаря нехватке, отсутствию центра, или начала, как раз и является динамикой *возместимости*. Определить и исчерпать процесс тотализации невозможно именно потому, что знак, который замещает, или *возмещает*, центр, заменяет его в его отсутствие, — этот знак возникает как нечто добавочное, дополняющее и *восполняющее*. Динамика значения всегда предполагает некое увеличение, прирост, *восполнение*, однако такому возрастанию свойственна зыбкость, ибо восполняет и возмещает оно нехватку означаемого» (Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 421). «Таким образом, *преизбыток* означаемого, его *восполняющий* характер обусловлены принципом конечности, иными словами, наличием нехватки, которая и подлежит *восполнению*» (Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 423).

Однако, в этом случае, в качестве особой проблемы обостряется вопрос об отношении «деконструкции» и «истории», ведь итогом разрушения такой формы познания, в которой происходит не «игра форм и смыслов», а направленная к единственной цели-истины централизованная рациональная деятельность, теряется не только абсолютизм рационально организованного познания, но и абсолютизм истории такового познания как «ступеней» движения к «абсолютной истине». Но разрушение последнего влечет за собой уже и деструкцию идеи «прогресса» и идеи самой «истории».

...Отрываясь от статуса «познания истины» как «подражания-отражения объекта», движение сознания в масштабе «деконструкции» оказывается автономным, более порождает-творит новую реальность, «правдивую» и «истинную» в самой себе, нежели отыскивает «истину» в другом. Эта проблема естественно вытекает из осуществленного Ж. Деррида анализа мифотворчества как «образцового» мышления в форме «деконструкции». Миф не является «отражением-познанием жизни-природы», но самой «жизнью» в ее открытом сознанию проявлении. Аналогично, полагает Ж. Деррида, обстоит дело и с ситуацией «деконструкции». Став «де-конструктивным» сознание более не ищет «единственную истину бытия», но творит и само бытие и его истину.

г) Моменты метода «деконструкции»

га) История и игра.

Ж. Деррида фиксирует определенное «напряжение между игрой и историей».¹ Называя такое положение «классической проблем[ой], вокруг которой скопилось множество критических соображений»,² мыслитель концентрирует особое внимание на «формальной стороне проблемы».³

¹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 423.

² Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 423.

³ Ж. Деррида, в частности, пишет: «Редуцировав историю, Леви-Стросс тем самым оказался сторонником такого воззрения, которое теснейшим образом связано с телеологической и эсхатологической метафизикой, то есть, как это ни парадоксально, с той самой философией наличия, которой, казалось, как раз и можно было противопоставить идею истории. Несмотря на то, что идея историчности проникла в философию довольно поздно, ее постановка с неизбежностью вытекала из самого определения бытия как наличия. С опорой или без опоры на этимологию и вопреки классическому антагонизму понятий *epistēmē* и *istoria*, всегда существовавшему в рамках классического мышления, можно было бы показать, что первое из этих понятий неизменно предполагает второе, коль скоро история есть не что иное, как единство становления, традиция передаваемой истины или же развитие научного знания, стремящегося овладеть истиной в настоящем, а также самоналичие, стремящееся к познанию в самосознании. История всегда мыслилась как снятие истории, как способ соединить

Философ полностью отдает отчет в том, что устраняя историю из сферы «деконструктивного сознания», он вступает в конфликт с традиционным представлением об истории как «движения по ступеням прогресса к цели движения», в частности, к цели познания или самопознания. Отрицание истории в рамках традиционного подхода к истории, — подчеркивает Ж.Деррида, — не прибавляет новизны в специфике подхода.¹

«Говоря более конкретно, — пишет мыслитель, — следует признать, что пietet Леви-Стросса по отношению к структурности, к внутреннему своеобразию структуры побуждает к нейтрализации как времени, так и истории. ...возникновение новой структуры, самобытной системы всегда происходит (причем именно в этом заключено само явление структурной специфики) за счет их разрыва с собственным прошлым, со своим началом, своей причиной. Это значит, что описать специфику того или иного структурного образования можно лишь в том случае, если в самый момент описания мы отвлекаемся от его прошлых состояний, устраняем проблему перехода от одной структуры к другой, выносим историю за скобки. Вот в этот-то собственно “структуралистский” момент и возникает потребность в таких понятиях, как “случайность” и “прерывность”».²

В масштабе «игры» история перестает существовать, ситуации исторического прошлого превращаются в игровым способом возникающие ситуации «настоящего». Изменчивость, вариативность предмета не

два наличных состояния». (Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 423).

¹ Ж. Деррида в данной связи пишет: «если правомерно с недоверием отнестись к подобному представлению об истории, то, редуцируя его и избегая открытой постановки затронутой мною проблемы, мы рискуем вернуться к аисторизму классического типа, а значит — к совершенно определенному моменту в истории метафизики. Такова, на мой взгляд, алгебраическая формула проблемы». (Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 423).

² Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 423-424.

Добавим к вышесказанному также следующее рассуждение Ж.Дерриды, касающееся различия между «естественным» и «искусственным», «природой» и «культурой»: «Если *предположить*, что Природа отвергает *скачок*, становится понятно, почему Письмо никогда не будет Природой. Оно происходит лишь скачками. Что делает его чреватым гибелью. Между букв прохаживается смерть. Писать, то, что называется писать, предполагает доступ к духу через готовность потерять жизнь, умереть для природы.

Жабе очень чутко к этому щедрому расстоянию между знаками.

«Свет в их читаемом тобою отсутствии...»

«...Все буквы образуют отсутствие...»

Отсутствие — данное буквам разрешение читаться побуквенно и означать, но также и *то, что*, собственно, говорят буквы в самоскручивании языка: они выговаривают свободу и согласие на вакансию, то, что они «образуют», замыкая в свою сеть». (Ж. Деррида. Письмо и различие / Пер. с франц. — СПб.: ГА Академический проект, 2000. — С. 90)

исчезает, однако она теряет свою обязательную связь в виде порядка моментов исторического временного развития. В возникновении нового, новой структуры (и на этом заостряет внимание Ж. Деррида) в центре внимания оказывается не плавная, постепенная историческая эволюция, а вариативность игры, скачок, разрыв постепенности. «И действительно, — пишет в данной связи Ж. Деррида, — Леви-Стросс отнюдь не избегает этих понятий [«случайности» и «прерывности». — Б.Б.], в частности, тогда, когда речь заходит о такой “структуре структур”, как язык, который... “мог родиться лишь внезапно”».¹

Ж. Деррида мыслит специфику «деконструкции» как перенос сознания из сферы, в которой действует история, в сферу потери исторического смысла, потерю историей самой себя как истории, возникающей в момент «разрыва» исторической связи. Именно в этот момент то, что до сих пор было «историей», по мысли Ж. Деррида, и превращается в «игру».

гб) Игра и наличие.

«Напряжением» между «игрой» и «историей», однако, специфика метода «деконструкции» и результатов его применения не исчерпывается. Другой стороной названной специфики Ж. Деррида называет «напряжение между игрой и наличием».

«Игра, — пишет Ж. Деррида, — это разложение наличного состояния. Наличие того или иного элемента есть не что иное, как значимая референция – субститут, включенная в определенную систему различий и в движение определенной цепочки. Всякая игра — это игра отсутствия и наличия, однако если мы хотим помыслить эту игру по самой ее сути, то мыслить ее следует как нечто предшествующее альтернативе наличия и

¹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 424.

Присоединяясь к выводам К.Леви-Стросса и цитируя последнего, Ж.Деррида пишет: «В какой бы момент и на какой бы ступени развития животной жизни ни возник язык, он мог родиться лишь внезапно. Вещи не могли приобретать значение постепенно. В результате некоей трансформации, изучение которой не входит в компетенцию социальных наук, но относится к области биологии и психологии, совершился переход со стадии, на которой ничто не имело смысла, на другую стадию, когда смысл приобрело все». Впрочем, — продолжает Ж. Деррида, — Леви-Стросс признает (например, в “Расе и истории”) и существование медленных изменений, и процесс вызревания непрерывных эмпирических трансформаций, признает историю. Однако стоит ему попытаться уловить сущностную специфику той или иной структуры — и он вынужден, подобно Руссо или Гуссерлю, “отбросить все факты”. Подобно Руссо, ему приходится рассматривать возникновение новой структуры как своего рода катастрофу — как переворот природы в природе, как природный разрыв природной взаимосвязи, как скачок, совершаемый *самой* природой» (Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 424).

отсутствия; само бытие нужно помыслить как наличие или отсутствие, исходя из возможностей игры, а не наоборот».¹

Ж. Деррида обращает внимание на то, что игра является относительно самостоятельным бытием и в таком качестве она не только «подражает», «копирует» бытие, следует последнему, но также и предшествует бытию, «проектирует» то, чего еще нет в реальном (не-игровом) бытии.

«Таким образом, — пишет мыслитель, — обращенная к утраченному или недостижимому наличию отсутствующего начала, структуралистская тематика — тематика прерываемой непосредственности — являет собой печальный, *негативный*... руссоистский лик самой идеи игры, тогда как ее другим ликом оказывается ницшевское *утверждение* — утверждение радостной игры мира и безгрешности становления, утверждение мира знаков, не ведающего ни вины, ни истины, ни начала и подлежащего активному истолкованию. *С точки зрения такого утверждения*, — продолжает свою мысль философ, — не-центр есть *нечто иное, нежели утрата центра*».²

Игра, по мысли Ж.Деррида, таким образом, есть не просто дезорганизация некой картины мира, лишение ее организующего этот образ бытия некоего центра, но переход в новую реальность, «реальность игры», действительным субъектом и центром в которой является уже не нечто, находящееся во внутренней сфере структуры и центрирующее связи между элементами этой структуры, а сам Субъект игры, свободно полагающий себя игрой, в которой безусловно присутствует некая организация, в том числе и некие центры, однако эта организация и центризация возникают теперь уже не потому, что игра воспроизводит некие необходимые связи объекта, которому она подражает, а именно потому, что в игре рождается и существует сам объект.³

¹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 424.

² Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 425.

³ «Итак, — подытоживает свои рассуждения относительно специфики деконструкции Ж. Деррида», — существуют два способа истолковывать истолкование, структуру, знак и игру. Первое истолкование стремится и силится расшифровать некую истину, или начало, не подвластное ни игре, ни порядку знака, когда сама необходимость нечего истолковывать воспринимается как симптом изгнания. Второе истолкование, отворотившее свой взор от начала, утверждает игру и пытается встать по ту сторону человека и гуманизма, коль скоро само имя человека есть не что иное, как имя существа, которое — на протяжении всей истории метафизики, или онто-теологии, то есть всей своей истории как таковой, — грезило о полноте наличия, о некоем надежном оплоте, о начале и о цели игры. ...оба эти истолкования истолкования (совершенно несовместимых друг с другом, несмотря на то что мы ощущаем их одновременность и совмещаем в некоем невнятном симбиозе) делят между собою область, которую принято называть (хотя это далеко не бесспорно) областью гуманитарных наук». (Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. — С. 425).

§ 3. КОНЦЕПЦИЯ «СИМУЛЯКРА» В ФИЛОСОФИИ Ж. БОРИЙЯРА

«Спектакль», очищенный от своей связи с действительным человеческим бытием, обнаруживает себя семиотической гиперреальностью симулякра. Гиперреальность удовлетворяет мечту, но у нее уже нет «собственной тени». Обратной стороной гиперреальности является пустота смерти.

В стремлении к обретению реальности мечты, весь мир постепенно становится похожим на Диснейленд. И это есть стремление, у которого нет будущего.

а) «Симулякр» в структуре исследуемой философией «постмодернизма» реальности.

Итак, посредством применения метода «деконструкции», становится возможным увидеть то, что за покровом «рациональных смыслов истории» находится «игра» естественных природных форм. Однако такая возможность открывается не только в результате применения особых познавательных процедур, но и естественным порядком движения самой истории, на своей вершине необходимо обнаруживающей абсурдность находящихся в ее основании идеальных устремлений и смыслов.¹ Абсурд будущего не только разоблачает рациональность прошлого и настоящего, но и умертвляет жизненность идеала.²

¹ История всегда обнаруживает в себе некоторую цель, идеал. Идеал задает смысл движению и выражает собой такое состояние системы, в котором получили бы свое разрешение и замерли бы все исходные и «двигающие систему», образующие ее основание противоречия. Тем самым, идеал, по своему существу оказывается ничем иным, как образом «конца движения» (иначе говоря, — смерти), состояния самоотрицания системы как нечто, находящегося в необходимой внутренней изменчивости.

² Взятая под углом зрения взаимоотношений некоторых процессов, всеобщая изменчивость бытия (будучи наблюдаемой и фиксируемой неким условным субъектом) обнаруживает свойство, которое можно условно назвать «хронологией» (например, количество оборотов Земли вокруг своей оси в отношении оборотов той же самой Земли вокруг Солнца; регулярная периодичность одних процессов в отношении других вообще). «Хронология» из субъективного источника абстрагирует бытие, заостряет в нем момент периодичности в отношении не-периодичности, обнаруживает моменты возникновения и исчезновения форм бытия. Все, что связано с предметом «хронологического времени» существует в природе, однако открывается только благодаря тому, что стало предметом созерцания и познавательного открытия субъектом (как той же самой природой, однако поднявшейся в своей организации к уровню обретения способности сознания, познания и основанного на сознании действия).

«Хронология» уже сужает поток изменчивости бытия в масштаб неких устойчивых, имеющих «строгое русло» отношений возникающих в нем предметов. Однако эта структуризация бытия, субъективно рождающаяся вместе с осознанием его неоднородности и наличествующих в сем бытии структур с качествами большей или меньшей стабильности существования, способностью взаимодействовать, включаться одно в другое и проч., еще не приводит к рождению идеи истории. Последняя идея возникает только тогда, когда в изменчивость привносится некий «смысл» и периодичность

Идеал, как субъективно переживаемая цель движения, теряет свой смысл.¹ Как только субъект осознает ту самую подлинную реальность

отношений структур, их возникновение и уничтожение обретает характер телеологического движения, движения, направленного к некоей цели. История возникает только тогда, когда субъект не просто обнаруживает периодичность природных процессов и процессов своей собственной жизни (данное состояние взаимосвязанности природной и субъективной жизни выражается, в частности, формами мифологии, еще не знающей истории), но абстрагирует процессы в их автономности, заостряя в них внимание на движении как уже на субъективном стремлении к цели, видящейся в форме идеала. Такой, взятый автономно, отдельно от других и не слитый, а системно связанный с другими, субъективно осознаваемый как целенаправленный процесс, превращается из простой изменчивости в историю, в которой момент приближения движения к цели движения (идеальному состоянию разрешенности вызывающих движение противоречий) обозначается и переживается как «прогресс», а «отступление» от сей направленности движения — как «регресс». Истории нет в стихийной природе, она адекватна только природе, обладающей способностью сознания-самосознания и фиксирующей свое устремленное к идеалам-целям существование в аспекте дистанцирования «от рождения — до смерти», как в личном аспекте, так и в аспекте социальном, таком, в котором поколения отдельных людей образуют ступени в сознательном (осознаваемом) изменении целого человечества.

¹ Фиксируя собой в формах, опирающихся на желание, идеальных представлений состояния разрешенности противоречий, иницирующих изменчивость именно данного предмета, данной формы бытия, идеал не есть простой образ самоотрицания жизни, но переживается также и как «высшая точка» (или ступень) в жизненном процессе, сопряженная с переживанием счастья преодоленности всех мешающих утверждению гармонии условий.

Идеал по существу своему ироничен. Эта ирония «смерти в форме высшего достижения жизни» характеризует специфическую его противоречивость. Однако ирония способна угадываться направленным на ее содержание сознанием. Сознание, направленное на идеал, рано или поздно, но открывает, что идеал по своему существу есть образ смерти, фиксируемый в качестве смысла жизни. Открытие такого иронического содержания разрушает идеал, ведь ненаполненная страданием, побуждающим мечтать о смерти, жизнь противится смерти (даже если последняя и «сладостна»).

Вместе с тем, разрушение идеала происходит (как естественно совершающийся процесс) не разом и целиком. Первая ступень разрушения — отрицание переживания того самого действительного движения субъекта, которое ведет его к смерти, как необходимого-желанного и в данном смысле слова — идеализируемого. Разрушению прежде всего подвергается не само «сладостное переживание» иллюзии гармонического, лишённого внутренних противоречий бытия, а то, что можно назвать «объективной реальностью во внутренней сфере идеала», стремления объективные основания развития, открывшие в себе перспективу отрицания в существовании системы-субъекта, намеренно доводить до полного погашения, разрешения-смерти. Открытие иронии идеала (и связанное с этим разочарование) первоначально связано не с фактической физической смертью носителя этого идеала, а с погашением на стороне последнего стремления к «прогрессу» и вступление в ступень завершения его собственной «истории». Первому отрицанию подлежит еще не жизнь субъекта, а переживание им этой жизни в качестве «истории», исторического предмета. Ирония, открывшись, первоначально не уничтожает, а расслаивает идеал, делая бессмысленной содержа-

смерти, которая стоит за образами его идеалов, смысл движения к идеалу-цели замирает, прогресс, как движение, устремленное к состоянию бытийной воплощенности идеала, лишается основания в устремлениях субъекта, а вместе с остановкой прогресса,¹ теряет свой бег и история.²

Закат истории имеет некое особое свойство, которое не выходило на первый план сознания субъекта в предшествующие этой стадии субъективного развития ступени, но обнаруживает именно здесь свою проявлен-

ную в нем цель движения, действительной объективной изменчивости бытия (при сохранении смысла идеала как «существования в переживании счастья»). Иначе говоря, итогом открытия (перспективой объективного развития) самоотрицания-смерти, становится не преодоление самой этой объективной перспективы, а погружение в иллюзию, ставящую предел истории.

¹ Любопытен переворот в переживании образов «рая» и «ада» в условиях обнаружения «конца истории», связанного с пониманием, что в таком завершении «спасение освобожденной от чувственного тела души» есть перспектива самой настоящей физической смерти, совмещающейся и со смертью самой души. В отличие от «ада», в котором изменчивость (а значит и «жизнь») не прекращается, но лишь только принимает новую форму, форму непрерывности страданий, «рай» останавливает в своем «вечном блаженстве» всякую возможную дальнейшую изменчивость, означая тем самым не относительную, условную, а подлинную, абсолютную смерть субъекта, теряющего таким образом не только свое «будущее», но также и «прошлое» и обретающего единственно свое настоящее «ничто». Отсюда, если «рай» оказывается состоянием полной смерти, даже в способности чувствовать «блаженство» (которое исчезает вместе с потерей способности переживать страдание), то в «аду» душа, даже будучи освобожденной от своего прижизненного телесного носителя, сохраняет способность переживать различие между страданиями и, таким образом, сохраняет себя именно «живой душой». В такой ситуации сознание, более настроенное на то, чтобы ценить жизнь (пусть даже лишь частично сохраняемую), нежели абсолютность смерти, разворачивается от ценностей «блаженной аннигиляции» в плоскость «мучительно трудного», но все-таки продолжения чувственного бытия, обеспечиваемого чувствами сознания, а, значит, и жизни.

² Что же касается «хронологии», то последняя (как осознание объективной периодичности в изменчивости природы) сохраняется, сохраняется постольку, поскольку продолжают объективно-необходимые процессы, не зависящие (или уже независящие) от субъективной на то воли отдельного человека и совокупного человечества.

Однако в отношении истории — субъективном отношении к бытию и стремлению осуществления его тенденций — ситуация оказывается другой. Открывая иронию идеала, скрытую за идеалом-целью, смерть себя как природного образования, субъект теряет желание стимулировать процесс самоотрицания, тяготеет к тому, чтобы остановить историю и погрузиться в иллюзию не фактического, а псевдо-достижения ступени «рая». В таком положении, адекватном ступени «старости» в развитии жизни, смыслы переживания гармонии бытия и обусловленного гармоничностью бытия счастья не исчезают, но действительно исчезает лишь желание достижения этого состояния посредством специального ускорения естественно происходящего природного движения. Потребность переживания гармонии и счастья, как итог, отделяется от «прогресса истории». История останавливается, потребность в иллюзии счастья утверждает себя в собственном, уже чисто иллюзорном качестве.

ность. Это свойство заключается в том, что субъект, отворачиваясь от перспективы «неизбежного будущего» как предмета желанности, обнаруживает таковым «желанным для него предметом» уже не будущее, а прошлое,¹ происходит «актуализация прошлого».²

Данная позиция превращает духовную картину бытия в «брик/коллаж»,³ в цветистую палитру-мозаику разыгрываемых в настоящем «постановок» из моделируемого возможного и невозможного прошлого, будущего и

¹ Очевидно, что обнаруживающееся действительное предметное содержание идеала, как именно то, что противоестественно смыслу жизни, с необходимостью ведет идеал к самоотрицанию, к потере качества быть «желанной целью дальнейшего движения». Но, понятно, что идеал в качестве выявляющей в идеальных формах потребности гармоничности бытия, переживаемой как «счастье», как «стремление со смыслом счастья», при этом механически не исчезает, в именно иллюзорной, субъективной форме (способной объективироваться знаковой реальностью) сохраняется. Тем самым, хотя перспектива исторического прогресса для субъекта разрушается, история теряет стимулированный идеей «необходимого будущего» свой смысл и превращается в хронологию вполне способных быть зафиксированными состояний, итогом которых рано или поздно, но все равно становится физическое отрицание, смерть субъекта как природного предмета, но переживание «желания жизни и счастья» сохраняется и, даже более, обостряется до своего самого крайнего предела.

² Разрушение желанности перспективы истории не означает того же самого ни в отношении памяти, ни в отношении той стороны идеала, в которой последний оказывается уже не регулятором действительной изменчивости бытия, а лишь иллюзией, мечтой, идеальным (семиотическим) проектированием и конструированием бытия. В таких условиях сознание обретает относительную автономность от бытия и обнаруживает собственную «семиотическую» жизнь, в которой моменты исторического становления — «прошлое», «настоящее», «будущее» — освобождаются от своей необходимой связи с объективными состояниями, объективной изменчивостью бытия, становятся условными моментами знаковой реальности, в том числе — реальности памяти, ее реконструкций и знаковых воплощений-объективаций.

³ В качестве «знаковой реальности», моменты «прошлого», «настоящего» и «будущего», «становящегося» и «ставшего», «возможного» и «действительного» обнаруживают уже иную форму своих взаимоотношений, нежели в объективном природном мире. «Прошлое», «будущее» и проч., отныне, — это не действительность, но значения, которым придается смысл действительности (значение: — быть образом, идентичным подлинности объективного бытия). Идеальное бытие, в том числе во всех моментах его историчности, обретая автономность от бытия реального-природного, уже не возникает естественно, а конструируется субъектом, который наделяет знаки-образы соответствующими смыслами, в том числе и статусом «подлинности». История, как результат, обретает как бы «второе прочтение», «проживается заново», однако уже не как «реальный повтор», а как идеальная (знаковая) сей истории реконструкция. Результатом сего (семиотически восстанавливающего движения) становится одновременное «оживление» уже осуществившегося становления (истории), идеальное моделирование-проектирование возможных сценариев будущего становления, а также «удивительный» взгляд на настоящее с позиций «машины времени»: «что бы было сейчас, как бы выглядел современный мир, если бы когда-то ход исторических событий пошел бы несколько иначе»?

настоящего, ядром которого оказывается уже не объективность происходящей изменчивости вселенной, а воля «Художника-Конструктора», созидающего сей виртуальный мир, объективирующего его в формах вполне «вещной», «чувственно ощущаемой», но уже не подлинной, а лишь моделирующей подлинность «знаковой реальности». Субъект, попадающий в такой мир,¹ открывает себя в фантазмагории, в которой одновременно «нет ничего» (ибо здесь все есть «игра-иллюзия») и одновременно «есть все» и это «все» есть одновременно: в форме «мозаики», укладываемой «потокком случайного» для того, кто попал в сей «поток»; в форме «конструирования собственного жизненного мира» для тех, кто, уже будучи в этом потоке, формирует собственный «бриколаж» предметности бытия; в форме конструирования и управления «потоками бытия» для того, кто, условно говоря, «руководит всем процессом, творит целое виртуальной реальности». Мир, открывающийся таким образом, понятно, не есть подлинный мир, он вторичен, симулирован. Однако симуляция эта для субъекта (отвернувшегося от перспективы «объективной стороны истории-хронологии») необходима, она выражает кризис способности одностороннего целесообразного движения в действительном бытии по ступеням «прогресса к идеалу». Оторвавшийся от первоосновы в объективном бытии, идеал превращается в «симулякр», оборачивая в формы «симулякров» и всю свою «историю».

Последний вопрос находится в центре внимания в исследованиях Ж. Бодрийера. Соответственно мысли философа, «симулякр» есть «знаковая реальность», псевдо-реальная видимость, замещающая собой подлинное бытие и превращающаяся в центральный предмет интереса субъекта в условиях, когда действительное бытие в его глазах «тускнеет», теряет ранее присущее ему очарование своих красок, либо обнаруживает неадекватность воображаемости своего идеального совершенства.

б) Специфика симулякра, в качестве основания реальности потерявшего основание «историчности» человеческого бытия.

¹ — в котором на место подлинного бытия приходит постоянно разыгрываемый снова и снова, со все новыми и новыми сценариями и поворотами действия «спектакль», носителями «знаковых образов» в котором оказываются не только чисто виртуальные предметы (например, образы произведений искусства: музыки, литературы, кино, и проч.), но сами люди, «надевающие» на себя ролевые маски социальных персонажей («начальник», «подчиненный», «жена», «друг», и т.д.), а также предметы, обнаруживающие в себе «свечение» не только утилитарной функцией, но еще и «брендом производителя», «исторической достоверностью», «знаком моды или престижности», и др.

Философские воззрения Ж.Бодрийяра существенным образом связаны и детерминированы концепциями «спектаклярности» Ги Дебора и «деконструкции» Ж. Деррида. В данном отношении, ничуть не умаляя самостоятельности вклада мыслителя в развитие философии «постмодернизма», мы можем рассматривать эту концепцию как особенное развитие именно тех идей и тех тенденций, которые реализовали себя в работах вышеназванных мыслителей.

ба) Исторические предпосылки философского учения Ж. Бодрийяра: Обращение к проблеме «симулякра» и «гиперреальности» совпадает с эпохой разочарования в идеалах социального движения модернизма.

Проблема симуляционной-знаковой реальности впервые в полном ее значении поднимается Ж. Бодрийяром уже на рубеже 1960-70-х годов, в частности в работах, собранных и изданных в 2007 году в виде отдельного сборника, под многозначительным названием «К критике политической экономии знака».¹

Мыслитель, продолжая заложенную М. Вебером традицию, обращает внимание на то, что в человеческой истории социальные и даже экономические отношения существенным образом детерминированы из духовного источника идеалов, более того, названный духовный источник способен (обретая объективацию в форме знакового семиотического бытия), существенным образом определять не только чувственную личную и социальную жизнь, но также и экономические отношения, в том числе — способ производства. И при этом, точно также, как экономика, образуя пласт бытия, «забирающий на себя» («отчуждающий в себя») личность,² так и «знаковая реальность»³ обладает способностью превращать общество в своего «осуществителя-выразителя» и «носителя», трансформируя «под себя» политические и социально-экономические отношения, переворачивая «все и вся» в актуально существующем социальном порядке.

«Как симулякры, образы предшествуют реальности, переворачивая причинный и логический порядок реальности и ее воспроизводства» — заявляет Ж. Бодрийяр в своей лекции в университете Сиднея (25 июля 1984 г.), фиксируя и заостряя внимание именно на этой специфике.⁴ И, аналогично, в другом месте и по другому поводу, отождествляя «соблазн»

¹ Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / пер. с фр. Д. Кралечкин. — М.: Академический Проект, 2007. — 335 с.

² — низводя последнюю до простого статуса «социального функционера» и «осуществителя производства».

³ — поскольку социальное бытие есть осуществленная мысль, объективированное сознание.

⁴ Бодрийяр Ж. Понятие симулякра и анализ потребления в экранных искусствах // Электронный ресурс: http://knowledge.allbest.ru/marketing/2c0b65635b2ad78a5d53a88521216d27_0.html

с симулякром, мыслитель пишет: «Имманентная сила соблазна: все и вся отторгнуть от своей истины и вернуть в игру, в чистую игру видимостей, и в ней моментально переиграть и опрокинуть все системы смысла и власти: раскрутить волчком видимости, разыграть тело как видимость, отняв у него глубину желания, — ведь все видимости обратимы — лишь на этом уровне системы хрупки и уязвимы — смысл уязвим только для колдовства. Только невероятное ослепление побуждает отрицать эту силу, равную всем прочим и даже превосходящую их все, поскольку она опрокидывает их простой игрой *стратегии видимостей*».¹

Таким образом, «симулякр» в концепции Ж.Бодрийера — это своего рода «строительный камень» того самого мира, в который погружается «приземленная» личность, освободившаяся от детерминированности идеологией «воплощения всемирно-исторического идеала» и, как результат, обнаружившая себя в системе собственного мира семиотических «пристрастий» и навязываемого ей из среды социального бытия («второй природы») «знакового потребления». Это объективированный виртуальный мир, замещающий собой подлинную реальность: — ту самую реальность, которая перестала обеспечивать идеал личного субъективного движения и потому стала отверженной.

бб) Симулякр — это художественный образ, вставший на место действительного бытия.

В качестве важнейшей черты симулякра Ж.Бодрийер называет его «знаковую искусственность» и, в названном качестве, оторванность от естества природы, природных связей и естественных человеческих отношений. Симулякры — это проявленная неудовлетворенность человека совершенством окружающего его мира в неспособности усовершенствования последнего никаким другим путем, кроме как посредством его эстетической «доводки» до видимости желаемого совершенства, до идеала.²

Специфическую природу симулякра, как «эстетизации», доводки предмета до его видимости в идеале Ж.Бодрийер рассматривает во множестве примеров, одним из которых является «домашняя среда».

«Домашняя среда», в противоположность естественной среде обитания имеет искусственный характер, является производной от интереса и желания организующего ее субъекта. «Домашнюю среду преобразует не

¹ Бодрийер Ж. Соблазн / Пер. с фр. Алексея Гараджи. — М.: Изд-во Ad Marginem, 2000. — С.36-37 // Электронный ресурс: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/bodriy/index.php /

² Симулякром является, например, женский макияж, призванный скрасить недостатки и оттенить достоинства лица красавицы. Симулякром является этикет, скрывающий естественные (часто весьма неприглядные) нравственные достоинства за видимостью вежливости. Симулякрами являются требования моды, подменяющие действительный социальный статус личности ее «модной видимостью».

«настоящая» природа, а отпускной быт — этот симулякр природы, изнанка быта будничного, живущая не природой, а *Идеей Природы*; по отношению к первичной будничной среде отпуск выступает как модель и проецирует на нее свои краски».¹

Аналогичным образом, замечает Ж. Бодрийяр, подчас происходит и «сохранение старины», в стремлении к «подлинности» которой в итоге «творчески-архитектурного подхода», подчас не остается ничего, кроме видимости.²

¹ Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с фр. и сопроводительная статья С. Зенкина. — М.: Изд-во «Рудомино», 2001. — С.39 // Электронный ресурс: <http://yanko.lib.ru>

² Цитируя текст показательной в данном отношении газетной статьи, Ж. Бодрийяр пишет: «Вот каким образом современный архитектор перестраивает для себя старинную ферму где-то в «Иль-де-Франсе»: «Стены, прогнившие из-за отсутствия фундамента, снесены. Амбар, располагавшийся в южной стороне чердака, частично ликвидирован, чтобы освободить место для террасы... Все три капитальных стены незаметно надстроены. Для защиты от сырости под асфальтированной плитой на уровне пола создано пустое пространство... В старой постройке не было ни лестницы, ни камина, равно как и марсельских оконных рам, кламарской плитки, бургундской черепицы, гаража в саду, широких стеклянных дверей...» *Однако* «хорошо сохранившийся деревянный фахверк использован и в новой постройке», *однако* «при сносе стен тщательно сохранен портал главной входной двери, при перестройке заново использованы старые камни и черепица» («Мэзон франсез», май 1963 г.). ...что же, собственно, осталось от старинной фермы, после того как «архитектор простучал в ней каждый камень и принял свои решительные меры»: остались рожки да ножки. ...Став владельцем фермы, архитектор фактически выстроил на ее месте современный дом, которого ему и хотелось; но современность еще не придает ему ценностной значимости, еще не превращает его в настоящее «жилище»; дому все еще не хватает бытия. Как храм бывает по-настоящему освящен лишь тогда, когда в него поместят святые мощи или реликвии, — так и наш архитектор сможет по-настоящему почувствовать себя дома (то есть заглушить в себе тревогу), только если в новеньких стенах своего жилища он будет ощущать неприметное, но облагораживающее присутствие старинного камня — свидетеля поколений прошлого. Не будь этих камней, и мазутное отопление и гараж (прикрытый сверху альпийским садиком) оставались бы — увы! — всего лишь самими собой, то есть унылыми требованиями комфорта. Своей достопоподлинностью эти камни оправдывают не только функциональную обстановку дома, но в известной мере также и культурный экзотизм его современного вторичного оформления... Культура в исхищрениях своей нечистой совести даже приходит к странному парадоксу: в то время как гараж укрывается под ложным альпийским садиком, о такой принадлежности деревенского быта, как постельная грелка, говорится, что «она здесь вовсе не для украшения, а для дела»!

«Зимой она используется по назначению!» В первом случае практическая материальность вещей вуалируется, во втором — та же самая их практическая сущность восстанавливается вновь с помощью циркового фокуса». (Жан Бодрийяр. Система вещей. — С.86-88).

Тот же самый парадокс Ж.Бодрийяр обнаруживает и в исторических примерах иконоборческой религиозной практики.¹ Философ пишет: «Манящей иллюзией иконоборцев было отбросить видимости, чтобы дать истине Бога раскрыться во всем блеске. Иллюзией, потому что никакой истины Бога нет, и в глубине души они, наверное, знали это, так что неудача их была подготовлена той же интуицией, которой руководствовались и почитатели икон: *жить можно только идеей искаженной истины*. Это единственный способ жить истиной. Иначе не вынести (потому именно, что *истины не существует*)».²

Называя созидание вторичных, знаковых форм бытия симуляцией, а сами эти образы – симулякрами, Ж.Бодрийяр, в качестве принципиальной черты последних, выводит зависимость смысла не от той объективной реальности, на отображение которой названные знаки-образы претендуют, а реальности желания и воли их творца.³ Симулякры — это действительные художественные образы, смысловыми градациями которых оказываются пределы от находящегося на стороне субъекта стремления «усовершенствовать реальность», довести последнюю до уровня идеала «подлинного совершенства», до прямой замены неудовлетворительного мира на его «совершенную видимость», в которой предметы полностью преобразуются из «носителей утилитарной, нравственной и др. функции» в единственно носителей «художественного образа», который и выполняет теперь функции

¹ Иконоборцы ведь не ставили перед собой задач простого «уничтожения икон». Действительной проблемой было совершенно другое: неадекватность изображаемых на иконах ликов подлинным религиозно-мифологическим персонажам, желание усовершенствовать предметы религиозного культа таким образом, чтобы они соответствовали названным ликам. Решение именно этой проблемы и побудило иконоборцев, не зная уже то, как выглядели действительный Иисус, его апостолы и др., прийти к конвенции «Канона», ошибки в котором более уже не принадлежали отдельным живописцам и скульпторам, но, отныне — в целом всей Церкви, взявшей полноту ответственности на себя и, с другой стороны, освободившей иконописцев от «личного греха» в изображении «святых». «Канонизация» образов создала не только «симулякр подлинности», но и позволила теперь с полными основаниями уничтожить все, что не подходило под принятый «Канон», оправдало тот разгром раннехристианских храмов, который учинили по всему христианскому миру иконоборцы.

² Бодрийяр Ж. Соблазн. — С. 114-115.

³ Резюмируя названное положение, мыслитель пишет:

«Симуляция разочарованная: порнография — правдивей правды — вот апогей симулякра.

Симуляция очарованная: обманка — лживей ложного — вот тайна видимости. Здесь нет ни фабулы, ни рассказа, ни композиции. Нет сцены, нет зрелища, нет действия. Все это обманка предают забвению... Они не описывают, как натюрморт, знакомой реальности — они описывают пустоту, отсутствие — отсутствие какой бы то ни было фигуративной иерархии, призванной упорядочивать элементы картины, или же политического устройства». (Жан Бодрийяр. Соблазн. — С. 116-117).

утилитарного, нравственного и проч. значения этих предметов.¹

бв) «Гиперреальность» — жизненный мир личности и совокупного социального человечества, организованный по принципу симулякра.

Чем принципиально отличается художественный образ произведения искусства от художественного образа симулякра? Для предварительного ответа на этот вопрос вовсе не обязательно сразу обращаться к авторитету философов исключительно «постмодернистской ориентации». Ведь создание «симулякров властного величия», «присутствия Бога на грешной земле», не говоря уже о всякого рода «этикетах», «технологиях дворцовых интриг» и «любовных обольщений» — дело не только «сегодняшнего дня». Проблемы такого рода философская мысль обсуждала также, что называется, с давних пор.² Однако когда вопрос поворачивается в плоскость особенности симулякров, адекватных современности «постмодернизма», здесь открывается некоторая дополнительная специфика.

¹ Как говорится: «смесь цикория, овсяной, желудевой муки и других перво-элементов», с добавлением ароматизаторов, «идентичных натуральному кофе», способна создать имитацию продукта, «еще более кофейного», чем самый натуральный кофе. Потребление такого продукта, освобожденное от переживания его неполноценного суррогатного характера, оказывается потреблением не просто «художественного образа», а того художественного образа, который вышел из виртуальной реальности мира воображения и превратился в действительную предметность действительного мира. Этот особый мир, в котором находится современный человек, окруженный не просто «подделками», а претендующими на «более подлинного-подлинность» вещами, продуктами и человеческими отношениями, в котором «проституция становится подлинной любовью», а вызванный климатическими катаклизмами мировой неурожай кофе не отражается ни на качестве, ни на ассортименте, ни на ценах этого прекрасного «растворимого продукта» (просто потому, что в нем давно уже нет кофе), и изучает Ж. Бодрийяр.

² Достаточно открыть труды «классиков» философской мысли, например Л. Фейербаха и конспектирующего «Лекции о сущности религии» В. И. Ленина, как вопрос о постановке и обсуждении проблематики «симулякров» заявляет о себе в полной своей очевидности.

Например, В. И. Ленин выписывает следующую мысль основоположника философской антропологии: «Религия есть поэзия» — так можно сказать, ибо вера — фантазия. Но не уничтожаю ли я (Фейербах) поэзии? Нет. Я уничтожаю (*aufhebe*) религию «лишь *постольку*» (курсив Фейербаха), «поскольку она является простой прозой, а не поэзией». И добавляет следующий свой комментарий: «Искусство не требует признания его произведений за *действительность*». (См.: Ленин В. И. Конспект книги Фейербаха «Лекции о сущности религии». Философские тетради // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. — В 5-ти тт. — Т. V. — М.: Искусство, 1970. — С. 135).

В. И. Ленин подчеркивает, как особо важную, мысль Л. Фейербаха о том, что в составе «симулякров», религия не относится к сфере «поэзии» (художественно отраженной и воспетой жизни), но только к «прозе» (жизни, воспроизведенной без специального поэтического вымысла и потому требующей признать себя правдой), что и дает основания германскому мыслителю столь сурово относиться к симулякру религии.

Безусловно, важнейшая особенность симулякра заключается в том, что он, как и произведение искусства, «не требует, чтобы его принимали за действительность». Симулякр не скрывает тайны своей собственной сущности, не выдает себя за безусловность подлинности другого. Однако, одновременно, симулякр, с которым столкнулось человечество в нашей современности, отличается от искусства именно тем, что он как бы реконструирует для художественного образа, изгнанный из религиозной картины мира вместе с развенчанием религиозной мифологии, статус «заместителя подлинного бытия», образует «среду существования» личности, вызывающую в этой личности переживание нахождения в подлинной действительности.

Симулякр — не «религия», «требующая признания объективной реальности своих образов». Он есть ложь, которая не скрывает, что она есть «ложь». Однако ложь симулякра выглядит так, что она «правдивей правды». Ложь симулякра «обольстительна», являет себя «истиной наркотического сна», в нее хочется верить и, в этом самом смысле слова, она является той действительностью, в отношении которой переживаешь потребность: уйти из этого несовершенного мира, ибо только здесь мечта полностью (пусть даже иллюзорно, хотя и знаково опредмеченным образом) превращается в реальность.

Реальность симулякров, художественных образов, объективировавшихся в вещах-предметах-знаках, и обретших качество основания бытия; реальность, расширившаяся от отдельных предметов до масштабов «предметной среды», Ж. Бодрийяр называет термином «гиперреальность».

«Гиперреальность» — не просто «художественный текст», но жизненная среда, наделенная качеством «спектаклярности». «Гиперреальность» художественна по своей сути. Однако это вовсе не значит, что она состоит единственно из вещей и отношений, обладающих качеством художественных образов и адекватных эстетическому предмету качеством псевдо-подлинности (хотя именно названная псевдо-подлинность — это ее собственное основание). «Гиперреальность» — это шагнувшее со страниц романов и киноэкрана в мир человеческого бытия и социальных отношений художественное произведение: нечто, вроде ставшего опредмеченной реальностью «нового мифа».¹ Л. Франк Баум в очень постмодернистской по своему духу сказке «Волшебник Изумрудного Города» раскрывает рецепт рождения сей «гиперреальности»: для того, чтобы будучи бедными, ощутить себя облеченными роскошью богатства, вовсе не надо искать действительные источники обретения изумрудов; достаточно просто надеть

¹ — в роли которого выступает теперь (в отличие от мифологии начала человеческой истории и религии) уже не обожествляющая силы природы спасительная человеческая фантазия, а нечто прямо тому противоположное: стремление укрыться от «истины подлинности» в «раковину художественной иллюзии».

на глаза «зеленые очки» и никогда их не снимать.¹

Ж. Бодрийяр подчеркивает, ссылаясь на авторитет Экклезиаста, что «Симулякр — это вовсе не то, что скрывает собой истину, — это истина, скрывающая, что ее нет. Симулякр есть истина».²

Особо показательным примером «гиперреальности», считает философ, является Америка, территория на которой воплощен-объективирован (и непрерывно воплощается, искусственно культивируется и поддерживается) дух симулякра «американской мечты». Подлинной, вне симулякра «розыгрыша» подлинной демократии и свободы, Америки, — говорит мыслитель, — просто нет. Америка — это видимость того, что желает быть подлинностью воплощенного идеала и выдает себя за «подлинную подлинность». Именно этот симулякр и есть Америка.³

Специфика «гиперреальности» — этой чудесной, соблазняющей своей псевдо-подлинной красотой реальности, — по мнению Ж. Бодрийяра, — выявляется через соотнесение смыслов симуляции и репрезентации, т.е. того, что «видится так, как будто бы оно есть наличествующее» (хотя на самом деле отсутствует), и того, что наличествует соответственно «означаемому», т.е. на самом деле. «Репрезентация, — утверждает философ, — исходит из принципа эквивалентности знака и реального (даже если эта эквивалентность утопическая, она является фундаментальной аксиомой). Симуляция, наоборот, исходит из утопичности принципа эквивалентности, из радикальной негации знака как ценности, из знака как реверсии и умерщвления всякой референции. В то время как репрезентация пытается абсорбировать симуляцию, интерпретируя ее как ложную

¹ Импровизируя в том же самом стиле, можно добавить: ...Для того чтобы ощутить себя «возлежащим» в «королевских покоях», нет необходимости ни быть королем, ни, даже быть причастным к быту королевской семьи. Достаточно всего лишь создать соответствующие декорации и вообразив ситуацию подлинности ощутить, что именно так и чувствовали себя короли, возлежа на пуховых перинах в своих «королевских спальнях».

² Бодрийяр Жан. Симулякры и симуляция // Электронный ресурс:

[http://lit.lib.ru/k/kachalow_a/simulacres_et_simulation.shtml /](http://lit.lib.ru/k/kachalow_a/simulacres_et_simulation.shtml/)

Перевод: <http://exsistencia.livejournal.com/>, Качалов А.

«Симуляция — это уже не симуляция территории, референциального сущего, субстанции. Она — порождение моделей реального без оригинала и реальности: гиперреального. Территория больше не предшествует карте и не переживает ее. Отныне карта предшествует территории — прецессия симулякров, — именно она порождает территорию...» (Ж.Бодрийяр. Симулякры и симуляция).

³ Усматривая в качестве «истины Америки» названный симулякр, мыслитель пишет: «Америка — не сновидение, не реальность, Америка — гиперреальность. Она гиперреальна, поскольку представляет собой утопию, которая с самого начала переживалась как воплощенная. Все здесь реально, прагматично и в то же время все погружает вас в грезу. Возможно, истина Америки может открыться только европейцу, поскольку он один в состоянии найти здесь совершенный симулякр...» (Бодрийяр Жан. Америка / Пер. с фр. Д. Калугин. — СПб.: Владимир Даль, 2000. — С.94-95).

репрезентацию, симуляция включает в себя всю структуру репрезентации, представляя ее симуляком»¹ — подчеркивает Ж. Бодрийяр.

В качестве особо показательного примера симулякра в современном мире, Ж. Бодрийяр обращает внимание на феномен Диснейленда, представляющего собой, как считает мыслитель, ни что иное, как объективацию утопической «американской мечты». Однако, — замечает философ, — утопии тем и особенны, что реализовавшись они опустошают мечту от породившего эту мечту реального проблемного жизненного основания, оставляя мечту наедине с самой собой, как «чистый рай наслаждения». «Все утопии XIX и XX веков, — пишет в этой связи Ж. Бодрийяр, — реализовавшись, изгнали реальность из реальности, оставив нас в гиперреальности, освобожденной от смысла, поскольку всякая финальная перспектива абсорбировалась, переварилась, оставив нам от самой себя лишь поверхность без глубины».² «Диснейленд [здесь] — прекрасная модель всех переплетающихся между собой категорий симулякров. ...Этот воображаемый мир... причина успеха заведения».³

...«Так и мы все живем в мире, поразительно похожем на оригинальный, — глубокомысленно резюмирует мыслитель, — вещи в нем продублированы по своему собственному сценарию. Но это удвоение не означает, как это было традиционно, неизбежность их смерти — они уже очищены от своей смерти, и даже выглядят лучше, чем при жизни: более яркие, более настоящие, чем их оригиналы, словно лица в похоронных бюро».⁴

бг) «Гиперреальность» — сфера бытия, способом управления личностью в которой являет себя манипуляция «соблазном».

В качестве идеологического предмета — концептуально, художественно-образно или материально-опредмеченно-выраженного желания, симулякр таит за собой не тот предмет, который он символизирует, который он утверждает (здесь царит пустота), но именно желание субъекта — творца симулякров. Но тем или иным теоретическим или знаково-образным способом выражаемое и внедряемое по каналам межличностных коммуникаций желание есть идеология. В качестве же идеологического предмета симулякр внедряется в сознание и переорганизует последнее соответственно собственной программе, убивая исходно-подлинное действительное

¹ Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция.

² Бодрийяр Ж. Эстетика иллюзий, эстетика утраты иллюзий // Электронный ресурс: <http://my.arcto.ru/public/9bodrial.htm> /

³ Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция.

«В виртуальной реальности вещи как будто проглатывают свои зеркальные отражения. Проглотив свои зеркала, они становятся прозрачными для самих себя, у них не остается больше секрета, они не могут более создавать иллюзии...» — пишет Ж. Бодрийяр. (Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция.)

⁴ Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция.

его содержание и наполняя идеологическими псевдо-смыслами.

Ссылаясь на исследования Веблена, Ж.Бодрийяр пишет: «даже если первоначальной функцией подчиненных классов является работа и производство, одновременно они выполняют функцию утверждения... Хозяина (каковая функция становится единственной, если эти классы содержатся в праздности)... Женщины, «люди», челядь также являются показателями статуса. Эти категории людей тоже могут что-то потреблять, но лишь во имя Хозяина (*vicarious consumption* — «потребление по доверенности»), свидетельствуя посредством своей праздности и избыточности в пользу его величия и богатства».¹ Симулякр «показателя статуса» в этом случае обнаруживает сугубо идеологическое значение.²

Аналогично ситуация обстоит и с одним из наиболее очевидных в своей идеологической наполненности симулякром «соблазна».³ Симулякр обольщения идеологичен по своему существу.

Ж.Бодрийяр заостряет специальное внимание на том, что в условиях «общества потребления», характеризующихся ситуацией «конца истории», тотальным разочарованием в идеалах, идеологическая функция симулякров оказывается направленной на то, чтобы преодолеть возникшую от утраты «смысла будущего» духовную пустоту.⁴ Псевдо-заполненность бытия, возникающая вместе с миром симулякров, по мысли Ж.Бодрийяра,

¹ Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. — С.14

² Мыслитель усматривает в этой идеологической наполненности симулякров один из наиболее фундаментальных принципов «общества потребления», когда пишет, что «...точно так же, как раба кормят не для того, чтобы он ел, а для того, чтобы он работал, женщину стараются роскошно одеть не для того, чтобы она была красивой, а для того, чтобы своим величием она свидетельствовала о легитимности или социальном превосходстве своего хозяина... Это понятие *vicarious consumption*, «потребления по доверенности», является самым главным: оно приводит нас к фундаментальной теореме потребления, которая гласит, что потребление не имеет ничего общего с личным наслаждением (хотя женщине может и нравиться быть красивой), что оно является принудительным *социальным институтом*, который детерминирует типы поведения еще до того, как он будет воспринят сознанием социальных актантов». (Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. — С.15).

³ «...обольстительницу женщину, — пишет в данной связи Ж.Бодрийяр, — характеризует то, что она сотворяет себя видимостью, с тем чтобы внести смуту в гладь видимостей... Обольститель тоже сотворяет себя приманкой, с тем чтобы внести смуту, но... приманка эта принимает форму расчета и наряд потесняется здесь стратегией. ...Дискурсы, которые чересчур в себе уверены — в их числе и дискурс любовной стратегии, — заключает мыслитель, — должны быть подвергнуты иному прочтению: при всей несомненности своей "рациональной" стратегии они остаются все еще только орудиями *судьбы* обольщения, они настолько же режиссеры его, насколько и жертвы». (Бодрийяр Ж. Соблазн. — С.175).

⁴ В данном отношении, весьма показателен следующий фрагмент из нашумевшей книги мыслителя, в котором Ж.Бодрийяр резюмирует итоги леворадикального движения в Европе рубежа 1960-70-х годов:

образует некую «третью реальность» существования человека (наряду с «первой реальностью природного бытия», «второй реальностью социальной природы»).

в) Симулякр — это «третья реальность» виртуального личного-социального бытия, бытие в «игре видимостей».

Погружаясь в реальность симулякров, личность освобождает себя от проблем неопределенности своего действительного бытия. Являясь в формах «художественных образов» (или «фантазмов», образов творческой фантазии), симулякры образуют сферу духовного бытия (виртуальной реальности), обеспечивающую существование личности в состоянии «снятости» и «разрешенности проблем».

Как реальность, ядром которой является субъект, его желания, потребности, интересы, симулякр обнаруживает свою идеологическую функцию, способность специфической социализации человеческого коллектива уже не из оснований «материальной необходимости бытия», «выживания в природной и социальной среде», а из субъективного источника мечтаний-идеалов, мифологических иллюзий, желаний обретения социального престижа, популярности и т.п.. Итогом идеологически консолидирующего (или разъединяющего) естественное состояние человеческой популяции действия, на основе знаковой реальности симулякров, становится особая организация человеческого общежития, основанием которой становится уже не объективный социально-производительный базис, а единая и специфически дифференцирующая народ идея. Таковыми создающими социальную действительность идеями были, к примеру, фактически создавшие капитализм идеи «трудового богатства», творившие средневековые народы идеи религиозной породненности, идеи моды, социально-статусной морали

«Сегодня игра окончена — все освобождено. И все мы задаем себе главный вопрос: что делать теперь, после оргии?

Нам остается лишь изображать оргию и освобождение, притворяться, что ускорив шаг, мы идем в том же направлении. На самом же деле мы спешим в пустоту, потому что все конечные цели освобождения остались позади, нас неотступно преследует и мучает предвосхищение всех результатов, априорное знание всех знаков, форм и желаний.

Но что же нам все-таки делать? Мы находимся в состоянии лицедейства и не способны ни на что, кроме как заново разыграть спектакль по некогда написанному в действительности или в воображении сценарию. Это состояние, когда все утопии обрели реальные очертания, и парадокс состоит в том, что мы должны продолжать жить так, как будто этого не было. Но так как утопии все же стали реальностью, мы не можем больше тешить себя надеждой, что нам еще предстоит дать им жизнь. Все что нам остается — тщетные притворные попытки породить какую-то жизнь помимо той, которая уже существует. Мы живем в постоянном воспроизведении идеалов, фантазмов, образов, мечтаний, которые уже присутствуют рядом с нами и которые нам, в нашей роковой безучастности, необходимо возрождать снова и снова». (Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Перевод Л.Любарской, Е.Марковской. — М.: Добросвет, 2000. — С.7-8).

и проч. Будучи объективирующимися в знаковой форме в предметность человеческого личного-социального бытия, симулякры наполняют это бытие собственным содержанием, превращая его в свой носитель и выразитель. Как итог, обнаруживается, что симулякр есть не просто некий отдельный «блик» идеального в способности последнего преодолеть дефицит реального, обнаруживать некое собственное, уже противоположное реальному содержание и, наконец, внедряться в реальность, превращая предметность последней в свой носитель, но особая сфера бытия, в которой уже не объективное детерминирует субъективное, оборачивая последнее в род своего собственного «зеркального отражения», но прямо наоборот. Субъективное-идеальное, обнаруживая себя активным началом, полагает здесь себя своими объективными носителями, объективируется. В итоге возникает мир «объективированной видимости». Симулякр, считает Ж. Бодрийяр, открывает себя «третьей природой».¹

Сфера «третьей природы» в истории человечества, по мнению мыслителя, не возникает лишь «в самое последнее время», не является достоянием исключительно нашей современности. Условный момент ее рождения совпадает с не менее условным моментом рождения «социального человека-человечества». Однако, вместе с тем, в разные исторические периоды своего существования, на различных ступенях истории человечества, «третья природа» обнаруживает себя различно и только в самое последнее историческое время заявляет о себе в качестве действительно положительной, самостоятельной, полностью созревшей в своей собственной специфике.²

Названное качество «третьей природы», «природы-симулякра», Ж. Бодрийяр обнаруживает, как минимум, в следующих основных формах:

ва) Это природа объективированности желания, симулированная сфера существования, направленная на рождение существования в состоянии удовлетворенности желания.

Философ выделяет три основных типа симулякров:

¹ «Первая природа» здесь представляет собой естество стихийной «неочеловеченной» природы; «вторая природа» возникает как продукт человеческой материально-производительной деятельности, как воплощенность «человеческого знания»; «третья природа» обнаруживает себя формами объективации духовного, знаковой реальностью, в которой «главными героями» являются уже не «производительные силы», а мечты, идеалы, художественные образы.

² «Таковы, — пишет Ж. Бодрийяр, — последовательные фазы развития образа:

- он отражает фундаментальную реальность;
- он маскирует и искажает фундаментальную реальность;
- он маскирует отсутствие фундаментальной реальности;
- он вообще не имеет отношения к какой бы то ни было реальности, являясь своим собственным симулякром в чистом виде. ...» (Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция.)

— симулякры естественные, основанные на принципе подобия оригиналу;

— симулякры, проявляющие предметы «идеала» или «страха» и таким образом стимулирующие некоторый род активности субъекта;

— симулякры уровня тотально подчиняющей сознание субъекта «гиперреальности».¹

Для сферы бытия, характеризующейся чертами гиперреальности, нормой становится манипуляция, управление субъектом в форме направленного структурами гиперреальности симулирования его свободы.²

¹ Характеризуя типологические группы симулякров под данным углом зрения, вскрывающим общую природу симулякров, Ж. Бодрийяр в частности пишет: «Есть три порядка симулякров:

— Симулякры естественные, натуралистические, основанные на изображении, имитации и подделке, гармоничные, оптимистичные и направленные на реституцию или идеальную институцию природы по образу Божию;

— Симулякры продуктивные, направленные на повышение производительности, основанные на энергии, силе, ее материальном воплощении в машине и всей системе производства, — прометеевское стремление к глобализации и непрерывной экспансии, к высвобождению безграничной энергии (это желание является частью утопий, связанных с данным порядком симулякров);

— Симулированные симулякры, основанные на информации, моделировании, кибернетической игре, их цель — полнейшая операциональность, гиперреалистичность, тотальный контроль.

Первому порядку соответствует воображаемое утопии. Второму соответствует научная фантастика в прямом смысле. Третьему порядку соответствует... — есть ли еще какое-то воображаемое, которое соответствовало бы этому порядку? Вероятный ответ таков, что старое доброе воображаемое научной фантастики умерло и что сейчас на поверхность всплывает что-то другое (и не только в художественной литературе, но и в теории). То же подвешенное состояние и неопределенность судьбы кладет конец научной фантастике — но вместе с ней и теории, как двум специфическим жанрам.

И реальное, и воображаемое существуют лишь на определенной дистанции. Что происходит, когда эта дистанция, включая дистанцию между реальным и воображаемым, начинает исчезать, поглощаться исключительно в пользу модели?» (Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция).

² «Действительно, — пишет Ж.Бодрийяр, — современный потребитель, в том контексте обязательной подвижности, который возникает в рамках схемы «модель/серия» (в свою очередь составляющей лишь аспект более широкой структуры социальной подвижности и стремлений к повышению своего статуса), буквально *принужден* осуществляться как личность. [Но]... такая принудительность... содержит в себе парадокс: ...очевидно, что в акте персонализированного потребления субъект, от которого требуется быть *субъектом*, всего лишь производит сам себя как *объект* экономического спроса. Его проект, заранее отфильтрованный и раздробленный социо-экономической системой, опровергается тем самым жестом, которым его стремятся осуществить. Поскольку «специфические отличия» производятся в промышленном масштабе, то доступный субъекту выбор изначально фиксирован — остается лишь иллюзия личностного несходства. Стремясь внести в вещь нечто такое, что сделает ее единственной, сознание само же и овеществляется в этой детали. Таков парадокс отчуждения:

вб) Это сфера бытия, ставящая предел способности идеализирования и (в той степени, в какой обеспеченное симулякрами бытие удовлетворяет идеал, убивающая идеал) опустошает душу.

«Неизбывная судьба отягчает соблазн, — пишет в данной связи Ж. Бодрийяр. — Религии он представлялся дьявольским ухищрением с колдовскими либо приворотными целями.¹ Симулировать — значить превращать «отсутствие» в «присутствие».² Это превращение опустошает личность и потому, как кажется, личность должна противостоять симулякрам соблазнов, однако, на самом деле происходит все иначе, ведь симулякр —

живой выбор воплощается в мертвых различиях; прибегая к ним, наш проект становится самоотрицающим и несбыточным». (Бодрийяр Ж. Система вещей. — С.166).

¹ Продолжение цитаты: «Соблазн — это всегда соблазн зла. Или мира. Мирской *искус*. И это проклятие, наложенное на соблазн религией, без изменений воспринимается моралью и философией, а ныне подхватывается психоанализом и дискурсом "освобождаемого желания". Может показаться парадоксальным, что сегодня, когда так вырос спрос на секс, на зло, на перверсию, когда все некогда проклятое справляет возрождение, часто так или иначе запрограммированное, соблазн все-таки по-прежнему остается в тени, а то и вовсе окутывается мраком». (Бодрийяр Ж. Соблазн. — С.25).

² «Прибегать к диссимуляции — это значит делать вид, что вы не имеете того, что у вас есть. Симулировать — это значит делать вид, что у вас есть то, чего вы не имеете. Одно отсылает к наличию, другое — к отсутствию. ... Таким образом, притворство, или диссимуляция, оставляют нетронутым принцип реальности: разница всегда ясна, она лишь замаскирована. Симуляция же ставит под сомнение различие между "истинным" и "ложным", между "реальным" и "воображаемым". ...

После медицины и армии, излюбленных территорий симуляции, исследование ведет нас к религии и симулякру божественности: "Я запретил в храмах изображать всяческое Свое подобие, ведь Творец, одухотворивший всю природу, Сам не может быть воспроизведен". Но ведь изображают. Однако чем становится божество, когда предстает в иконах, когда множится в статуях? Остается ли оно высшей инстанцией, лишь условно запечатленной в образах наглядного богословия? Или исчезает в симулякрах, которые сами проявляют себя во всем блеске и мощи фасцинации, - зримая машинерия икон подменяет при этом чистую и сверхчувственную Идею Бога? Именно этого боялись иконоборцы, чей тысячелетний спор продолжается и сегодня. Именно из предчувствия этого всемогущества симулякров, этой их способности стирать Бога из сознания людей и этой разрушительной, убийственной истины, которую они собой заявляют, — что, в сущности, Бога никогда не было, что всегда существовал лишь его симулякр, или даже что сам Бог всегда был лишь своим собственным симулякром, — и происходило то неистовство иконоборцев, с которым они уничтожали иконы. Если бы они могли принять во внимание, что образы лишь затевают или маскируют платоновскую идею Бога, причин для уничтожения не существовало бы. С идеей искаженной истины еще можно ужиться. Но до метафизического отчаяния иконоборцев довела мысль, что иконы вообще ничего не скрывают, что по сути это не образа, статус которых определяет действие оригинала, а совершенные симулякры, непрерывно излучающие свои собственные чары. Поэтому и необходимо было любой ценой предотвратить эту смерть божественной референции». (Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция).

не просто опустошает, но и скрывает пустоту, заполняя духовную пустоту своим собственным иллюзорным содержанием. Как результат, в эпоху открывшейся пустоты исторического будущего человечества подстановка гиперреальности на место действительного бытия является не только проявлением «ухода от реальности», но и необходимым для личности средством самосохранения ее в духовной неопустошенности, пусть даже и ценой погружения в мир иллюзорного бытия.¹ Однако погрузиться в иллюзию, сохраняя на своей стороне сознания названного погружения, невозможно иначе, кроме как в форме «делания видимости этого погружения», ибо такое существование всегда будет содержать в себе момент иронии, явление «пустоты» в форме «полноты иллюзорного бытия».²

¹ «Под угрозой страха, — пишет Ж. Бодрийяр, — мы должны расшифровать мир, и этим уничтожить материальную иллюзию. Мы не потерпим ни пустоты, ни тайны, ни чистого проявления. Но зачем мы расшифровываем мир, вместо того, чтобы позволить иллюзии сиять во всем своем блеске? — Это тоже загадка; как загадочно и то, почему мы не выносим загадочности. Согласие с миром — вот та причина, по которой мы не можем вынести ни иллюзии, ни чистого проявления. Мы бы не допустили ни высшей правды, ни очевидности — даже если бы таковые существовали.

Правда жаждет появиться голой, демонстрировать свою наготу. Она отчаянно ищет наготы, подобно Мадонне в фильме, принесшем ей известность. Более того, Мадонна — наилучший пример этой принудительной истины. ...

Этот безнадежный стриптиз и есть реальность, которая буквально обнажает себя, предлагая доверчивому взгляду вуайеристов проявление наготы. Но фактически, это нагота представляет ее во второй оболочке, которая не обладает более даже эротической притягательностью одежды.

Реальность протитует, добровольно отказываясь от себя, чтобы стать частью гиперреальности — и не нужно иметь ученую степень, чтобы суметь вывести ее на чистую воду, — и добровольно отрекается от оптической иллюзии ради стриптиза. ...» (Бодрийяр Ж. Совершенное преступление / Пер. с фр. Д.А.Бабушкиной / Первая публикация на русском языке // Электронный ресурс: <http://www.antropolog.ru/doc/library/violence/jan>)

² «Парадоксально, — пишет Ж. Бодрийяр, — но кажется, что если иллюзия мира исчезает, то вещи наполняются иронией. Похоже что *technicity*, отнял у нас всю иллюзию и вобрал ее в себя, и аналог потерянной иллюзии — появление этой всемирной объективной иронии. — Ирония как универсальная форма разочарования, но также уловка, с помощью которой мир прячется позади радикальной иллюзии *technicity*, как творительница тайны — (продолжения Небытия) — за тривиальностью наших технологий и образов.

Ирония — единственная духовная форма современного мира, уникальное хранилище тайны. Но мы в нее более не посвящены. Ироническая функция объекта вытеснила критическую функцию субъекта. С момента, когда они проходят через среду или изображение, по следам знака и маркета, своим настоящим существованием объекты оказывают искусственную и ироническую функцию. В критической совести, представляющей миру зеркало, обличающее его двуликость более нет необходимости: современный мир поглотил своего двойника в то же время, как потерял собственную тень, и ирония этой смешанной двойственности прорывается в каждом мгновении каждого фрагмента наших знаков, наших объектов, в нелепости их функции — как показали Сюрреалисты: вещи сами берутся иронично себя объяснить. Они без усилий разубеж-

вв) Это сфера бытия, в которой находит свое «окончательное успокоение» впавшее в последнюю из ступеней своего исторического бытия человечество.

Объективированное раскрытие потенций симулякр-бытия, собственно и образующее «третью природу» превращает бытие в ставшую реальностью сказку. Сказку погруженного в манипулятивно регулируемое бытие полностью раскрученного в своей личной свободе существования субъекта.

«Такова идеологическая функция системы, — пишет в данной связи Ж. Бодрийяр, — ...она дает нам всего лишь игру в повышение социального статуса, поскольку любые отличия изначально интегрированы в систему. В нее интегрировано, как фактор постоянного убегания вперед, даже проходящее через нее разочарование.¹

Самый показательный для Ж. Бодрийяра пример общества, уже построившего свое существование по основанию гиперреальности, — США. Обсуждая основания духовной жизни Америки, мыслитель обращает особое внимание на основания религиозного начала и ставит вопрос: «Почему секты здесь так могущественны и так динамичны?» — И тут же отвечает: «С самого начала секты играли главную роль в этом переходе к реализованной утопии, который представляет собой эквивалент реализации подавленного желания. Они живут утопией... и стремятся приблизить Царство Божие на земле... в Америке моральные устои, потребность в вечном блаженстве, реальная отдача, неизменное стремление к самооправданию и,

даются в собственном значении — все это часть их видимого упорядочения, все слишком видимое, избыток, который по своей сути создает эффект пародии.

Аура нашего мира уже больше не нечто священное, не гиперестественный горизонт внешних проявлений, а один из абсолютных товаров. Его сущность занимается рекламированием. ...» (Бодрийяр Ж. Совершенное преступление).

¹ Бодрийяр Ж. Система вещей. — С.166.

Продолжение цитаты: «Можно ли здесь говорить об отчуждении? В целом система управляемой персонализации переживается огромным большинством потребителей как свобода. Только при критическом рассмотрении такая свобода окажется чисто формальной свободой личности, а персонализация обернется, по сути, ее бедой. Даже там, где рекламная игра мотиваций развертывается вхолостую (различные марки для одного и того же товара, чисто иллюзорные отличия, вариации оформления и т.д.), где в выборе изначально заложен подвох, — приходится все же признать, что и самые поверхностные отличия, будучи расценены как реальные, таковыми и становятся. Как можно опровергнуть удовлетворение, которое получает человек, покупая мусорную корзину в цветочках или же «антимагнитную» бритву? Никакая теория потребностей не позволит нам предпочесть одно реально переживаемое удовлетворение другому. Коль скоро императив личностной ценности столь глубок, что, за неимением лучшего, воплощается в «персонализированной» вещи, то каким образом, во имя какой «подлинной», сущностной ценности можно отрицать такой процесс?» (Жан Бодрийяр. Система вещей. — С.166-167).

возможно, психоз и неистовая восторженность сектанства затрагивают всю страну целиком.

Если Америка потеряет эту моральную перспективу самой себя, она рухнет».¹

...В качестве необходимо обеспечивающего гиперреальность основания, мыслитель подчеркивает особую «фетишизирующую» роль искусства, особенно способность последнего быть «фабрикой грез» и реконструкции человеческой истории.² Ж. Бодрийяр, в частности, пишет:

«Впрочем, существует одна привилегия для эпохи, которая только что кончилась (фашизм, война, первые послевоенные годы — бесчисленные фильмы, которые снимаются в настоящее время на эти темы, имеют для нас более близкий, более порочный, более густой, более тревожный аромат). Это можно объяснить, вспомнив фрейдистскую теорию фетишизма (гипотеза, возможно, также принадлежащая к категории ретро). Эта травма (потеря референтов) подобна открытию ребенком различия между полами, она так же серьезна, так же глубока, так же необратима: фетишизация предмета появляется, чтобы затенить это невыносимое открытие, но дело именно в том, говорит Фрейд, что этот предмет не является любым предметом, часто это последний предмет, бегло замеченный перед травмирующим открытием. Поэтому фетишизирована история будет преимущественно тем, что непосредственно предшествует нашей 'безреферентной' эпохе. Вот откуда вездесущность фашизма и войны в ретро — совпадение, но политика здесь ни при чем, наивно же выводить из вспоминания о фашизме современное его возвращение (именно потому, что мы больше не живем при нем, потому что мы живем в чем-то другом, еще менее веселом, именно поэтому фашизм может снова приобрести чары своей жестокости,

¹ Бодрийяр Ж. Америка. — С. 166-167

² Философ пишет: «В период насильственной и реальной истории (скажем, между двумя мировыми войнами и в период "холодной войны") миф завоевывает кинематограф, как его воображаемое содержание. Это золотой век масштабного воскрешения деспотического и легендарного. Миф, изгнанный из реального насилия истории, находит убежище на киноэкране.

Сегодня уже сама история завоевывает кинематограф по тому же сценарию, — историческая цель вытеснена из нашей жизни с помощью этой разновидности гигантской нейтрализации, получившей название мирного сосуществования в мировом масштабе, и умиротворенной монотонности в масштабе повседневности, — эта история, изгнанная обществом в состоянии медленного или внезапного замерзания, убедительно празднует свое воскрешение на экранах, в соответствии с тем же процессом, который заставлял оживать на них утраченные мифы.

История — это наш утраченный референт, то есть наш миф. Именно поэтому она приходит на смену мифам на киноэкране. Было бы иллюзией радоваться этому "осознанию истории кинематографом", подобно тому, как радовались "поступлению политики в университет". То же недоразумение, та же мистификация». (Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция).

профильрованной эстетическими средствами ретро).

Вот так история с триумфом входит в кинематограф после своей смерти (термин 'исторический' подвергся такой же участи: 'исторический' момент, 'исторический' памятник, 'исторический' съезд, 'историческое' фигура — уже этим самым обозначаются как окаменелости). Ее реинвестирование не имеет значения, это лишь ностальгия по утраченной референции.

Это не значит, что история никогда не появлялась в кинематографе как великая эпоха, как актуальный процесс, как восстание, а не только как воскрешение из мертвых. В 'реальном', как и в кинематографе, история присутствовала, но ее больше нет. История, которую нам сегодня 'возвратили' (именно так, ведь она была у нас отображена), связана с 'историческим реальным' не больше, чем современная живопись связана с классическим изображением реального. Новый способ изображения представляет собой взывание к похожести, но в то же время и явное подтверждение исчезновения объектов в самом их представлении: гиперреальное. Предметы здесь, в некотором роде, блещут гиперподобием (как история в современном кино), что делает их ни на что не похожими, разве что на пустой образ подобия, на пустую форму представления. Это не вопрос жизни или смерти: эти предметы уже ни живые, ни мертвые. Вот почему они такие точные, такие тщательные, незыблемые, в таком состоянии, будто их внезапно захватил процесс потери реального. ...»¹

§ 4. «АНТИ-ЭДИП...» Ж. ДЕЛЕЗА И Ф. ГВАТТАРИ

Человечество обречено. Оно вскормило собой тело искусственной организации. «Тело без органов» организации сначала превратило организм человека в свой функциональный придаток, а затем, высосав из человека все производительные способности, выбросило, заменив на адекватные «телу без органов» внутренне непротиворечивые технические машины. Последняя надежда человека — развернуть мертвящее самовоспроизводство «тела без органов» в «желающее производство», настроенное на удовлетворение желаний и потребностей человека-человечества. «Желающее производство» — совершающееся без непосредственного участия человека, но ориентированное на удовлетворение его жизненных потребностей, — условие успешного «возврата в природу» освобожденного от искусственной организации человечества.

Мир погрузился и продолжает быстро погружаться в пучину гиперреальности («третьей реальности симулякров»). Человек желает обрести счастье, а не истину. Этот вывод с полной определенностью делает Ж. Бодрийяр. Столь острая потребность в реализации «метода страусов»² в стрем-

¹ Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция.

² — «Спрятать голову в песок», когда душой овладевает страх. Симулирование ситуации «все О'Кау» посредством «закрывания глаз» на источник страха.

лении к обретению счастья связана с тем, что человек познал истину. Он «прячет голову в песок» от истины именно потому, что видит и понимает последнюю. И это наполняет «третью реальность» ироническим качеством, освобождает от той фетишистской специфики, коей названная реальность обнаруживала себя в формах первобытной магии, религии, утопической социалистической идеологии и проч.

Но, вот вопрос: что увидел «теоретизирующий философский ум» в современном человеческом бытии такого, что побудило его не просто «уточнять смыслы бытия», но «зарывать голову в песок» отказа от желания видеть будущее, мечтать о том будущем, о котором он мечтал исторически до сих пор?

Вполне ясный и достаточно однозначный ответ на поставленный вопрос дает нам исследование, осуществленное Ж. Делезом и Ф. Гваттари и опубликованное под весьма симптоматическим заглавием: «Анти-Эдип: капитализм и шизофрения».¹

Что же обнаружили мыслители в предмете, результаты исследования которого они опубликовали под столь «психиатрическим» названием:

Первое и чрезвычайно важное: что человек — это живое по своей наиболее фундаментальной основе существо, реализующее в своей природе все то, что присуще (прежде всего) стихии импульсивной жизни. Мыслители резко противопоставляют свою концепцию антропологической сущности человека иным позициям в вопросе человеческой сущности, особенно, развиваемой марксизмом теории «социальной сущности человека».

Второе, — Ж. Делез и Ф. Гваттари заостряют внимание на том, что противоположная живой стихийной природе антистихийная природа не привносится извне в человеческую жизнь, но зарождается в последней. Необходимость выживания в природе естественно побудила человека-человечество к основанной на началах разума социальной консолидации, итогом которой и стало рождение «искусственного тела объективированного разума», воплощенной в носителе искусственно переорганизованной природы «антистихийной организации», самой по себе, без своего воплощения открывающейся как «тело без органов».

Третье из фундаментальных положений теории Ж. Делеза и Ф. Гваттари заключается в том, что названное начало антистихийной природы, обнаруживающейся изначально в человеке-человечестве как «организация» — «тело без органов», первоначально обретающее функциональные органы за счет приспособления под свои нужды человеческие деятельные-производительные способности, лишь до определенного уровня в своем становле-

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. — Екатеринбург: У-Фактория, 2007 // Электронный ресурс: <http://yanko.lib.ru/>

нии обеспечивает усиление способности человека утвердиться в мире живой природы именно как живого существа. перейдя некую грань своего развития, «тело без органов» превращается из «помощника человека» в «диктатора», оборачивая самого человека в то, что обслуживает его, персонифицирует его функциональные качества. Человек из «вольного живого существа» превращается отчужденного производителя, при том, что подлинным «хозяином» в осуществляемом таким образом производстве и подчиненном целям производстве социуме, оказывается не «другой человек», а безличный «Капитал».

Однако — четвертое, — «высасывая» из человека все его производительные способности, ослабляя живую природу человека и разлагая его природный коллективизм, «Капитал» однажды обнаруживает, что именно человек ему (в качестве «органа» на его «теле без органов») более не нужен, что он способен заменить человека сложной автоматикой. Начало «организации-смерти» вступает в фазу своего торжества. И на этой ступени своего становления «тело без органов Капитала» сбрасывает с себя человека, — опустошенное, дезорганизованное им живое человечество, — обрекая это человечество на самоотрицание. Но у человечества все-таки есть шанс выжить. Шанс сей заключается в том, что, в отличие от «жизни», «смерть» выжить неспособна. Уничтожая живую природу, организация уничтожает одновременно и саму себя. И это образует «последнюю возможность для человечества»: переориентировать «анти-живое» производство на цели жизни, сделать его «желающим производством». Освобожденная от необходимого участия человека промышленность в этом случае не уничтожает человека, сохраняет себя в качестве поддерживающей и «кормящей» человечество. Эта связь, понятно, сама-по-себе не содействует восстановлению разрушенного условиями отчуждения «естества человеческой сущности», поскольку для последнего необходим не иллюзорный, а подлинный возврат в природу. Однако, обретя поддержку в своем существовании (посредством «желающего производства»), человек способен воскреситься в естестве своей природы сам.

а) Концепция фрейдистски истолкованной антропологической сущности человека, как мировоззренческое основание философии Ж. Делеза и Ф. Гваттари.

На примере книги Ж. Делеза и Ф. Гваттари можно констатировать, что в философии «постмодернизма» окончательно завершается освобождение мировоззренческих представлений о сущности человека от «сущностно-значимой социальной компоненты». Просветительская концепция «социальной сущности человека», трактовавшая человека в качестве продукта социализации, воспитания и образования, подвергается своему кардинальному слому и заменяется на позицию «человеческой сущности человека», ядром

которой является представление о человеке прежде всего как о природном существе, «высшем цвете живой природы». Названное «освободительное движение» в «постмодернизме» Ж. Делеза и Ф. Гваттари существенно связано с методологической опорой на мировоззренческую составляющую теории психоанализа З.Фрейда¹ и исходящие из последней представления структуры личности.²

В результате мировоззренчески-расширенного истолкования фрейдизма, придачи последнему статуса философской онтологии, в философии «постмодернизма» и возникла та специфическая картина мира, которую мы находим, в частности, в фундаментальном исследовании Ж. Делеза и

¹ В самом общем виде, названная структура бытия в мировоззренческой концепции Ж.Делеза и Ф.Гваттари выглядит примерно таким образом:

Целое бытия структурируется на три фундаментальных слоя-элемента, находящихся одновременно в противоположности, во взаимодействии и взаимоопосредовании:

1. Базовый слой составляет «Оно», спонтанное, расколотое на противоположности взаимоисключающих импульсов, но единое начало жизни.

2. Базовому началу «желающей природы Оно» противостоит его противоположность в структуре бытия – «тело без органов» («Анти-Оно») и осуществляемое последним «анти-производство».

Если «Оно» концентрирует на своей стороне начало импульсивной живой природы, то «Анти-Оно» — начало «чистой рациональной организации», лишенной импульсивности, реализующей в себе искусственную непротиворечивость порядка.

3. «Анти-Оно», в масштабе человеческого бытия (как «тело без органов»), не имеет полной самостоятельности. Оно привлекает человеческие производительные способности в качестве своих «функциональных органов». Однако по мере развития и совершенствования «анти-производства» происходит постепенная замена человека на технические функциональные машины. Названный процесс становится основанием кризиса человеческой живой природы, смягчить (или даже преодолеть) который оказывается возможным через переорганизацию целевой функции «анти-производства» и превращения последнего в «желающее производство», направленное на удовлетворение жизненных потребностей человека.

² Идеи психоанализа, увидевшего, с одной стороны, подлинной сущностью человека спонтанность его интуитивной живой первоосновы; но с другой, — в антистихии разума, социальной организации, разумно организованного производства, — начало репрессии культуры, мертвящую живое «диониссийское» начало человека (а вместе с последним и самого человека) силу, не были фундаментально новыми для традиции европейского философствования. Движение в названном направлении, заданное романтическим разочарованием в просветительских идеалах «общества разума», учение З.Фрейда лишь подытоживает, облекает в концентрированную форму.

Более того, в исходной, представленной исследованиями З.Фрейда форме, психоанализ не был еще подлинно философским мировоззрением. «Доводку» теории психоанализа до масштабов философской онтологии взяли на себя ученики и последователи австрийского мыслителя. Именно итог, своеобразную «вершину» в этом движении образовала философская мысль «постмодернизма», наиболее ярким выражением которой (под данным углом зрения) и стала мировоззренческая концепция Ж. Делеза и Ф. Гваттари.

Ф. Гваттари. Названная «картина мира» характеризуется следующими важнейшими моментами-блоками:

а) «Живая природа».

Всеобщее бытие есть диалектически-противоречивое единство «жизни» и «смерти». Противоречие имеет универсальный характер, оно не содержит внутреннего развития, превращения и взаимооборачивания противоположностей и, соответственно, внеисторично. В той части, в какой бытие обнаруживает себя началом «положительного производства» оно утверждает себя «жизнью», «желающим производством». Однако внутри «жизни» необходимо присутствует противоположная ей сила, мощь «смерти», заявляющая о себе «анти-производством». «Живое бытие» есть до тех пор и в тех пределах, в каких анти-производство «смерти» не разложит и не поглотит его. Однако полнота поглощения «жизни» «смертью» невозможна, поскольку предполагает, в этом случае, отрицание не только живого первоначала, но и самой «смерти», «анти-производства».

Основанием жизни является «Оно». «Оно» самопротиворечиво, иррационально, интуитивно.¹ «Оно» есть фундамент стихийно-природного живого бытия, обнаруживающий себя столь же единым, как и множественным, столь же определенным-конкретным, как и лишенным какой-либо конкретной определенности. «Оно» — это сама жизнь, равно как материально-телесная, так и психическая, всеобщее первооснование живой природы.

Единое целого живой природы являет себя дискретной множественностью своих организмов, живых форм. Жизнь находится в непрерывном производящем движении («желающем производстве»). Соответственно избираемой Ж. Делезом и Ф. Гваттари терминологии, осуществляющие производство системы есть «машины».² Философы пишут: «Повсюду — машины, и вовсе не метафорически: машины машин, с их стыковками,

¹ Мыслители пишут: «Оно... функционирует повсюду, иногда без остановок, иногда с перерывами. Оно дышит, оно греет, оно ест. Оно испражняется, оно целует. Но какое заблуждение говорить о нем как о чем-то *одном и определенном...*» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 13).

² «В чем желающие машины действительно являются машинами, независимо от какой бы то ни было метафоры? — задают вопрос Ж. Делез и Ф. Гваттари. И отвечают: — Машина определяется как *система срезов*». «Желающая машина... — то, что срезает и срезается в трех этих модусах[:] Первый модус отсылает к коннективному синтезу, он мобилизует либидо в качестве энергии выборки. Второй — к дизъюнктивному синтезу, он мобилизует *Numen* как энергию обособления. Третий — к конъюнктивному синтезу, он мобилизует *Voluptas* как остаточную энергию. Именно в этих трех аспектах желающее производство является одновременно производством производства, производством регистрации, производством потребления. Делать выборку, обособлять, «оставаться» — значит производить, то есть осуществлять реальные действия желания. (Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 62, 70)

соединениями. Одна машина-орган подключена к другой машине-источнику: одна испускает поток, другая его срезает. Грудь — это машина, которая производит молоко, а рот — машина, состыкованная с ней».¹ Вся вселенная есть машина, заполнена машинами.² Мыслители восклицают: «Вот так мы все оказываемся бриколерами; у каждого свои маленькие машины. Машина-орган для машины-энергии, и повсюду — потоки и их срезы».³

«Желающее производство», адекватное «жизни», в условиях социального человечества превращается в «общественное производство». Особенным для «общественного производства» (как заключающемся в нем начале «смерти») является появление детерминации из источника, противоположного стихии «желания», из источника «организации». Искусственная социальная организация, реализуясь во внутренней сфере человечества, тем не менее, уже не принадлежит качеству «жизни», «живой природы».

аб) «Анти-Жизнь».

Противоположным полюсом, в отношении «жизни», является «анти-жизнь», «анти-живая природа». «Анти-жизнь» в своем абстрагированном, искусственно выделенном виде, есть отрицательность живого, в том числе иррациональности порывов «желания», представляет собой «безжизненность организации как таковой», «рационально-гладкое», матовое «тело без органов». Этот полюс противоположного жизни бытия, по мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, не проявляет себя сразу в зрелом виде, но постепенно формируется в лоно «желающего производства».⁴

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 13.

² «Все составляет машину. Небесные машины, звезды или радуги, альпийские машины, которые состыковываются с машинами его тела. Непрерывный гул машин. ...Быть хлорофилловой машиной или машиной фотосинтеза — или, по меньшей мере, вернуть свое тело как деталь в подобные машины. ...Больше нет ни природы, ни человека, есть лишь процесс, который производит одно в другом и состыковывает машины. Повсюду производящие и желающие машины, шизофренические машины, целая порождающая жизнь; я и не-я, внешнее и внутреннее больше ничего не значат». (Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 14).

³ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 13.

⁴ «...исходно тело без органов не дано для самого себя, — пишут Ж. Делез и Ф. Гваттари, — оно не проецируется затем из этого начала в различные типы социуса, как если бы какой-то великий параноик, глава первичной общины, стоял у основания общественной организации» [Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С.58]. «Тело без органов» кристаллизуется в совершаемом обществом производстве. «Общественная машина, или социус, может быть телом Земли, телом Деспота, телом Денег. Она никогда не является проекцией тела без органов. Скорее само тело без органов оказывается конечным остатком детерриторизованного социуса. Задача социуса всегда сводилась к следующему: кодировать потоки желания, записывать их, регистрировать, делать так, чтобы никакой поток не оставался незакрытым, неканализированным, неупорядоченным» [Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и ши-

«Полное тело без органов, — соответственно представлениям мыслителей, — это само непроизводительное, стерильное, непорожденное, непотребляемое»,¹ лишенное жизни. В простом-непосредственном отношении к «жизни», — это «смерть». Но смерть не как «разложение», а как именно «анти-жизнь». Поэтому оно феноменально и не регистрируется как следствие рождения или разложения «желающего производства», но необходимо присутствует в этом «желающем производстве» в качестве мертвящей его импульсивности организации; организации, присутствующей в этой жизни изначально и, рано или поздно, но «задавливающей» жизнь.

Общественное производство, таким образом, отличается от непосредственности «желающего производства» именно тем, что в нем «тело без органов» обнаруживает себя уже не в качестве абстрактной возможности (так, как оно дано в «живом желающем производстве», производстве жизнью жизни), а как уже действительная возможность и действительность.

ав) Диалектически-противоречивое сопряжение «жизни» и «анти-жизни» в целом бытия.

«Жизнь» и «анти-жизнь», согласно мнению авторов «Анти-Эдипа», в масштабе целого универсального бытия несотворимы и неуничтожимы. Они всегда вместе и проявляются одно через другое. «Анти-жизнь» возникает-обнаруживает себя внутри «жизни» (одновременно с условной точкой начала определенной «жизни») и обретает свою силу за счет «разложения изнутри» спонтанности, иррациональности «желающего производства». «Анти-жизнь» и есть «анти-спонтанность», «анти-желающее».

Зародившись во внутренней сфере «желающего производства», как «анти-интуитивное», «рациональное», «анти-жизнь» постепенно набирает свою мощь, пока не превращается в силу, способную стать основанием дальнейшего, идущего к своему завершению и самоотрицанию существования живой природы. Став таковой, она обнаруживает себя «телом без органов» социальной организации человеческой жизни и «капиталом» — основанием осуществляемого человечеством производства. «Тело без органов — это не свидетель изначального небытия, как и не остаток потерянной цельности».² «Полное тело без органов — это антипроизводство...»³

Условный (логически определяемый) предел названного движения — полнота отрицания жизни и адекватного жизни «желающего производства», полный перевод производства на основания «анти-производства».

зофрения. — С.58]. Общественное производство не детерминируется непосредственно «телом без органов», но именно оно является тем самым «лоно», в котором названное «тело без органов», «организация как таковая» изначально формируется и вызревает.

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 22.

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 22.

³ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 24.

б) «Тело без органов» Капитала-Социальности-Культуры — необходимо формирующееся в недрах живой природы антистихийно-природное начало, постепенно поработщающее человека и разлагающее его живую природу: такова социальная история человечества и скрывающийся за видимостью этой истории «бриколаж» образующих человечество элементов и сил.

Итак, согласно представлениям Ж. Делеза и Ф. Гваттари, по своей сущности человек принадлежит живой природе, однако в существовании обнаруживает свою прикрепленность к социальному «телу без органов», вынужденно оказываясь функционером в осуществлении адекватного «телу без органов» «анти-производства» и непрерывно двигаясь к своему самоотрицанию, понимаемому человечеством как «цель истории».

ба) Сущность человека: — «живая природа».

Характеризуя универсализм живой природы, Ж. Делез и Ф. Гваттари пишут: «не существует... различия человек — природа: человеческая сущность природы и природная сущность человека отождествляются в природе как производстве или промышленности, то есть также в родовой жизни человека».¹

Родовая жизнь человека, по мысли философов, изначально вполне природна: «Промышленность отныне берется не во внешнем отношении полезности, а в своем фундаментальном тождестве с природой как производством человека и человеком. Но не человеком как царем творения, а скорее человеком как тем, кто затронут глубинной жизнью всех форм и всех родов, кто заряжен звездами и даже животными, кто не переставая подключает машину-орган к машине-энергии, ...человек как вечный служитель машин вселенной».² Под данным углом зрения, — подчеркивают мыслители, — «человек и природа [рассматриваются] — не как два термина, противопоставленные друг другу или даже схваченные одним отношением каузации, понимания или выражения (причина — следствие, субъект — объект и т. д.), но как одна-единственная сущностная реальность производителя и произведенного».³

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 17.

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 17.

Комментарий: Это воззрение достаточно близко возрожденчески-пантеистическому представлению о человеке, как «высшем цвете природы», однако, в отличие от последнего, уже не берущем на себя начало «продолжения божественного Творения», а необходимо включенного в естественно совершающийся всеобщий природный процесс, т.е. с угасшим импульсом «вселенски-творческого начала».

³ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 17.

бб) В существовании социального человечества «анти-жизнь» поднимается в своем становлении внутри «живой природы» до уровня способности определять существование человечества.

Размышляя по вопросу о специфике социального человечества, философы акцентируют внимание на связи человеческого существования с началом организации природы. «Желающие машины, — пишут Ж. Делез и Ф. Гваттари, — делают нас организмом; но в лоне этого производства, в самом его производстве тело страдает от того, что оно так организовано, что у него нет другой организации, что у него вообще есть какая-то организация».¹

В структуре организма оказывается заложенным начало несвободы, ограниченности. Вместе с тем, человеческое существование таково, что устранение источника названной несвободы, возникающее вместе с преодолением организации, превращает организм в недифференцированную массу, в хаос, собирающийся вместе уже не по основаниям искусственной организации, а по естеству самой природы. В особенно наглядной форме это обнаруживает себя в условиях социального существования человечества, в котором осуществление производства имеет существенно организованную форму. «Автоматы, — пишут в данной связи Ж. Делез и Ф. Гваттари, — [исчерпав свой производительный ресурс] останавливаются² и позволяют собраться неорганизованной массе, которую они артикулируют».³ Обнаруживается, что смерть-распад здесь изначально ликвидирует еще не сами «органы», а лишь источник их искусственно-необходимой связи.

В живой природе «организм» не является продуктом специальной организации; объединение и функциональная производительная дифференциация «желающих машин» здесь происходит спонтанно, естественно. Основание объединения здесь также еще принадлежит жизни. Однако в условиях человеческого существования возникает новое положение. Рациональная социальная организация человечества является искус-

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 22.

— Заложенное в основания человека (как и вообще всей природы) начало организации становится источником дезорганизации и смерти. Эта наличность ограничивает жизнь, открывая себя началом несвободы в масштабе последней.

² Комментарий: Они, как социально-производительные коллективы работников и как техника, — неживые и потому не способны умирать, но только — останавливаться, распадаться, хотя их остановка, распад и аналогичен смерти и разложению существ живой природы.

³ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 22.

Комментарий: То есть, если речь все-таки идет о «человеческих машинах», то предел способности «автоматов» функционировать на «теле без органов» оказывается одновременно условием способности человечеству вновь соорганизоваться на своей собственной естественной живой природной основе.

венной, уже освободившейся от стихии жизни. Поэтому совершенствование существования человечества на основаниях рационального, антистихийно-природного «тела без органов» его социальной организации, более уже не прибавляет человечеству жизни, но прямо наоборот — отбирает от человека его природную живую спонтанность в пользу «анти-живой» социальности. «Полное тело без органов, — пишут в данной связи Ж. Делез и Ф. Гваттари, — ...Инстинкт смерти... его имя, ...тело смерти — это его неподвижный двигатель...».¹

Движение, смыслом которого становится: «останавливать спонтанное», «превращать хаос в порядок организации», «умертвлять живое», есть «анти-жизнь» и «анти-производство». Но, поскольку социальное человечество невозможно вне его искусственной организации, то, соответственно, существование такого человека-человечества оказывается наполненным противоречивым единством «жизни» и «анти-жизни», естественного «желающего производства» и «анти-производства».² И здесь, хотя «полное тело без органов» представляет собой ни что иное, как именно «анти-производство», специфическое для человечества «качество коннективного или производящего синтеза, — считают Ж. Делез и Ф. Гваттари, — как раз и состоит в стыковке производства с антипроизводством...».³

бв) Существование в качестве «социально-производительной системы органов», прикрепленных к «телу без органов» (в своем наиболее развитом виде: «Капиталу») и функционирующих в соответствии с программой «анти-производства» (программой расширенного воспроизводства «тела без органов») переводит «человека природного» в «человека исторического», задает вектор «прогресса» в существовании человечества. Этот вектор есть вектор самоотрицания в качестве «живой природы».

По мысли Ж. Делеза и Ф. Гваттари, вместе с обретением социальности (в качестве «тела без органов», к которому «прикрепляются» коннектирующие человеческие индивидуальные организмы и родовые социальные системы), живое человечество обретает уже не только специализированное

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 22.

² Описывая названную диалектически-противоречивую взаимосвязь противоположностей, Ж. Делез и Ф. Гваттари пишут: «Между желающими машинами и телом без органов разгорается явный конфликт. Любое соединение машин, любое машинное производство, любой машинный гул становятся невыносимыми для тела без органов. За органами оно ощущает отвратительных личинок и червей, а также действие Бога, который его загрязняет или душит, организуя. ... Машинам-органам тело без органов противопоставляет свою скользкую, матовую, напряженную поверхность. Связанным, соединенным или же срезаемым потокам оно противопоставляет свой аморфный недифференцированный ток».² (Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 24).

³ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 24.

существование в виде «системы функций» общественного «тела без органов», обеспечивающих «анти-производство», но также и всемирно-исторический идеал (особый производящийся «телом без органов» фантазм), представляющий целью существования человечества «освобождение его от его живого тела и прекращения желаемого производства». Движение к идеалу отныне образует «человеческую-социальную историю».

«Мы видели, — пишут Ж.Делез и Ф.Гваттари, как смешиваются два смысла «процесса» — процесс как метафизическое производство демонического в природе и процесс как общественное производство желаемых машин в истории». ¹ Названное смешение «демонической стихии» и «специальной организации» производства характеризует специфику человеческих идеалов, в которых антипроизводство являет себя в видимости все еще продолжающегося и действительного для спонтанной живой природы производства.

Мыслители отмечают, что названное смешение противоположных способов производства является для человека вполне естественным, характеризуя специфику не только «взрослого» человека-человечества, но человека вообще. В данной связи, «уже в жизни ребенка, начиная с наиболее элементарных форм поведения младенца, завязываются эти отношения с частичными объектами, агентами производства, факторами антипроизводства — в соответствии с законами желаемого производства в его совокупности». ² Играя в социализирующие его игры, подражая взрослым, мечтая стать социальным функционером — профессионалом в той или иной отрасли общественного бытия, ребенок сам «прилаживает» свою естественно производящую природу к нуждам и целям антипроизводства (производства, адекватного антистихийной природе).

Названное раздвоение производства, — пишут Ж.Делез и Ф.Гваттари, — в котором личность открывает себя принадлежащей равно стихийной и антистихийной природе, становится источником «шизофрении». «Шизик... — пишут мыслители, — своей заплетающейся походкой, которая не переставая сдвигается, блуждает, спотыкается, ...постоянно углубляется все дальше и дальше в детерриторизацию [теряет масштаб принадлежности к стихийной природе. — Б.Б.], на своем собственном теле без органов, бесконечном в разложении общества, и, быть может, это его собственный способ обрести свою землю — прогулка шизика. Шизофреник удерживается на пределе капитализма: он является его развитой тенденцией, дополнительным продуктом, пролетарием и ангелом-истребителем». ³

Обнаруживая себя шизофренически раздвоенным, человек эпохи капитализма, — считают мыслители, — оказывается перед вынужденным

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 81.

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 81.

³ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 61.

выбором, вынужден принимать решение в пользу своего дальнейшего существования на началах «естественного» или «искусственного» производства («желающего-человеческого производства» или «анти-производства»). Осуществляя сей выбор в пользу «желающего производства», человек преодолевает шизофреническую раздвоенность.

«Шизофрения, — пишут Ж. Делез и Ф. Гваттари, — это желающее производство как предел общественного производства».¹ Желающее производство в качестве такового предела возникает в субъективной осознанной форме только вместе с рождением шизофренической раздвоенности сознания, вынужденного выбирать между обесчеловеченностью «анти-производства» и производством, ориентированным на удовлетворение человеческих жизненных и культурных потребностей. Поворот от общественного, ориентированного на интересы «Капитала» «анти-производства» — к ориентированному на человека и его естественные потребности «желающему производству», не совершается сам-по-себе, требует волевых усилий. Но это значит, — пишут Ж. Делез и Ф. Гваттари, — что «Желающее производство и его отличие по режиму от общественного производства оказываются, следовательно, в конце, а не в начале».² «Желающее производство» возникает здесь уже не как простое естество живого становления, но как цель стремлений, как воплощающийся в практику идеал. От общественного производства до «желающего производства» «...простирается ...становление, которое является становлением реальности. И [здесь], — заостряют внимание мыслители, — если материалистическая психиатрия определяется введением понятия производства в желание, то она не может избежать постановки проблемы конечного отношения между аналитической машиной, революционной машиной и желающими машинами в эсхатологических терминах».³

Эволюция человечества устремлена, таким образом, от естественного, стихийно совершающегося производства, — к «анти-производству» и к «желающему производству».⁴

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 61.

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 61.

³ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 61.

⁴ Названная эволюция, соответственно представлениям Ж. Делеза и Ф. Гваттари, включает в себя три основных ступени, соответственно трем основным ступеням становления «тела без органов». На первой из названных ступеней, социальное «тело без органов» обнаруживает себя как «территориальное тело»; на второй ступени — как «деспотическое тело государства»; на третьей ступени становления — как собственно «анти-производство» (и как «Капитал»). В форме «капитала» «тело без органов» приобретает наиболее зрелый вид, доводя процесс разложения естественного производства до ступени полного завершения и создавая условия (посредством освобождения «тела без органов» производства от человеческой способа осуществления сего производства)

в) Возврат к природе или полнота самоотрицания жизни — альтернатива, обнаруживающаяся на стороне «желающего человечества» в условиях сбрасывания его, как лишённого функциональной необходимости, «телом без органов».

Ж. Делез и Ф. Гваттари определяют параноидальным стремление массового человечества освободиться от функциональной привязанности к «телу без органов» Капитала и обрести существование в «желающем производстве». Обсуждая данный момент, мыслители пишут: «... Вот что в действительности означает параноическая машина, действие, направленное на взлом желаемых машин на теле без органов, и отторгающая реакция тела без органов, которое испытывает их в целом в качестве аппарата преследования. ... в себе параноическая машина является перевоплощением желаемых машин: она образуется из отношения желаемых машин к телу без органов, если последнее не может больше их переносить».¹

Подчиняя себе «желающие машины», «тело без органов» переорганизует их связи, навязывает свой способ коннекции, превращая «живые органы» в функционально подчиненные ему, выражающие его собственную необходимость. «Тело без органов накладывается на желаемое производство, притягивает его и присваивает его себе. ... Тело без органов, непроизводящее, непотребляемое, служит поверхностью для регистрации всего процесса производства желаний...»² Как результат, производство не только удовлетворяет желания, но и производит, инициирует последние, образуя особые связи, основанием которых является «инициация желаний», принцип «потребительского отношения к производству».

В названном конфликте между «телом без органов» и человечеством, однажды обнаруживающим себя уже ненужным названному «телу без органов» – «Капиталу» (в качестве персонификатора производительных функций-органов, прикрепляющихся к этому «телу...»), мыслители открывают еще один элемент, обеспечивающий, по их мнению, возможность разрешения сего конфликта все-таки в пользу человечества. Этот элемент Ж. Делез и Ф. Гваттари видят в субъекте, которым, по их мнению, становится целое социально-производительного процесса и благодаря которому социальное производство, преодолевая экономическое отчуждение человека в его составе (существование человека в качестве «прикрепляющейся к телу без органов» «производительной силы-функции») обретает способность все-таки сохранить свою «человечность», превратиться в итоге (в целом) не в полностью оторвавшееся от «человеческого истока»

к восстановлению естественного самоопределения человека-человечества, а самого производства — превращения в форму «желающего производства».

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 25.

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 27.

анти-производство, а в «желающее производство».

ва) Родовые «Субъект» и «Объект».

В структуре социального производства, осуществляемого при ведущем положении «тела без органов», по мысли Ж. Делеза и Ф. Гваттари, формируется особый элемент, в котором ни одна из участвующих сторон не обнаруживает себя полностью, но каждая сторона «сбрасывает» в него нечто от себя, при том, что ведущей стороной в нем, в конечном счете, оказывается человеческое «желающее» начало. Этот элемент Ж. Делез и Ф. Гваттари определяют как «субъект».

Названный специфический «субъект» — человечески-интегрированная целостность осуществляемого обществом производства, родовое социальное-субъективное начало.

Субъект, о котором рассуждают Ж. Делез и Ф. Гваттари, — это не та абстракция эмпирического «человека вообще», которым традиционно на протяжении столетий оперировала философская мысль, и не «гносеологический субъект» философского рационализма Нового времени, как «центр разума», направленный по познание противопологающегося ему «объекта». Названный субъект вполне онтологичен и более адекватен родовому началу, например, «народного духа» Г. Гегеля или персонифицирующейся в политической партии родовой субъектности социального класса, в марксизме.

Субъект Ж. Делеза и Ф. Гваттари непосредственно принадлежит сфере наполненного производством бытия. Это реальный, действующий субъект. Фактически Ж. Делез и Ф. Гваттари говорят не просто о субъекте, а о том «родовом субъективном начале», которое превращает безличную объективной мощью «Капитала» в «субъективную силу».

«Это странный субъект, — пишут Ж. Делез и Ф. Гваттари, — без фиксированной идентичности, блуждающий по телу без органов, всегда остающийся рядом с машинами желания, определенный той долей, которую он забирает из произведенного, повсюду собирающий награды за некое становление или некоторое перевоплощение, рождающийся из состояний, которые он потребляет, и перерождающийся с каждым состоянием».¹ Революции социально-политические, духовные-религиозные, научные и экономические не уничтожают этого «субъекта». Из всех потрясений, которые испытывает человечество он всегда выходит не только не сломленным, но только усилившимся, очищенным от «слабостей», несовершенства, окрепшим.

Названный родовой «Субъект» оказывается оборотом того же самого целого производства, но уже в качестве «родового объекта», производяще-

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 34.

го социума и «тела без органов-Капитала», для которых «производство производства» есть способ существования.¹ «Производство, произведенное, тождество производства и произведенного... Именно это тождество, — заключают мыслители, — образует третий термин в линейной серии — огромный недифференцированный объект».² В масштабе сего действующего «родового объекта» и формируется адекватный ему «родовой субъект».

вб) «Родовой субъект» (в своем открытом, непосредственно фиксируемом качестве) обнаруживается одновременно с появлением зрелой формы «родового объекта» («Капитала») осуществляемого производства.

«Тело без органов», прикрепляющее к себе человеческие «организмы», заменяет способ единения последних с естественного на исходящую от этого «тела без органов» необходимость. Возникающий таким образом коллективный-социальный родовой субъект, персонифицирующий названное «тело без органов» обнаруживает специфическую трансформацию в условиях, когда условия автоматизации производства освобождают последнее от непосредственного участия в нем человека. Преодоление «отчуждения человека» из качества осуществителя необходимого производства, тем не менее, не освобождает названное производство из такого, общим персонификатором которого продолжает оставаться человек. «Капитал», даже будучи уже независимо от отдельных людей действующей экономической силой, тем не менее, остается «с человеческим лицом», остается в общем и целом персонифицированным, если и уже не индивидуальным, то родовым (социально соорганизованным) человеком-человечеством.³

¹ Здесь «произведенное» и «производитель» образуют уже не абстрактное, а конкретное тождество. «Производитель» сам себя «производит», соответственно, «самопроизводство» оказывается способом существования «производителя». «Шизофреник, — пишут в данной связи Ж. Делез и Ф. Гваттари, — это универсальный производитель. Здесь нет места для различия производства и произведенного». (Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 20).

И далее: «Правило производства, состоящее в том, чтобы все время производить, прививать производство к произведенному, — это качество желающих машин или первичного производства, производства производства». (Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 21).

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 21.

³ Ж. Делез и Ф. Гваттари в данной связи пишут: «Позаимствуем название «безбрачная машина» для обозначения этой машины, которая приходит на смену параноической машине и преобразующей машине, образуя новый союз между желающими машинами и телом без органов ради рождения нового человечества и прославленного организма. Одно и то же — сказать, что субъект производится как остаток, рядом с желающими машинами, или же сказать, что он сам смешивается с этой третьей производящей машиной и тем остаточным примирением, которое она производит, — конъюнктивным синтезом потребления, реализованным в восхищенной форме некоего «Итак, это было оно!»». (Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 36).

Техника, вытесняя из состава производства человека, не заключая в себе адекватной человеческому существу внутренней шизофренической раздвоенности «вольного» и «необходимого», тяготеет к тому, чтобы превратить производство из «желающего производства» в «антипроизводство» («анти-желающее производство»). Однако на этом пути препятствием вновь оказывается человек, который не допускает технику иначе, кроме как «усилитель своих природных сущностных сил» и как средство удовлетворения его «желаний». И это действие человека на освобождающееся от его непосредственного участия производство, «очеловечивает» технику, превращает технически оснащенное производство в его, человеческое, «желающее производство», в котором техника «оживает».

вв) Родовой субъект ставшего автоматическим производства сохраняет в себе основу человеческого «желающего производства».

Итак, адекватное чистому «телу без органов» анти-производство не может самореализоваться в полном собственном качестве, поскольку для этого субъектом должно стать само это «тело без органов». Между тем, для того, чтобы получить качество субъекта, анти-производство должно, как минимум, обрести способность целеполагания, которое в масштабе человеческого социального производства находится на стороне не «тела без органов», «пустой организации», а «желающей природы» человека. Не только «тело без органов» не способно стать полноценным «античеловеческим субъектом», но и заменяющая человека техника, в качестве прикрепляющихся к «телу без органов» машин-функций, также не способна реализовать названное качество иначе, кроме как в виде «особого человеческого проективного намерения». Последнее естественно, поскольку техника оказывается проектирующей в первую очередь как усилитель и заменитель не каких-то абстрактных «сил», а именно человеческих. И это становится основанием к тому, чтобы вместе с освобождением производства от исполнения его человеком, само это производство тем не менее не только сохранялось в качестве «желающего производства», ориентированного на инициацию из «желаний человека» и «удовлетворение желаний» человека-человечества, но даже упрочивалось в последнем качестве. Опираясь на это теоретическое основоположение, Ж. Делез и Ф. Гваттари и делают вывод о том, что возвращающееся к своей живой природной связи человечество, тем не менее, способно сохранить ту самую необходимую связь со ставшим уже автоматически осуществляющимся производством, которое и в условиях преодоления необходимой персонификации себя «производящим человеком», тем не менее остается человеческим «желающим производством» в том самом смысле, в каком оно было таковым и ранее, до отчуждения человека в качество «прикрепленности к телу без органов».

Итак, первый фундаментальный момент в философском мировоззрении Ж. Делеза и Ф. Гваттари заключается в редукции оснований природного бытия к специфике живой природы («желающей природы»), находящейся в оппозиции с природой анти-живой. Воплощением анти-живой природы, соответственно ходу мысли философов, изначально является социальное начало, техника, «тело без органов» организации как таковой, к которому «прикрепляется» живое человеческое начало, обретая качество «функциональных органов-машин» на «теле без органов».

Вторым моментом является фиксация особой коллизии между живой и анти-живой природой, которая выражается в том, что «желающие машины» крепятся на теле социального «тела без органов», обретая качество исполнителей потребностей этого «тела без органов», его функционеров. В этой коллизии человек вступает в конкуренцию с техническими устройствами, которые (в противоположность шизофренической раздвоенности человека) внутренне непротиворечивы, подлажены под «тело без органов» и потому более адекватны к осуществляемому обществом анти-производству. В сей конкуренции человек (как менее приспособленный под природу «тела без органов») обнаруживает непрерывный проигрыш перед техникой.

Третий момент заключается в признании этого движения к проигрышу жизни в отношении анти-жизни не имеющим смысла абсолютного проигрыша. Техника действительно обнаруживает способность «выталкивать» человека, заменяя последнего собою в качестве «прикрепленных» к «телу без органов» функциональных органов-машин. «Тело без органов», предъявляя к человеку все более и более высокие требования, в качестве условия сохранения последнего в статусе «прикрепленного» к названному «телу без органов», действительно разлагает естественную человеческую консолидированность. Однако возникающее таким образом нарастание «объектности» осуществляемого производства обнаруживает одновременно укрепление и субъективного (адекватного объекту) начала, которое имеет своим истоком человечески-чувственное желающее начало, но не принадлежит отныне человеку как «непосредственному участнику» и «осуществителю» производства. Освобождающееся от человека производство сохраняет человечность своего основания, превращается не в бессмысленность «анти-производства», а в «желающее производство»: производство, имеющее своим смыслом и важнейшей инициацией «человеческое желание».

Таков субъект, рождающийся из мук осуществляющейся в масштабе капитализма автоматизации и адекватный «желающему производству». Именно субъект обнаруживает на своей стороне способность оборачивания нарастающего анти-производства в таковое, в котором началом и двигателем становится «желание». «Мы, — пишут Ж. Делез и Ф. Гваттари, — верим в желание как в иррациональное всякой рациональности, и не потому, что оно является нехваткой, жаждой или стремлением, а поскольку-

ку оно является производством желания и желанием, которое производит, реальным-желанием или реальным как таковым».¹

Таким образом, фиксируя неизбежное поражение человеческой живой природы в схватке с антистихийей организации, Ж. Делез и Ф. Гваттари сохраняют оптимистический настрой на то, что происходящее в формах рождения техники-автоматики отчуждение от человека самой его чувственной способности, тем не менее, сохранит жизнь. Жизнь, живое человечество вместе к подъемом производства к «желающему производству», не только не исчезнет, но даже укрепитя, ибо «желающее производство» важнейшим своим следствием имеет именно возврат человека в природу, ту самую природу, из которой он когда-то, на заре своей собственной истории, вышел.² Философия «постмодернизма», как результат, обнаружила себя смыкающейся не только с «анархическим социализмом», утверждающим идею «естественной самоорганизации» освободившегося от функциональной «привязки» к «телу без органов» человечества в качестве необходимой формы его существования, но также и с «экологической философией», рассматривающей названную «естественную форму» в существовании человечества под углом зрения, прежде всего, «возврата к природе» и «возврата в природу».

§ 5. «ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ» У. ЭКО

Человечество, поставленное перед необходимостью «возврата в природу», не может оставаться таким же «хищником», каким оно было в течение тысячелетий своего существования в качестве системы функциональных органов на «теле без органов» родовых антистихийно-природных производительных сил. Возврат человека в природу предполагает обязательную экологическую перестройку его сознания. Ведь человечество — «высший цвет природы», развивший свои антистихийно-природные

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — С. 596-597.

² Особый оптимизм постмодернистской надежды на «возврат человека в природу», в качестве необходимого следствия научно-технического прогресса, на обыденном уровне обсуждения сего вопроса, предельно четко и однозначно выразил в личной беседе с автором этой работы известный российский философ и культуролог М.С.Каган. [Беседа состоялась в мае 1985 года в г. Ленинграде, во время пешей прогулки от корпуса Философского факультета Ленинградского госуниверситета на Васильевском острове к Эрмитажу и далее по набережной р. Невы]. В ответ на мой (Б.П.Борисова) тезис о том, что автоматика, достигающая сложности организации уровня «искусственного человека» ставит предел способности совершенствования и вообще продолжения существования «естественного человека-человечества», ученый отпарировал: «ну и что, что на смену живому человеку может прийти «искусственный человек», ведь это все равно будет человек. Соответственно, все, что присуще человеку, живому человеку, в нем сохранится, в том числе, способность ценностных отношений к действительности, любви и творчества».

производительные силы настолько, что стало способным разрушить и окружающую природную среду и самого себя. Не допустить этого можно только поняв значение природы для существования человека-человечества и перестроившись в «желающем производстве», ориентированном на действительные интересы живого человечества, перестроившись с хищнического потребления ресурсов на заботу о гармоническом существовании в природной среде. Человечество выживает только через отказ от продолжения практики «покорения природы», только вновь интегрируясь, сливаясь с Природой.

Начнем этот раздел нашей работы с того, что скажем: «Увы», несмотря на тяготению к очередному «радикальному пересмотру» человеческого знания, философия постмодернизма фундаментально все еще принадлежит той самой традиции, от которой она так стремится отказаться, показывая свое «презрение» к рационализму. Эта связь выявляется, во-первых, в форме «антропологического принципа» мировоззрения, позволяющего продолжать рассматривать линию постмодернистского философию все еще как «очередную ступень» утвержденного эпохой Возрождения философствования в парадигме гуманизма.

Во-вторых, названная связь обнаруживает себя также и в форме «экологизма», как своеобразным образом «перевернутого пантеизма». Пантеизм эпохи Возрождения, сливая воедино Природу и Бога-Творца, превращал Человека в высший продукт Творения — продолжателя «дела Бога», вольно или невольно, но создавая идеологические основания к «выходу Человека за пределы уже сотворенной Богом природы». Экологизм «постмодернизма» характеризуется противоположной тенденцией. Он воссоединяет Человека и ту самую «созданную Богом-Творцом Природу», из которой Человек, реализуя себя в качестве «продолжателя дела Бога», ранее вышел и в которую ныне, ради идеи самосохранения, он теперь должен возвратиться.

В-третьих, связь «постмодернизма» с традицией просветительского философствования обнаруживает себя также и в особом его отношении к идеям и установкам философского рационализма. «Постмодернизм» демонстративно отвергает рационализм не только декартовского, но даже кантовского образца, видя в последнем «навязывание природе искусственного порядка». Однако, вместе с тем, «постмодернизм» вовсе не протестует против того, чтобы в мире правил «естественный порядок», осознаваемый как «анархия», как «игра форм» и проч., причем, не только в его случайных-интуитивных проявлениях, но и как вполне рационально понимаемый предмет. По сути говоря, и здесь, в этом самом стремлении к «естественному порядку» мы также обнаруживаем, что «постмодернизм» не «уходит» от идеи рационализма, а всего лишь переворачивает отношение сторон «естественного» и «искусственного» в масштабе парадигмы все того же, общего для просветительского исторического времени фило-

софствования. Мыслители эпохи Просвещения не уставали восхищаться «мудростью Природы», полагая, что социальное человечество должно организовать себя, опираясь на знание «Естественного Закона». Философы «постмодернизма» подвергают критике не «мудрость Природы», а то, что человечество, в стремлении преуспеть в развитии своих производительных сил, потеряло свою непосредственную связь с Природой. Мудрость и вполне рациональная установка «постмодернизма» заключается в критике идеологии «искусственного центризма» и в отказе от «искусственного мира», в «деконструкции» форм навязанного природе «центрирования» ее структур и в возврате к естественной природной самоорганизации, понимаемой как «игра природных форм» и как «социальная анархия». Философия «постмодернизма» не отрицает начало организации природы, но лишь обращивает его из такого, которое «искусственно навязывает природе способ ее связей», в якобы адекватное «естественной мудрости Природы».

Таким образом, несмотря ни на что: ни на преодоление строгости рационалистического мышления, ни на воспевание иррациональности «желаний», ни на фрейдистски истолкованную природу человека, эссеистский стиль изложения и т.п., в качестве «постмодернизма» перед нами философия, все еще находящаяся в парадигме той самой традиции, которая была заложена мыслителями эпохи Возрождения.

Правда, вера в «Человека-Титана», в том наивном смешении индивидуально-человеческого начала и начала «родового Человечества», которое так характерно для восторженного переживания «Человека» в эпоху Возрождения, здесь уже угасла и ей на смену пришла трезвость различения «родового человечества» (продолжающего быть субъектом производительных сил, даже в условиях капиталистической глобализации и автоматизации) и человека индивидуально-личностного, который, будучи отстраненным от необходимости непосредственно обеспечивать своими силами и способностями осуществление общественного производства, потерял веру в собственную «вселенскую значительность» и, став потребителем уже независимо от него производимого продукта, пожелал просто «хорошо жить», «быть счастливым». Однако названная трансформация, несмотря на всю ее значительность и глубину, не привела к смене «человекоцентристской» парадигмы мировоззрения (парадигмы гуманизма), заложенной в эпоху Возрождения. Человеческое субъектное начало в философии «постмодернизма» продолжает мыслиться действительным основанием «высшего уровня развития Природы», хотя и трактуется теперь уже не столько в человечески-личной, сколько в родовой форме «желающего Человечества».

Итак, в своей предельно отчетливой форме, продолжающая действовать и в масштабе философии «постмодернизма» парадигма возрожденческого гуманизма, обнаруживается присущими названной философии установками

экологизма и анархического социализма.¹ Экологизм и анархо-социализм здесь выступают как своеобразный «венец» того самого философского «критического движения», который воплощает собой «постмодернизм».²

В данном смысле слова, действительно, думается, что не стоит преувеличивать реальную значимость того самого критического пафоса, который философы «постмодерна» подчас обрушивают на возрожденческий и просветительский «рационализм». Названная критика, хотя и активна, но носит не фундаментальный, а достаточно частный характер, есть критика не самой парадигмы «возрожденческого гуманизма», а только определенного (односторонне интеллектуального) способа ее практической реализации.³

¹ В принципиальном плане, анархическая тенденция постмодернистского философствования также оказывается особой формой «экологизма», ибо сущностью ее является утверждение необходимости дать, наконец, человеку-человечеству возможность существовать на основаниях собственной природы, преодолеть его отчужденное существование в качестве персонификатора и средства совершаемого «родовым Человечеством» производства, социально-политической организации и проч.. Идеология социального анархизма, проходящая «общей линией» в трудах философов постмодернистского направления, оказывается ничем иным, как новым «перепевом» возрожденческой-просветительской темы «естественного гуманного состояния человечества» и возникающего в условиях его «естественной саморегуляции» справедливого человеческого общежития, общества «равенства, братства, процветания и счастья». Относительно новым здесь оказывается лишь мотив «потребительского бытия» в его реальной и виртуальной формах, акцентуация преимущественно непроизводительного (в «естественном состоянии») существования человечества, трактовка достигнутых в историческом становлении человеческих родовых производительных сил в качестве «желающего производства»: этакой «скатерти-самобранки» высоко технологической и автоматически действующей индустрии, существующей в качестве источника удовлетворения желаний-потребностей возвратившейся «на уровень естества природного бытия» человеческой популяции.

² В каком-то смысле слова можно сказать, что в масштабе философии «постмодернизма» возрожденческий гуманизм даже вступил в свой собственный «эллинизм пенсионного либерализма», духовным стержнем которого становятся (1) переживание человеком-человечеством себя в качестве «неотъемлемой органической части живой природы»; (2) потеря интереса к ускоренному прогрессу родовых производительных сил антистихийной природы; (3) потребительски-личный индивидуализм и досуговый коллективизм. Такова, по своей сути, постмодернистская идея анархического социализма, устанавливающегося в человечестве в условиях одновременного освобождения человека от функции быть «рабочей силой» в осуществлении необходимого производства, при сохранении общего (родового человеческого) контроля над осуществлением названного производства, превращающего последнее в ориентированное на удовлетворение человеческих (каждого человека, каждой отдельной личности) «желаний» и «потребностей» производство.

³ Критику «просветительского рационализма» за то, что существенно именно благодаря ему возникла сила, поставившая предел гуманистическим мечтаниям человечества, наверное, стоит рассматривать не столько в качестве действительной критики, сколько как «старческое брюзжание» относительно «глупостей и заблуждений молодости», без

Философия Возрождения, заявившая о человеке как «венце Творения» и «высшем цветке Природы», в центр поставила идею человека как «продолжателя дела Бога-Творца», творящего формы бытия далее-и-далее уже по собственному разумению, более «уходящего вперед» от уже сотворенной однажды природы (перво-сотворенной), нежели утверждающего себя в нерасторжимом единстве с последней. Философия же «постмодернизма», фиксирующая предел в развитии именно человеческой природы, способности человека выступать «Творцом Вселенной», оборачивает возрожденческий импульс («продолжающегося руками и душой человека божественного Творения») в пользу куда более адекватной эпохе рубежа II – III тысячелетий идее — «назад к Природе».¹

Возникновение «экологического импульса» в самосознании современного нам человечества, понятно, не является «простым продуктом саможелающего поворота» философской мысли от «модернизма» к «постмодернизму». «Экологизм» постмодернистского философского дискурса не есть проявление единственно его собственной духовной эволюции, в которой человечество, столкнувшееся с тупиком дальнейшей реализации рационалистической идеи прогресса, как бы «обернулось на самого себя», на собственную сущность — «высший цвет живой природы», пожелав наконец обрести существование в гармонии с последней.

Человеку ведь свойственно думать адекватно тому, кто он есть на самом деле, выражая способом мышления свою природу и реальность бытия,

которых, однако ведь, заметим, не было бы у человечества сегодня «столь обеспеченной старости».

¹ Консервативная духовная тенденция, столь откровенно фиксируемая в философии «постмодернизма», есть прямое следствие кризиса сознания социально-экономического, политического, культурного «прогресса», двигавшего до сих пор человечество по ступеням его исторического развития. Рационалистическая сторона всемирно-исторического идеала, подвергшаяся своей деструкции вместе с открытием простой истины, что всякое достижение идеала тождественно смерти адекватного сему идеалу субъекта и дезорганизации его материального носителя, не привела к одновременному механическому отрицанию целого всемирно-исторического идеала человечества, как просто мечту о счастливом существовании в гармонии с природой. Как результат, та самая фундаментальная идея «природности человека», которая «общим знаменателем» проходит по первобытной мифологии, сохранившись по сей день в качестве, так называемого, «философского сознания Востока», органически входит в европейское (по общепринятой условной традиции обозначения) философское мышление. На смену рационалистической идее непрерывности «революционного прогресса», перманентного «разрушения старого и созидания нового», приходит идея «гармонии», «единства человека и среды его бытия», идея «уравновешенной стабильности» и «восстановления исторически нарушенных связей», «возврата человека в Природу».

решая именно те проблемы, которые волнуют его в качестве существа, принадлежащего прежде всего к сфере «бытия», а не «фантазии».¹

Поэтому идея «возврата к Природе», восстановления якобы разрушенных в социальной истории связей человека-человечества с его природными корнями-первоистоками, безусловно, имеет принципиальной важности «бытийный» исток. Это не только особенная, спонтанная реакция человечества на новые условия его бытия, возникшие в связи с процессами автоматизации общественного производства,² но также и естественная, причем вполне рациональная духовная реакция, специфический отклик сознания, обнаружившего (в качестве «самосознания высшего цвета Природы»), тупик дальнейшего развития жизни. Открывшаяся прозревшей стихийной Природе пропасть небытия, как тенденции ее дальнейшего стихийного развития, актуализировало переживание связи с Природой, чувство необходимости сохранять, поддерживать и укреплять эту сущностную, ставшую благодаря прогрессу человечества такой хрупкой, связь.

Идеология восстановления разрушенного единства с миром Природы, в качестве необходимого условия самосохранения человечества, проходит краугольным камнем по писаниям философов «постмодерна». Рассмотрим наиболее существенные моменты названной идеологии на примере концепции «экологической этики», разработанной в трудах Умберто Эко.

а) Первый концептуальный момент: Человечество в своей истории вновь находится на распутье, разрешить проблемность которого оно не может продолжая развиваться в углублении своего разрыва с Природой.

Обоснование своей экологической этики У. Эко начинает с констатации кризиса, в котором оказалось человечество в движении по пути научного, социально-экономического и культурного прогресса. В очередной раз в своей истории человечество находится на распутье. В очередной раз ему приходится делать выбор: остаться или не остаться человечеством. Этот выбор, — подчеркивает У. Эко, — не единственно интеллектуальный. Интеллект вообще мало способен разрешать проблемы, в которых предметом является вопрос о том, сохранить ли человечеству себя человечеством или нет. «Решить осуществлять эту функцию, — подчеркивает мыслитель, — выбор моральный».³

¹ В данном смысле слова, обсуждая «экологический импульс» философии «постмодернизма», и не прибегая при этом к односторонностям абсолютизаций, можно лишь еще раз подтвердить правоту мысли философии марксизма, утверждавшего тезис, что «бытие определяет сознание».

² – в XX веке обнаружившего себя «геологической силой», в отношении стихийной природы утвердившей себя подчас куда более мощной в своей разрушительности, нежели в созидательных способностях.

³ Эко У. Пять эссе на темы этики / Эссе: «Осмысляя войну» // Электронный ресурс: http://reeed.ru/lib/books/pyat_esse_na_temy_etiki/

аа) Названное «распутье» связано с тем, что успехи в сфере интеллектуального развития человечества, развития его производительных сил, более уже не несут в себе заряд ускорения человеческого духовного прогресса.

Человечество рубежа XX—XXI столетий, — замечает У. Эко, — обнаруживая мощный прогресс своих производительных сил, вовсе не являет столь же активный свой духовный прогресс. Скорее даже, что дело обстоит прямо наоборот. В данной связи, в качестве характерных «симптомов современности» философ-моралист, обращает особое внимание, в частности, на процессы, связанные с «информационной революцией», в том числе, — с массовым распространением персонального компьютера и интернет. Мыслитель подчеркивает, что внедрение информационных технологий не только разрушает «книжную культуру», но ведет к деградации духовности современного человечества. В частности, оценивая перспективы развития названного движения, мыслитель уже не сомневается, что «Гипертекстуальный диск вытеснит книгу-справочник. Но, — встревоженный тенденциями гипертекстовой экспансии, ставит иной вопрос, — вытеснит ли он книгу для чтения? ...может ли мультимедийный CD-ROM изменить саму природу произведения для чтения?»¹

Возможность постановки и обсуждения такого рода вопросов говорит о глубоких проблемах, вызванных «информационной революцией». «Компьютеры, — констатирует мыслитель, — способны распространять новые формы грамотности, но неспособны удовлетворять те интеллектуальные потребности, которые они сами же и стимулируют».²

У. Эко не является сторонником «оголтелого постмодернизма». Ему чуждо типичное для «постмодернистского дискурса» одностороннее отвержение ценностей рационализма, как и фрейдистски-антропологическая интерпретация сущности человека. Однако мыслитель занимает четкую недвусмысленную позицию, будучи убежденным в том, что человечество способно иметь собственное будущее только идя по пути восстановления порушенных в истории цивилизации связей с Природой. Подвергая в данной связи резкой критике сторонников философского деконструктивизма, полагающих, — как считает У. Эко, — что в условиях информационного, обладающего постмодернистским сознанием общества, невозможно продуктивное существование рационально организованных текстов культуры, мыслитель подчеркивает, что данное воззрение является безусловным заблуждением: «...коренной ошибкой безответственных деконст-

¹ Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст. Отрывки из публичной лекции Умберто Эко на экономическом факультете МГУ 20 мая 1998 // Электронный ресурс: http://www.tmnlib.ru:82/files/3/!!!inanalyzata/___неразобранное%20со%20старого%20диска/Байдуж/ФИЛОСОФИЯ/Эко%20-%20От%20И/

² Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст.

руктивистов, — пишет философ, — было верить, что с текстом можно делать все, что угодно. Это вопиющая нелепость».¹ Ведь текст культуры — это не мертвая механическая конструкция, элементы которой образуют мозаику случайных игровых сочетаний, а связанная внутренним единством духовная цельность, нарушение которой не «открывает потаенный смысл в бессмысленности», а разрушает «жизнь смысла». За стремлением к деконструкции и разрушению обладающих определенностью смыслов текстов культуры мыслитель усматривает проявление фундаментального духовного кризиса, поразившего современное человечество.

аб) В нашей исторической современности человечество обнаружило, что находится в кризисе, который не только тормозит его развитие, но стимулирует распад живой человеческой природы.

«Научно-технический прогресс», непосредственно выводящий человечество в качество существования в «информационном обществе», стал источником небывалого доселе кризиса самой природы человека, — считает У. Эко. И дело здесь не только в том, что современный человек, например, начал меньше двигаться; или в том, что успехи медицины практически уже остановили естественный отбор, обрекая человечество на взрывной характер проблем, связанных с его генетикой. Мыслитель ставит вопрос о том, что традиционное для истории человечества лидирующее положение рациональности в отношении нравственности, фактически выводившее прогресс науки и техники за пределы нравственности, сегодня поставило человечество на грань самой возможности его существования, выживания в качестве «высшего цвета живой Природы».

Точно также, как происшедшее благодаря успехам рационального естествознания открытие распада урана практически сразу же поставило человечество на грань самоуничтожения в пожаре термоядерной войны; как быстрые успехи в области познания физиологии и генетики человека наряду с позитивными плодами в отношении прогресса здравоохранения и медицины, стали одним из источников неконтролируемого умножения численности населения; как открытие синтетических материалов, не совмещенное с формированием иного нравственно-экологического сознания человечества, породило проблему загрязнения окружающей среды отходами химической промышленности, так и «информационная революция», поставившая между людьми в их общении виртуального посредника, неконтролируемо препарирующего тексты в качестве гипертекстов, приводит к распаду естественности человеческих отношений, а вместе с последними и самого человека в качестве морально-нравственного духовного существа. «Компьютеры, — пишет в данной связи философ-моралист,

¹ Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст.

— способны распространять новые формы грамотности, но неспособны удовлетворять те интеллектуальные потребности, которые они сами же и стимулируют»¹, прежде всего, потребность в духовном самосохранении человека. Информационная реальность гипертекстовых коммуникаций, противоестественная для нормального живого человеческого общения, разрушает духовную природу человека, переводит отношения «живых человеческих привязанностей» — в игровую комбинаторику гипертекстов.

Взволнованный быстрым развитием обусловленных научно-технической и информационной революцией тенденций очередной социальной трансформации человечества, мыслитель, с «дотошностью трезвого разума» замечает как «положительные» (с его точки зрения), так и «отрицательные» стороны этого процесса.

«Наше общество... — пишет У. Эко, — уже расщепилось... на два класса: тех, кто смотрит только телевидение, то есть получает готовые образы и готовое суждение о мире, без права критического отбора получаемой информации, и тех, кто смотрит на экран компьютера, то есть тех, кто способен отбирать и обрабатывать информацию».² В этом новом социальном расколе мыслитель видит, с одной стороны, возрождение разделения культур, которое когда-то имело место, в частности, «во времена Средневековья: между теми, кто способен был читать рукописи и, значит, критически осмыслять религиозные, философские и научные вопросы, и теми, кто воспитывался исключительно посредством образов в соборе — отобранных и обработанных их творцами».³ Философ отмечает процесс, в котором происходит быстрое омассовление духовности человечества, формирование и укрепление потребительской направленности содержания культуры, одновременно с нарастанием тенденций манипуляционного управления сознанием масс. Мыслитель обращает внимание, что набирает свою силу общество, в котором «пролетарское большинство пользуется только зрительной коммуникацией, а планируется эта коммуникация компьютерной литературной элитой».⁴

Вместе с тем, замечая новые формы социальной дифференциации, новые основания, по которым социальное человечество обретает разделение на стороны «массы большинства» и «элиты», У. Эко высказывает беспокойство, что в этой социальной дифференциации сторона «элиты» более уже не являет в себе носителя традиционных высоких духовных морально-нравственных ценностей. «Интеллектуальная элита» — сетует мыслитель, — более уже не является одновременно и «нравственной элитой», носителем и выразителем высоких образцов человеческой нравст-

¹ Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст.

² Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст.

³ Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст.

⁴ Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст.

венности. Философ фиксирует не просто переорганизацию общественных отношений в сфере культуры, но нарастающие тенденции распада самой этой сферы, поскольку не только на стороне «пролетарской массы», но и на стороне «компьютерной интеллектуальной элиты», планирующей содержание массовой культуры, в условиях современного человечества все более и более обнаруживает себя не «текст» живых подлинно человеческих отношений, а «гипертекст» манипулятивных игровых конструкций.

И в этом, в тенденции вытеснения «текста» «гипертекстом», мыслитель видит симптом серьезной угрозы для сохранения и продолжения существования традиционной человеческой духовности, самого человека как не рационально-манипулятивного, а духовного нравственного существа, для которого жизненные смыслы заключаются не в «игре» по «конструированию новых реальностей», и не в «просчитывании» возможностей будущего развития событий (исходя из некоторого наличного их исходного состояния), но в нравственно-необходимых человеческих смыслах, которые реализуют себя в реальной жизни и отображаются в искусстве.

В итоге, У. Эко и ставит резонный вопрос: вытеснит ли гипертекст книгу для чтения; сможет ли гипертекст «изменить саму природу произведения для чтения?»,¹ отвечая на этот вопрос в терминах своей «экологической философии».

ав) Ядро возникшего кризиса, поставившего человечество на грань самоуничтожения — в ослаблении (вплоть до потери) нравственного основания научно-технического прогресса.

Не отрицая значимости научных открытий и технических достижений, мыслитель подчеркивает важность первенства морального выбора относительно рационально понимаемой практической целесообразности. Проводя аналогию между современным человеком, осуществляющим научно-технический прогресс человечества, и «врачом», берущим на себя ответственность за жизнь больного, философ пишет: «Врач», ставящий диагноз и принимающий на себя решение относительно судьбы больного, оказывается в ситуации не только интеллектуального, но, еще более, — в ситуации морального выбора. Вся деятельность врача обнаруживает себя проникнутой не только профессионально-интеллектуальной направленностью, но моральным, человечески-нравственным содержанием. И это касается любой сферы человеческой деятельности. Человек не может, не должен действовать в противоречие со своей живой природой, идеологическое самосознание которой, в формах морали, естественно должно первенствовать относительно любой безнравственной практической целесообразности.

¹ Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст.

Однако именно это высокое нравственное начало, по мнению У. Эко, как раз и остается в стороне у тех, кто подменяет подлинную жизнь и подлинными нравственными отношениями гипертекстовыми, игровыми. Манипулирование элементами текстов, создающее все новые и новые гипертексты лишено подлинной нравственной жизни. «Текстуальный гипертекст, — пишет мыслитель, — конечен и предельен, хотя он и открыт бесчисленным текстуальным интерпретациям. Гипертекст очень хорош для работы с системами, т.е. теми книгами, которые предназначены для консультаций, но он не может работать с текстами, т.е. с книгами для чтения. Системы предельны, но бесконечны. Тексты — предельны и конечны, хотя интерпретаций может быть очень много».¹ Соответственно, — подчеркивает У. Эко, — если мы намерены остаться в подлинной реальной жизни, необходимо ограничение в отношении «гипертекстовых игр». С текстами нельзя делать «все, что угодно».

Тексты, — заостряет внимание мыслитель, — это особый мир, необходимо содержательно централизованный, заключающий собственную внутреннюю жизнь, жизнь, которую можно понять, можно бесконечно интерпретировать, но которая принадлежит этим текстам и которую можно отнять у них только убивая, дезорганизуя текст. Отказ от нравственно заряженного текста в пользу гипертекста, по мнению У. Эко, есть свидетельство не просто тупика, но распада человеческой духовной культуры.

б) Второй концептуальный момент: Решение жизненно-важных проблем человечество должно осуществлять по-человечески, в соответствии со своей действительной живой природой, а не в масштабе одностороннего рационализма и основанного на рационалистически-практицистском сознании действия.

Сущность человека, — по мнению У. Эко, — природна, не привносится в него ни из сферы идеологического воспитания, ни из социально-технологической организации жизни. Человек лишенный живой души, исходящего из последней морально-нравственного основания своего существования — не обладает действительной жизнью, мертв. Поэтому, из констатации свидетельств губительного для человечества распада подлинно человеческой духовности, мыслитель и делает вывод о необходимости принципиального поворота в существовании человечества от установок первичности рациональности к принципу первичности морали-нравственности. Только такой разворот, с точки зрения У. Эко, способен обеспечить человечеству перспективу самосохранения в настоящем и будущем его существовании.

¹ Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст.

ба) Обнаружившееся в современную эпоху губительное на человеческую природу действие достижений научно-технического прогресса не является случайностью, но следствием возникшей (в историческом стремлении человечества к достижению утилитарно-значимых целей) недооценки оснований этого самого человеческого бытия, как бытия прежде всего нравственного.

У.Эко заостряет специальное внимание на том, что установки рационализма, традиционные для европейского сознания, ориентированного на просвещенческие ценности разума, научного знания и основанного на разуме социального прогресса, вовсе не случайно привели человечество к разобщению с природой (в том числе и с его собственной природой) и к тем печальным следствиям, с которыми человечество столкнулось в результате итога техницистски-ориентированного своего развития. «Интеллектуальная функция может привести человека к результатам эмоционально непереносимым», — к нравственной деградации, считает ученый. И это закономерно для односторонне рационального подхода, — «поскольку многие проблемы решаются только выводом, что они решения не имеют».¹ Факт оказался четко эмпирически зафиксированным в виде краха всемирно-исторического идеала, краха модернизма, веры человека в возможность «светлого будущего», с одной стороны, и — в расцвете «постмодернистской игровой гипертекстовой реальности», подменяющей живые человеческие отношения манипулятивными псевдо-реальными конструкциями, — с другой. Этот факт явился закономерным следствием того самого нравственного «перекоса», в котором мечтавшее «покорить природу» человечество делало все, чтобы быстрее и быстрее развить свои производительные силы, забывая о тех действительных духовных смыслах, ради которых названное развитие обладает своей действительностью. За все надо «платить» и «расплатой» для человечества за избыточную увлеченность «романтикой рационализма», считает ученый, является современный духовный его кризис.

бб) Упования на псевдо-продуктивную способность деконструктивисткой перестройки реальности в качестве гипертекстовой реальности не преодолевают, а лишь усугубляют кризис человеческой духовности, поскольку устремления деконструктивизма не преодолевают установки на приоритет рационализма в отношении нравственности.

У. Эко концентрирует внимание на том, что модернистские, по своему существу, стремления к «приближению светлого будущего», к прорыву в «строительстве рационально организованного общества», попытки которых обнаруживают себя уже в устремлениях идеологии Просвещения, в

¹ Эко У. Пять эссе на темы этики / Эссе: «Осмысляя войну».

XX столетии вылились в грандиозные проекты советского социализма и фашизма, каждый из которых (особенно, — германский фашизм) обнаружил свою несостоятельность в качестве способа названного «рационально спроектированного прорыва». Оказавшиеся несостоятельными попытки построения «совершенного общества» из идеологических-политических оснований, тем не менее, не отменили фундаментальный научно-технический прогресс, надежды на плоды которого также оказывались в числе фундаментальных идеологием модернизма. Человечество ведь со времен эпохи Просвещения искренне надеялось, что «прогресс наук и ремесел» способен стать основанием к рождению подлинно справедливого социального устройства.

Названный оптимистический настрой в надеждах на «плоды науки», однако, также обнаружил свой кризис вместе с появлением научных открытий, в свете которых человечество «прозрело» в отношении истины, что его собственная история движется к неминуемому закату. Прозрев же, не обладающее крепким запасом «нравственной прочности», человечество разочаровалось в «смысле прогресса разума», что конкретно и выразилось в учении деконструкции. Увидевшее «блики смерти» себя, как вида живой природы, человечество не захотело более продолжать существовать в традиционных стремления к «воплощению идеала в действительность», обнаружило более привлекательной для себя не системную централизованную, нацеленную на рационально интерпретированный идеал, форму мировоззрения, а позицию в представлениях о бытии как свободной естественной хаотической самоорганизации. Учение деконструкции воплотило, выразило названный духовный поворот.

Вместе с тем, «деконструкция» подвергла отрицанию единственно только принцип «искусственной конструктивности» в представлениях о системности бытия, но вовсе не совершила отрицание самой рациональной основы названного мировоззрения. «Хаос Вселенной» в воззрениях деконструктивистски настроенного сознания способен выглядеть вполне «математически-рационально», хотя и лишен искусственной централизации, навязанной системной упорядоченности. Как результат, оказалось так, что деконструктивизм не разрешил проблемы, возникшие в результате кризиса рационализма, но лишь совершил разрушительную работу в масштабе все той же (рационалистической по своему исходному основанию) картины мира. В вопросах морально-нравственных аспектов человеческого бытия и решении проблем названного бытия, деконструктивизм не преодолевает специфической ограниченности рационализма. Рационалистическая конструктивность преодолевается здесь в масштабе все того же рационалистического подхода, как отказ не от односторонности рационализма, но от конструктивной централизованности рационально организованных текстов.

У. Эко выступает с резкой критикой постструктурализма и философского деконструктивизма прежде всего за недостаточность выдержанности гуманистической парадигмы в исследованиях представителей этого направления, за недостаточный учет человечески-нравственного начала в установках на гипертекстовую игровую реальность. Мыслитель не согласен со стремлениями деконструктивистов на замену «текстов» на «гипертексты». Эта тенденция, считает ученый, не выражает природы человека и человеческой духовности.

Обсуждая данный вопрос, в конкретном аспекте способности гипертекста заменить собою традиционные литературные тексты, мыслитель особо подчеркивает, что ценность книги, в противоположность справочникам и иным гипертекстовым образованиям, не в том, что она есть именно «централизованный текст», когда справочник строится по принципу гиперреальности, а в том, что в книге открывает себя действительная жизнь, не являющаяся плодом компиляции и манипуляции, жизнь имеющая внутренний духовный стержень, который не может быть разрушен без уничтожения определенности самой этой жизни. Именно поэтому, — считает У. Эко, — книга и не может быть заменена игровым гипертекстом. Философ пишет: «Книга не умрет, книга останется необходимой... Причем не только художественная литература, но все случаи, когда требуется чтение неторопливое, вдумчивое, то есть не просто получение информации, но и размышление о ней».¹ И такой ответ на вопрос «текст или гипертекст» не является призывом «остаться в прошлом», но совершенно иным: двигаясь в будущее, сохранять разумность оставаться самими собой, человечеством.

Свое критическое выступление «против деконструктивистов», против апологетов «вольности игрового бытия», У. Эко заканчивает «панегириком тому конечному и предельному миру, который открывают нам книги. Вы, — восклицает мыслитель, — читаете 'Войну и мир' и мечтаете только об одном: чтобы Наташа отвергла этого дурака Анатоля и вышла за князя Андрея и чтобы он не умер и они жили долго и счастливо. Переписывайте эту историю за компьютером сколько вам угодно. Создавайте бесчисленное множество собственных 'Войн и миров'. Пусть Пьер Безухов убьет Наполеона или пусть Наполеон победит Кутузова. Но в этой книге нам делать нечего. Увы, нам придется принять закон Локка: признайте неотвратимость судьбы».²

Мыслитель не отрицает полезности гипертекста, его способности развивать фантазию, стимулировать творчество. «Гипертекстуальный роман дает нам свободу и творчество, и будем надеяться, что эти уроки творчества займут место в школе будущего. Но, — подчеркивает У. Эко,

¹ Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст.

² Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст.

— написанный роман ‘Война и мир’ подводит нас не к бесконечным возможностям свободы, а к суровому закону неминуемости. Чтобы быть свободными, мы должны пройти урок жизни и смерти, и только одни книги способны передать нам это знание».¹ Соответственно, — по мысли философа, — стремление деконструктивистов изгнать из духовной жизни тексты в пользу гипертекстов оказывается ничем иным, как попыткой лишить жизнь качества быть именно жизнью. Таков фактический вывод, исходящий из анализа размышлений У. Эко.

Мыслитель не отрицает интеллект и его значимость для существования человечества. Интеллект чрезвычайно важен, без него человек не способен решать стоящие перед ним задачи. Однако, тем не менее, он не есть то самое главное в человеке, что делает его именно человеком.

бв) Преодоление недостаточности деконструктивизма оказывается возможным через учет действительной морально-нравственной природы человека.

Первичность морально-нравственного начала в отношении начала интеллектуально-рассудочного является тем необходимым условием, без выполнения которого человечество не сможет успешно далее существовать, — считает У. Эко. На уже достигнутом в истории человечества уровне развития производительных сил, когда при сохранении недостаточного уважения к Природе, под угрозу поставлено само существование жизни на Земле, выход из кризиса возможен только подходя ко всем сторонам человеческого существования нравственно, преодолевая голый практицизм, хищнически-потребительское отношение к природной среде и самому человеку.

Учитывать моральную первооснову бытия, считает У. Эко, необходимо, ибо именно здесь пролегает фундаментальная грань между «порядком жизни» и «хаосом», даже гипертекстовым, внешним образом организованным. «Хаос» — это мир не подлинной действительной жизни, но только лишь возможного, еще нереализованного или уже распавшегося. «Текст» же — это «живой организм». Поэтому мыслитель и называет «вопиющей нелепостью» попытку деконструктивистов избавиться от связного, воспроизводящего жизнь в ее морально-нравственных коллизиях, не допускающих никаких механических «перестановок» и деконструктивистских «перепрочтений» текста, заменяя нравственную жизнь на гипертекстовую игру форм.²

в) Третий концептуальный момент: Экологический принцип предполагает не просто рационально осознаваемую природо-охранную активность человека-человечества, но всестороннюю перестройку сознания на

¹ Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст.

² Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст.

основания гармонии человека-человечества с Природой и самим собой как ее «высшим цветом».

Развиваемая У. Эко концепция «экологической этики» — это не только констатация кризисного состояния в развитии современного человечества и не только критическая теория в отношении позиций, отрицающих или недооценивающих значимость моральных ценностей в качестве важнейшего из условий выживания человечества, но идеология, утверждающая необходимость «возврата в природу», восстановления исторически разрушенных связей человека с той самой Природой, «высшим цветом» которой человек-человечество являются.

ва) Экологическая этика в качестве важнейшего своего принципа имеет уважение не просто Природы, но именно того, что человек сам есть органическая часть этой природы.

Идеология уважения к природе, к пониманию того «простого факта», что человек не может оторваться от своих естественных корней, превращаясь в субъекта, произвольно де-конструирующего, конструирующего и переконструирующего «Вселенную», проходит главной нитью сквозь все сочинения У. Эко. Основанное на «голом» практическом рассудке, лишенном морально-нравственной опоры, отношение к природе является по сути своей хищническим, более разрушающим нежели созидющим. За малые успехи в таком безнравственном освоении природы сегодня, человечеству приходится платить (несоизмеримыми по масштабам с успехами), проблемами для собственного будущего выживания. Несложно превратить планету в «свалку для мусора», отравить источники пресной воды, вырубить леса и погубить жизнь дикой природы. Куда сложнее человечеству самому выжить в таких, созданных его собственной «гипертекстовой» хозяйственной деятельностью, условиях.

Сознание человечества имеет исторический характер. Все его содержание, даже моральные заповеди, однажды с необходимостью возникли. Поэтому так важно, — пишет мыслитель, — «признание роли других, необходимость уважать те же их потребности, которые мы считаем неукоснительными для себя».¹ Названный моральный императив — не плод чисто теоретических размышлений, но «результат тысячелетнего развития».

вб) Экологическая этика противоположна этике хищнически-потребительского отношения к природе, опирающегося на односторонне рационалистическое понимание целей и смыслов человеческой деятельности, осуществляемого человечеством производством.

¹ Эко У. Пять эссе на темы этики / Эссе: «Когда на сцену приходит другой».

Бережное отношение к природе, к окружающей природной среде и самому человеку, как «высшему цветку» живой природы не означает ни «попустительства», не безрассудности в самоопределении человека-человечества. Интеллектуальная способность человечества возникла в его историческом становлении не случайно, но именно для того, чтобы разрешать возникающие жизненные проблемы, обеспечивать успешность выживания и прогресса в становлении как вида живой природы. Другой вопрос, что названная интеллектуальная способность не должна подавлять в человеке его начало живой природы и исходящие из оснований последней моральные смыслы и потребности. В духе идеологических установок философии анархизма, уповающей на «трансцендентную мудрость природы», которая «изнутри знает свою необходимость», У. Эко подходит к вопросу критики философии деконструктивизма, видя в последней не столько действительное разрешение стоящих перед современным человечеством проблем, сколько лишь углубление духовного кризиса, в котором это человечество оказалось. Рассуждая об адекватном подлинной природной сущности человека-человечества способе разрешения проблем, мыслитель проводит продуктивную аналогию с хирургом, вынужденным ради спасения жизни осуществлять вмешательство в нарушающее гармоническое естество движение жизненных процессов. Философ вовсе не считает, что интеллектуальная функция должна быть «отделена от моральной. [Однако] решить осуществлять эту функцию – выбор моральный, точно так же, как моральным является решение хирурга взрезать живое мясо ради спасения чьей-то жизни».¹

Вместе с тем, принимая то или иное, имеющее опору в нравственных основаниях существования человечества решение, человек должен быть твердым в осуществлении своего выбора и не «раскисать» от возможно возникающих трудностей и проблем, определенных этим шагом. Обращаясь к метафоре «хирурга», философ пишет, что «проводя сечение, хирург не должен расчувствоваться, в частности и тогда, когда вынужден, посмотрев, зашивать, потому что оперировать незачем».² У. Эко подчеркивает, что «интеллектуальная функция», включаясь к качеству способа разрешения жизненных проблем, далеко не всегда «радует» своими показаниями и вполне способна привести субъекта к выводам «эмоционально непереносимым». Это естественно, ибо истина — не идеология, она не имеет моральной природы, открывая в своих результатах то, что, увы, многие проблемы решаются «только выводом, что они решения не имеют».³ Однако из этого состояния, из негативности возможного отношения истины к существу человеческих надежд и иллюзий, вовсе не

¹ Эко У. Пять эссе на темы этики / Эссе: «Осмысляя войну».

² Эко У. Пять эссе на темы этики / Эссе: «Осмысляя войну».

³ Эко У. Пять эссе на темы этики / Эссе: «Осмысляя войну».

следует, что в своих действиях, именно в качестве человека, последний должен отказываться от первичности морального выбора, в отношении выбора интеллектуального. Человечество способно успешно выживать в природе соответственно своей собственной «человеческой сущности», если оно существует в истине, познает природу и самого себя, знает природу. Человек обязан знать истину, иначе он просто не выживет в этом мире, однако он не должен жить по «голой истине», он живет и действует действительно по-человечески только будучи духовным существом, по морали. И это, замечает У. Эко, также вполне раскрывается в той нравственной коллизии, в которой оказывается хирург, ради спасения жизни пациента взявшийся делать операцию, но обнаруживший, что по объективным показаниям помощь его уже бесполезна. В этих условиях, пишет У. Эко, врач все равно должен остаться на моральной, прежде всего, точке зрения, ибо не менее чем первый, «морален и последующий [его] выбор: выразить ли свое заключение или замолчать его (может быть, в надежде, что заключение ошибочно)».¹ Увы, «Такова трагичность положения тех, кто хотя бы на одну минуту берет на себя бремя «парламентера от человеческого рода»² – резюмирует свой анализ мыслитель.

вв) Экологическая этика предполагает принципиальное изменение человеческого отношения к природе. Принцип односторонне потребительского, разрушающего природу рационализма должен смениться приоритетом морального начала, уважения природы как материнского для человека-человеческого истока. Уважение природы как среды существования человека-человечества и уважение природы самого человека как «высшего цвета жизни» есть важнейшее условие выживания человечества в современных условиях его существования.

Обращая особое внимание на различие нравственных установок в организации «текста» и «гипертекста», У. Эко особо заостряет внимание на том, что «'Система' – в данном случае лингвистическая система — это [лишь] сумма возможностей, содержащихся в данном естественном языке. ...[Соответственно,] Если одну и ту же гипертекстуальную систему дать Шекспиру и школьнику, у них будут совершенно одинаковые шансы написать 'Ромео и Джульетту'».³ Даже автомат, соответственно теории вероятностей, перебирая случайным образом (или соответственно некой сужающей поле вероятностного выбора программе) элементарные языковые элементы, способен однажды заново создать все «трагедии Шекспира» или «симфонии Бетховена». Однако тексты, являющиеся результатом не гипертекстового манипулирования их элементами, а обладающие действи-

¹ Эко У. Пять эссе на темы этики / Эссе: «Осмысляя войну».

² Эко У. Пять эссе на темы этики / Эссе: «Осмысляя войну».

³ Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст.

тельным человеческим нравственным человеческим смыслом, — подчеркивает мыслитель, — «это не энциклопедические и не лингвистические системы. Тексты сужают бесконечные или неопределенные возможности систем и создают закрытый универсум»,¹ универсум не абстрактных манипуляций с внутренне малосвязанными элементами, а живого неповторимого содержания. Только обратившись от манипулирования элементами гипертекста к действительности неповторимого и неисправимого в своем временном течении бытия и став на адекватную своей собственной природной сущности моральную позицию, современный человек, — считает У. Эко, — способен разрешить проблемы, которые он же и создал в итоге исторического прогресса: проблемы «угрозы термоядерной войны», «неповторимости фашизма», «права каждого человека на личное счастье» и др.

«Поэтому, — заключает философ, — я (У. Эко. — Б.Б.) думаю, что основные принципы природной этики (при одушевляющей ее глубинной религиозности) совпадают с принципами этики, основанной на вере в трансцендентное. Невозможно не признать, что природные этические принципы запечатлелись в нашем сердце на основании программы спасения».² И, хотя религии мира, — пишет мыслитель, — не являются во всем между собой совпадающими, они едины в своем общем гуманистическом настрое, настрое на утверждение и сохранение природы человека. Важно, — заключает У. Эко, — не то: останутся ли между различными духовными концепциями и учениями взаимные противоречия, но то, насколько названные учения будут ориентированы на сохранение природы человека. Ведь «самое главное, чтобы в... разногласиях одерживали верх любовь и благоразумие».³

Мыслитель говорит о всем человечестве и от имени всего человечества, резко осуждает ограниченность этики, допускающей насилие над человеком, его природой и его свободой в качестве средства разрешения жизненных и социальных проблем. «Мы, — пишет У. Эко, — в первую очередь обязаны уважать права телесности другого существа, и, в частности, право говорить и право мыслить. Если бы все нам подобные уважали эти «телесные права», история не знала бы таких явлений, как избивание младенцев, скармливание христиан львам, Варфоломеевская ночь, сожжение еретиков, концлагеря, цензура, работа детей в шахте, массовые изнасилования в Боснии».⁴

Мыслитель подчеркивает межличностную, социальную природу этических норм. «Этический подход начинается, когда на сцену приходит

¹ Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст.

² Эко У. Пять эссе на темы этики / Эссе: «Когда на сцену приходит другой».

³ Эко У. Пять эссе на темы этики / Эссе: «Когда на сцену приходит другой».

⁴ Эко У. Пять эссе на темы этики / Эссе: «Когда на сцену приходит другой».

Другой. Любой закон, как моральный, так и юридический, всегда регулирует межличностные отношения, включая отношения с тем Другим, кто насаждает этот Закон».¹

«Другой» — это не просто внешне данное иное, «не то же самое», но обнаруживающаяся в самом человеке способность посмотреть на себя со стороны, увидеть себя в императиве «поступать в отношении других также, как ты желал, чтобы поступили с тобой. Наличие этого «другого» делает человека моральным существом.

Однако, — задает вопрос мыслитель, — «Почему же тогда существуют (или существовали) культуры, санкционирующие массовое убийство, каннибализм, унижение тела Другого?» И сам же дает на этот вопрос ответ: «Просто по той причине, что в них круг Других сужен до пределов племени (или этноса) и «варвары» не воспринимаются как человеческие существа. [Здесь, увы,] ...и христианнейшие крестоносцы тоже не относились к неверным как к ближним, которых надо сердечно возлюбить. [Поэтому необходимо не забывать, что] ...признание роли других, необходимость уважать те же их потребности, которые мы считаем неукоснительными для себя, — результат тысячелетнего развития. Христианская заповедь любви тоже была провозглашена и со скрипом воспринята только тогда, когда времена созрели».²

Развиваемая У.Эко «экологическая этика» — это не этика некоторого отдельного народа или отдельного религиозного вероисповедания, не концепция «бережного отношения только лишь к ‘своей’ природе», но концепция «природной этики», адекватной глобальному человечеству, находящемуся в отношениях с планетарной, устремленной во вселенский, космический масштаб своего существования, Природой.

Гуманистически-экологический пафос философских воззрений У. Эко существенным образом разделяется целым направлением философского «постмодернизма». Открывшаяся вместе с рождением «игровой деконструкции» возможность помещения человечества в виртуальную «машину времени», превращения собственной истории человечества в виртуальное поле моделирования возможного исторического прошлого и будущего, «гипертекстового перебора альтернативных исторических сценариев», актуализировала переживание действительной, единственно свершившейся человеческой истории. И эта консервативная тенденция обостренного понимания хрупкости человеческого настоящего и будущего, не допускающая никаких «вольностей» в истолковании действительных исторических событий и действующих лиц — принципиальная особенность сознания исторической эпохи «постмодернизма».

¹ Эко У. Пять эссе на темы этики / Эссе: «Когда на сцену приходит другой».

² Эко У. Пять эссе на темы этики / Эссе: «Когда на сцену приходит другой».

Итак суммируя воззрения философов общей «постмодернистской» ориентации философствования, сделаем следующие общие резюмирующие выводы:

1. Мыслители понимают, что прогресс производительных сил подвел существование человечества к той «роковой черте», за которой находится «неизвестность пустоты небытия».

2. Человечество, лишенное способности реально управлять развитием им же возвращенных производительных сил, тяготеет к погружению в гиперреальность симулякр-бытия, последнего прибежища его способности к обретению вожделенного во всей его истории рая.

3. Превращение становящегося автоматическим производства в организованное в установках экологической нравственности «желающее производство», ориентированное на одновременность сохранения жизни и удовлетворение важнейших жизненных потребностей человека-человечества, обеспечивает успешность «возврата человека в природу», к существованию на освобожденных от искусственности основаниях бытия.

Названное философствование в тенденции своей, как говорится, «красиво», но увы, утопично. Мечтательно не столько в тенденции традиционно присущей социалистическим утопиям «сладостной фантазии будущего», сколько в узости самого этого «горизонта видения», неспособности ясно понять те необходимые реальности, которые находятся не «завтра», а уже за «ближайшим завтрашним днем».

Да, в содержащемся в «постмодернизме» социалистически-анархическом импульсе, содержится манипуляционная в своей тенденции установка на «намеренное ограничение горизонта перспективы будущего»: настраивая на решение ближайших задач и относительно «благостный лад» в отношении перспектив анархической самоорганизации человечества в условиях ближайшего «завтрашнего» бытия, остается фактически открытым вопрос о том, что ждет человечество «в дне послезавтрашнем», когда обнаружат свою необратимость тенденции, например, к его физическому вырождению и численной депопуляции. Не способно «постмодернистское» философствование вполне корректно ответить и на вопрос о том: куда оказывается направленным развитие ставших автономными от человека-человечества производительных сил антистихийной природы. Лишенное положения «господина» в отношении возвращенных родовых производительных сил, «живое человечество» конечно же лишается полноты контроля над саморазвитием последних. «Экологическая философия» требует верить, что «возвратившееся в природу» человечество сумеет так «вразумить» свои обретшие самостоятельность дальнейшего становления родовые производительные силы, что последние будут

«неукоснительно» действовать с «родительскими» (для них) от человечества принципами «экологической морали». Однако, тем не менее, сие не снимает проблемы: куда идет это саморазвитие и насколько гармонично человечество, с его «прошлым», «настоящим» и «будущим» становлением, вписывается в продолжающееся (и за пределами собственно человеческой истории) существование антистихийной природы? И это, безусловно, уже не простой «морально-нравственный вопрос», тем более, если обнаруживается (не исключено), что «морально-нравственные проблемы и самого человечества» решать когда-то придется кому-то другому, тому, кто придет во вселенском становлении Природы на место жизни, живому человеку-человечеству.

Поэтому, в качестве предварительного итога анализа практики и философского самосознания «постмодернизма», мы можем констатировать наличие очевидного предела, с которым столкнулось философское сознание-познание, опирающееся в своем движении на парадигму гуманизма-человекоцентризма. «Постмодернизм» гуманистичен и это оказывается как его безусловным «плюсом», так и «минусом», ибо именно в философии «постмодернизма» гуманизм являет тот самый свой предел, за которым продуктивное развитие философского сознания в масштабе этой парадигмы далее становится уже невозможным.

Глава 3. ПАРАДИГМА «ЧЕЛОВЕКОЦЕНТРИЗМА» В ФИЛОСОФИИ «ПОСТМОДЕРНИЗМА»: ПРОБЛЕМНЫЙ АСПЕКТ

Философия «постмодернизма» вовсе не оригинальна в том, что она ставит и обсуждает вопрос о «конце истории». Не отличается большой оригинальностью это философское направление и в том, что постановку и решение сего вопроса оно осуществляет с «человеческой точки зрения». Нет практически никакой особой оригинальности на стороне философии «постмодернизма» также и в том, что видит будущее человечества эта философия в образах «потребительского рая» анархистски-социалистически организованного человеческого общежития... Действительная оригинальность данного философского направления заключается в том, что оно выводит традиционно осуществляющееся философствование в тупик неспособности развиваться в том же самом направлении, в каком философия развивалась до сих пор. «Постмодернизм» открыто демонстрирует крах парадигмы «гуманизма-человеко-центризма» в развитии философского самосознания человечества.

§ 1. «ПОСТМОДЕРНИЗМ» — ФИЛОСОФСКОЕ СОЗНАНИЕ, АДЕКВАТНОЕ СТУПЕНИ «СТАРОСТИ» В ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Говоря о том, что «старость» — это «время мудрости», стоит помнить: какова эта мудрость, помнить, что мудрость старости «в силе предвидения на основе опыта прожитых лет», а не в характерных для молодости «творческих прострелах» интуиций видения будущего. Парадигма старого сознания — та же самая, что и парадигма молодого: обеспечивающее горизонт самосознания переживание собственной сущности. Однако если в молодом сознании будущее собственного существования еще есть, то в старом — на первое место выдвигается предел. «Старость» включает в себе тупик продолжения чувствовать и мыслить «по молодому». И предел сей детерминирует специфичность образа мира, возникающего в сознании субъекта. Простым непосредственным взглядом, философия адекватная «старости человечества» становится неспособной видеть и фиксировать действительное состояние природного бытия, формировать лик мира, соответствующий его объективной истине сквозь призму мифологии «молодой устремленности в будущее», а не страхам и разочарованиям «старческого сознания».

Философия «постмодернизма» исторически возникает в кажущейся на первый взгляд странной временной связи с началом бурных процессов информатизации и автоматизации производства, глобализации экономики и культуры. Человек стал активно вытесняться автоматикой из производительной сферы, глобализация экономической жизни превратила в открыто обнаруживающуюся уже как бы «лишней» государственно разделенную жизнь человечества, масс-медиа и интернет быстро ломают культурные различия между народами. Культуры, народы, материки сблизилась. Человечество почувствовало себя быстро возрастающим в своем родовом единстве и, одновременно, — личностном многообразии. И вот в этих самых условиях и возникает духовное движение, выраженное философией «постмодерна» с двумя прямо противоположными устремлениями: «давай земной рай прямо здесь и сейчас» и — «все: человечеству конец, будущего нет...» Названные противоположные идеологемы, конечно же, вполне возможно синтезировать, однако результатом этого синтеза получается, увы: «пир во время чумы...»

Да, ситуация быстро прогрессирующего освобождения человека от непосредственного участия в осуществлении необходимого производства не проходит незаметно для сознания-самосознания человека-человечества, становится источником своеобразного шока. Ведь вся предшествующая история этого человечества была наполнена стремлениями развивать производство, что-то преобразовать, улучшая условия своего существования, думать о будущем, которое представлялось более благополучным, более сытым, более счастливым, чем настоящее. Человек был «человеком

трудовым», «производящим». Он мечтал о времени, когда «не надо будет ничего делать по вынужденной необходимости», и мечта эта подвигала его на усиленный труд во имя осуществления сей цели.

Однако, когда наступил исторический момент начала реального воплощения исторических мечтаний, человек, вместо того чтобы еще более энергично и радостно двигаться к последнему рубежу, неожиданно «потерял ориентиры», обрел депрессивное состояние сознания и обнаружил, что он уже вовсе не хочет «по-молодому» того, что совсем недавно еще так желал, переживает свое новое состояние вовсе не как «воплощение заветной мечты», а как «старость» и все то, что после нее следует. И сие духовное состояние выразила философия «постмодернизма».

Но, почему названное состояние человеческого бытия и эпоху, в которой всемирно-исторический идеал «скатерти-самобранки», как кажется, начал воплощаться в действительность, мы определяем через понятие «старости человечества»? Этот вопрос нуждается в своем специальном уточнении.

а) Старость человечества и ее самовыражение в философском сознании.

Уровень банальной истины: Старость — необходимая ступень в становлении жизни, свойственная человечеству, не менее чем всему живому.

В принципиальном плане, в идее, что философия постмодернизма выражает состояние старости в становлении человечества, нет ничего особенного. Все что однажды рождается, — как говорил герой знаменитой трагедии И. В. Гете, — смерти достойно. И здесь, если смерть возникает естественным порядком, то (соответственно схематизму ступеней жизни, нормальному для обыденного сознания) ей предшествует старость. Поскольку же не только сознание проектирует бытие, но еще и бытие определяет сознание, то нет ничего удивительного в том, что в состоянии старости на стороне субъекта возникает и соответствующая духовность. Как говорится, в общем виде «все понятно». Вопрос заключается лишь в том, почему человечество, на современной ступени его истории, определяется как «впавшее» в состояние старости и, с другой стороны, почему философию «постмодернизма» мы определяем не как «духовность молодецкого задора», а как мировоззрение, адекватное «старческому маразму».

Пытаясь понять и теоретически выразить сей предмет, заострим внимание прежде всего на следующем:

аа) Старость – это ситуация исчерпания потенций существования живого организма на основаниях собственной сущности.

Безусловно, в своем самом общем виде, «старость» (как и «молодость», «зрелость», «рождение» и «смерть») есть понятие, характеризующее определенную ступень в жизненном цикле организма. Если рассматривать

целое этого жизненного цикла как условную парадигму, в масштабе которой осуществляются все необходимые моменты названного цикла, то старость характеризует особую ступень, непосредственно предшествующую моменту самоотрицания, в масштабе которой обнаруживают свое исчерпание детерминированные сущностью организма потенции его развития. Таким образом, обсуждая предмет «философии старости человечества», мы полагаем, что философия «постмодернизма» выразила такую ступень в становлении последнего, на которой сущность обнаружила исчерпание способности и далее определять развитие человечества. Раскрытие вопроса о «старости человечества», как результат, оказывается непосредственно сопряженным с вопросом определения того, что является сущностью человечества. Забегая вперед, сразу отметим, что именно трактовка человека-человечества с позиций этой сущности и есть та, которая отличает «постмодернизм» от иных направлений философского мировоззрения, не акцентирующих внимание именно на данной стороне вопроса.

аб) Сущность человечества, исчерпание потенций которой вводит становящееся человечество в состояние старости, единственно, — «живая человеческая сущность».

Листая историю человеческого сознания, мы обнаруживаем различные представления человечеством своих собственных оснований, корней, собственной сущности. Безусловно, проблема «старости человечества» способна быть поставленной в аспекте любого из представлений об основаниях человека-человечества, однако действительным резонансом постановка названной проблемы обладает в отношении только одного из представлений о сущности человечества, адекватного трактовке последнего как «высшего цвета живой природы», адекватного сущности жизни.¹

Рассмотрим данный вопрос более подробно:

¹ В целом, в истории философского сознания сформировались следующие три основных представления о сущности человека:

во-первых, представление о его «божественной сущности», заданной человеку в акте «божественного Творения»;

во-вторых, представление о «живой антропологической сущности», как того основания человека-человечества, в котором последний обнаруживает себя вершиной становления живой природы («высшим цветом жизни»);

в-третьих, представление о человеке, как (прежде всего) социальном существе, а сущности его — как «социальной сущности».

Хотя, повторимся, каждое из вышеприведенных «популярных» представлений о сущности человека-человечества способно дать свой особенный ответ на то, почему некоторая эпоха в человеческой истории является именно старостью сего человечества, действительной достоверностью практическому эмпирическому бытию человека-человечества, по данному вопросу, обладает только тот ответ, который дается с позиций концепции «человеческой (антропологической) сущности человека».

Понимание «старости» с позиций «популярных» концепций сущности человека:

...К примеру, соответственно христианской концепции «божественного Творения», Бог сотворил человека по своему образу и подобию, заложив в него удвоение собственной (божественной) сущности. Но, поскольку «тоже-самое-другое» есть противоположность своему исходному прототипу, то пределом действительности сущности человека здесь становится способность сохранять себя именно в качестве «того-же-самого-другого», т.е. способность человека существовать не в «тождестве с Богом», а в «несовпадении», в сфере «сотворенного бытия-мира». Возврат человека к Богу, означающий преодоление противоположности Бога и человека в пользу Бога,¹ в составе религиозного сознания представляется как идеал. Но, с другой стороны, потеря собственной, отличной от «другого» (Бога) сущности, есть смерть. Религиозное сознание нацелено на смерть человека и в таком качестве «ожидания смерти-Спасения» оно адекватно не молодости, а старости духа, причем берет такой свой отсчет, как минимум, с момента возникновения мировых религий.²

Как первоначально кажется, более «благополучная» (не столь пессимистическая) картина возникает в том случае, когда мы обращаемся к представлениям концепции «социальной сущности человека-человечества».³

¹ — и, таким образом, потерю человеком своей собственной сущности, действительной в нем до момента свершения названного возврата.

² В частности, если брать признаки, по которым Святое Писание христиан обозначает момент, когда должно произойти «Второе Пришествие» и, соответственно, «уверовавшее в единого Бога-Творца и созревшее к освобождению от бранный плоти» человечество должно обрести «спасительное Вознесение» к Богу-Универсуму, то признаки такого рода «старости», как «бытия без будущего», обнаруживают себя, как минимум, с того самого условного исторического момента, когда проповедь христианства охватила просторы всей Римской империи и, соответственно, население ее вполне определилось на тех, «кто с Богом», а кто решил «остаться с Сатаной», в язычестве. С этого времени и начинается христианское ожидание «конца истории», которое длится практически уже два тысячелетия (если учесть резкое и очень быстрое распространение христианства в Римской империи). Рассматривая проблему «старости человечества» с позиций адекватного христианству понимания сущности человека, можно сказать, что вся история христианского ожидания «Спасения» — это и есть «старость», период существования человечества в условиях исчерпания способности и далее неосознанно существовать «во грехе», период, когда «пришла пора ожидания спасительного Вознесения». ...Но, прошло два тысячелетия, а «Вознесения» все нет и нет. Меняются условия, обстоятельства..., разрешение же ожиданиям не приходит. И, под данным углом зрения, современная нам историческая эпоха мало чем отличается от того, что имело место, допустим, сто лет тому назад, когда человечество (устаами Ф. Ницше, его сторонников и противников) заговорило о том, что на Землю идет «Антихрист» и что настало время «священной битвы»; или шестьсот лет тому назад, когда несбывшиеся ожидания «Второго Пришествия» стали толчком к началу духовного переворота, получившего название «эпохи Возрождения»; или даже того самого времени в истории имперского Рима, которое Св. Августин определил как «падение Града Земного» и «воздвижение Града Божия». Идентифицировать современную нам историческую эпоху как эпоху действительной «старости» человечества (в отличие от других эпох, признаков сей «старости» вполне определенно не являющих), представление о «божественной сущности» человека не обеспечивает.

³ Названное представление, как известно, получило свое широкое распространение в философских воззрениях мыслителей эпохи Просвещения, но полное теоретическое оформление — в философии Г. Гегеля и К. Маркса, особенно, в марксизме.

Согласно мнению К. Маркса, сущность человека есть ни что иное, как «совокупность» (или «ансамбль») «всех человеческих отношений».¹ Соответственно, «старость» — это такая ступень в развитии социального человечества, в масштабе которой человеческая личность потеряла (теряет) способность быть «продуктом социализации».

Однако может ли общество «состариться», если оно есть «отношения», а не «носители отношений»; если оно есть объединение субъектов, детерминированное способом осуществления общественного производства, уровнем развития общественных производительных сил и проч., но не материальной природой этих субъектов: живой, искусственной-технической, информационной-виртуальной и т.п. «субстратной»? Даже чисто логически, такое положение видится крайне маловероятным, поскольку предполагает «старение» не «телесного человечества», но «общественных отношений», детерминированных «чем угодно»: как «живой природой», так и «антистихийей необходимого производства».² Обладающее «социальной сущностью человечество», получается так, — всегда молодо.³ Типичное для философии марксизма определение социальной сущности

¹ — Человеческие же отношения включены в состав общественного бытия, которое детерминировано способом общественного производства, адекватным уровню развития общественных производительных сил.

² Человеческую личность, согласно концепции «социальной сущности человека», здесь «делает», «производит через социализацию» общество, но «человеческие личностные отношения» — это и есть «общество». Личность — это «свернутое в личность общество», когда Общество — «развернутая в качество общества личность». Определенность материального носителя «отношений» в масштабе представлений о социальной сущности человека выпадает из содержания сей концепции, что создает условия, позволяющие фактически уравнивать «общество людей» и «общество разумных технических существ». Как результат возможности «гибкой смены носителя социальных отношений», «старение» названных «общественных отношений» невозможно.

³ Социализация, в масштабе которой собственно и возникает социальная сущность человека, соответственно точке зрения К.Маркса, выражает не только «трудовые» и обусловленные способом производства все иные отношения человека к человеку, но действует универсально, захватывая в себя и естественные, природные отношения. «Отношение мужчины и женщины — пишет К. Маркс в «Экономико-философских рукописях» — есть естественное отношение человека к человеку. ... Из характера этого отношения явствует..., в какой мере потребность человека стала человеческой потребностью, то есть в какой мере другой человек в качестве человека стал для него потребностью, в какой мере сам он... является вместе с тем общественным существом». [Сноска: Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений в 50 т. — М., 1957-1965. — Т. 42. — С.79] Из содержания данного фрагмента отчетливо видно, что «даже молодой К. Маркс» (более откровенно, нежели в «зрелые годы» проводивший точку зрения, близкую антропологической философии Л.Фейербаха) склоняется к тому, чтобы относить к сфере «человеческой сущности» не физиологические процессы живого человеческого тела, включая старение и смерть, а именно «не знающие старения» отношения между людьми, как существами живыми и социальными, связанными природными и экономическими узами. Концентрируя внимание не на «телах», а на «человеческих отношениях», К. Маркс незаметно совершает переход-скачок от живой стихийной природы к природе антистихийной, социальной («второй природе»), на которой и заостряет «точку опоры».

Вместе с тем, мыслитель не теряет из своего «поля зрения» то, что наиболее адекватными человеку являются не те отношения, которые обусловлены экономической необходимостью и трудом, но потребностями жизни. Конечно, как фактический со-автор «трудовой теории возникновения человека», мыслитель не возражает против мнения,

человека является беззащитным для подмены представлений о «живом» человеке (как носителе «социальной сущности») на представления о высокоорганизованном техническом устройстве-машине, по всем своим функциональным характеристикам не только адекватного человеку, но даже превосходящему последнего (духовная сущность которого точно также формируется в результате «социализирующего воздействия»)¹.

Таким образом, если в масштабе представлений о «божественной сущности человека» получается так, что почти вся история цивилизованного человечества есть его «старость», и здесь современный исторический момент перестает существенно отличаться от других таких же исторических моментов, то в отношении философских представлений о «социальной сущности человека» мы получаем тот же самый результат «организмического» тождества исторических моментов, но уже обнаруживая непреходящее качество не «старости», а «молодости»². Все видится как бы шиворот-навыворот: сплошное непрерывное «молодение» вместо «старения»...¹

что человек возник в труде и благодаря труду. Однако К.Маркс ясно понимает и то, что труд не только созидает, но и порабощает человека, отчуждая от него естественность самоопределения. Поэтому, преодоление отчуждения человека в составе «механизма экономических отношений», совершающееся, согласно представлениям К. Маркса на необходимо высоком уровне развития производительных сил (таком, на котором последние способны осуществлять необходимое производство уже без обязательного привлечения человека), возвращает, по мнению мыслителя, последнему его естественную цельную подлинно человеческую сущность. «Такой коммунизм, как завершённый натурализм, = гуманизму, а как завершённый гуманизм, = натурализму; он — пишет К. Маркс — есть действительное разрешение противоречий между человеком и природой, человеком и человеком... между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение. [Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений в 50 т. — Т.42. — С.80]

¹ «Человек искусственный» все равно есть «человек», если для его «очеловечивания» необходима социализация (пусть даже в формах «установки программы»). Соответственно, проблема «старости человечества» переносится с современной нам исторической эпохи бурного развития технологий, постепенно превращающих «человека естественного» в «человека искусственного», в перспективу далекого и необозримого для «простого эмпирического созерцания» исторического будущего, которое чисто логически должно-то наступить (поскольку у всего, что имеет начало, должен быть и свой момент завершения), но когда и каким образом сие наступит — полнейшая неопределенность.

...Вот и получается, что соответственно концепции социальной сущности человека настоящая (для нас, людей XX-XXI столетия) ступень истории человечества, как и будущие ее ступени (в частности, состояние зрелой коммунистической общественно-экономической формации) — это именно «молодость мира», а не «старость его», даже принимая во внимание такие эмпирические обстоятельства, как массовое разочарование людей в достижимости всемирно-исторического идеала; как и то, что современный человек все более и более настроен на продление своей жизни с помощью искусственных органов; и то, что при режиме воспроизводства поколений в семьях с одним ребенком, в каждом новом поколении человеческая популяция будет сокращаться вдвое...

² Получается как бы так, что человечество во всей своей истории «попало в непроходящую молодость подъема в становлении». Более того, поскольку, согласно учению марксизма условия автоматизации общественного производства и преодоление капиталистической частнособственнической эксплуатации человека освобождают человека от отчуждения, от одностороннего его участия в необходимом общественном производстве в качестве социального функционера, обеспечивая основания к самораскры-

В масштабе интерпретации концепции «социальной сущности человека», в которой акцентируется внимание на том, что антистихийная природа находится в состоянии непрерывного роста, подъема своих производительных сил, говорить о «старости» еще нет никаких оснований.² Только тогда, когда мы подходим к проблематике человеческого бытия с позиций, так называемой, «антропологической сущности человека», предполагающей что человек, хотя и существо разумное, но прежде всего

тию всех его «талантов и творческих способностей», то это значит, что в современную историческую эпоху человечество не стареет, а все «молодеет и молодеет», попадая в коммунизм, который есть «большая, чем капитализм, молодость мира».

¹ У таким образом понимаемой сущности человека, ситуация, в отношении которой мы будем способны прийти к выводу, что, вот, сущность исчерпала свою возможность и далее быть «совокупностью всех общественных отношений» (соответственно, наступает для нее состояние «вхождение в самоотрицание» и собственно «самоотрицание»), фактически оказывается лишенной смысла. Получается так, что в приложении к социальному человеку-человечеству, трактуемому в аспекте его «социальной сущности», «старость» невозможна. Для того, чтобы «состарить» и устранить здесь сущность (как «социальные отношения»), необходимо устранить — не более, не менее, — как фактор многообразия во внутренней сфере противоположной стихийной природе природы. Человек, в масштабе названного понимания его основы, способен лишиться своей сущности только в условиях возникновения лишенной внутренней жизни тотальности социального субъекта, такой потери последним многообразия, в которой свертываются любые «отношения», даже к самой себе как «другому».

Действительно, получается картина, обратно-подобная той самой, которая возникает в связи с пониманием «спасения» человеческой души через ее слияние и растворение в Универсуме божественного Первоначала.

Религиозная концепция, по содержанию которой человек обретает «спасение» только устранившись из «Мира» и возвращаясь к изначальному тождеству с «Универсумом», дает примерно такую же форму одновременно «спасения и самоотрицания». Но, в таком случае, идея «старости человечества», как отмечалось уже ранее, для религиозного сознания весьма условна, ибо человечество «старо духом своим», (ибо «с нетерпением ждет спасения-смерти»). «Старость» здесь понятие не из сферы «возвышения к обретению Спасения», а не из привносимой сферы «организмических представлений», которые мы применяем для того, чтобы оттенить момент «усталости от жизни во грехе» от величественного момента «Спасения».

² Действительно, какая может быть «старость» в отношении предмета, из сущности которого изъята специфика живой человеческой телесности, сущность которого равно распространяется как на собственно человеческое общежитие, так и на «общество» роботов-автоматов, которые также находятся в некоторых необходимых взаимных отношениях, социализируются: как минимум, передают и усваивают информацию?

Беззащитность марковского определения сущности человека перед опустошением общества от собственно человека, в советское историческое время даже породило горький философский юмор, гласивший, что «советский строй (социально-экономическая и политическая система) готов пойти на любую жертву, пожертвовать любой своей частью ради самосохранения, даже если таковой частью будет полная совокупность образующих его человеческих членов ("отдельных граждан")». Эта идея, уже на нефилософском уровне ироничности народного сознания выражалась в псевдо-возвышенности «официально-патриотического» предложения «шапками закидать врага»: «... "и, как один, умрем", но социалистический общественный строй отстоим».

живое, проблема «старости и смерти человечества» обретает свой действительный не только теоретический, но и практический смысл.¹

Однако «организмические» определения, даваемые «изнутри самой живой системы-организма» в отношении жизненных-логических стадий ее развития, обладают существенной особенностью в том, что, будучи пронизанными сознанием собственной жизненной конечности, они (в ситуации приближения «конца») обретают пессимистичность.² Смерть, как предмет знания, — источник пессимизма. Освобождение от пессимизма (в масштабе обычного человеческого сознания) обеспечивается преимущественно мифологически, его опорой оказываются невежество и творимые особенно продуктивно на базе невежества иллюзии «жизни после жизни», круговорота сансары (духовно подвигающего на «героическое самопожертвование собственным живым телом») и т.п..

Названный настрой сознания на «жизнь после жизни», реализующийся, к примеру, в формах идей «религиозного Спасения», «круговорота душ», «продолжения себя в собственных детях», «духовного информационного существования в общественном сознании»,³ однако, заключает в себе некоторый предел тогда, когда оказывается обращенным не к отдельной индивидуальной жизни человека, а к жизни всего человеческого рода. Человечество, как род, будучи рассмотренным со стороны определенного вида живой природы, также имеет предрасположенность к «смертности»,⁴ как минимум, к исчерпанию биологической способности дальнейшего выживания.⁵ Однако обычное

¹ «Рождение», «смерть», «молодость» и «старение» — категории, характеризующие именно специфику жизни. Не имеющее прямого отношения к специфике живой природы не может быть вполне адекватно (без метафорических переносов содержания) быть определено посредством названных категорий. Поэтому, только в том случае, когда сущностью человека определяется не просто «разумная природа», предполагающая социальную форму существования человечества, а именно живая природа, которая обретает способность разума и социальную форму своего необходимого производительного существования, к человеку-человечеству становятся применимыми «организмические» определения: «рождения», «зрелости», «старости» и проч.

² Организм не знает себя до момента рождения. Рождение, здесь, — необходимая предпосылка бытия-сознания-самосознания живого существа, ему самому не принадлежащая. Но, вот противоположный момент уже принадлежит самому этому живому существу-человеку-человечеству (хотя бы субъективно, в факте самосознания) и переживается им соответствующим образом.

³ — например, как великого полководца, ученого, художника, мудреца и т.п.

⁴ Названную особенность живой природы Ч. Дарвин положил в основание своей теории происхождения и пределов существования видов, не выключая из сферы приложимости названной теории «естественного отбора» и такому виду живой природы, как человек-человечество.

⁵ ...Человек, обнаруживая на своей стороне способность разума, свободного производительного действия и коллективного социально-организованного существования, однажды выделяется из состава инстинктивной живой природы, становится «самым приспособленным к выживанию существом», «царем живой природы». Однако те самые причины, которые однажды обеспечили его выживание в условиях недостаточности обеспечения сего выживания инстинктами, с необходимостью ведут живое существо человека-человечества и к самоотрицанию. Потеряв своих естественных «природных врагов» человек становится «плохим охотником»; затем, в связи с прогрессом медицины и «слишком сытой жизни», уже недостаточно обеспеченным для успешного выживания и собственным иммунитетом; заменяя себя в сфере трудовой деятельности машинами-автоматами человек постепенно теряет необходимость в поддержании своей «живой природной формы», а тяготея к замене своих больных и отработавших органов искусственными — вообще постепенно переселяет свою душу

человеческое сознание с трудом воспринимает идею отрицания «всего человеческого рода». И, как результат, это становится основанием к появлению соответствующих идеологий...

ав) Обозначение «старости» в качестве ступени становления человечества с позиций адекватной философии «постмодернизма» философско-антропологической концепции сущности человека. Старческое существование человека-человечества как «доживание».

Обнаруживая свою антропологическую (человеческую) сущность в потенциях дальнейшего развития исчерпанной, человечество естественно обретает «пенсионные настроения» и форму существования как «доживания», существования в пределах исчерпания наличного еще ресурса жизни. В таких условиях, совершенно нормально, идея основанного на разуме развития, столь естественная для времен исполненных «трудовых держаний» молодости и зрелости, теряет свой смысл, перестает быть актуальной. Вступая в коммунистическую общественно-экономическую формацию, человечество обнаруживает себя желающим «жить на проценты от созданных в его прежней истории общественных производительных сил», обретающим «психику старости», одновременно «беспомощной и брюзжащей», не нуждающимся ни в чем, кроме как «ласкающей его» (как источник наслаждения от жизни) среды обитания.¹ И вот этой настрой массового

(свое «информационное Я») с естественного на искусственный носитель. И вот, пройдя некий круг живого развития, человек-человечество вдруг обнаруживает, что само загнало себя в «тупик», выхода из которого, кроме углубления процессов распада и самоотрицания уже нет. Такое самосознание и есть самосознание «старости», которое знает каждый «пожилой человек», находящийся в сознании грани самоотрицания своей собственной жизни. Такое самосознание охватывает и все человечество, когда последнее обнаруживает, что «докатилось» до уровня превращения в «постчеловечество». В своей полной определенности названное самосознание как раз и получило свое выражение в философии «постмодернизма», для которого принципиальными оказываются самые, что ни на есть, «старческие» идеи бесперспективности будущего и идеализации-актуализации прошлого, потребность в анархической свободе самоопределения, требование поворота общественных производительных сил к обслуживанию не своих собственных (уже не человеческих и потому «не живых») потребностей, а к тому, чтобы последние обеспечили «скатерть-самобранку» для желающего вольно «дожить остаток своих дней» человечества. Насколько содержание категории «старости» оказывается малоприменимым, неэффективным для характеристики специфики современного нам человечества с позиций понимания этого человечества в парадигмах его «божественной» и «социальной» сущности, настолько же естественным оказывается применение названной категории для обозначения определенного (современного нам) этапа в становлении человечества с позиций «антропологической» его сущности.

¹ Совокупное человечество отныне не просто «очень желает», чтобы наконец в нем восторжествовали жизнь в соответствии с принципами справедливости, счастья, но «открыто требует этого», требует, чтобы «это кто-то для него сделал», а оно («человечество») просто взято и «потребило счастье в готовом виде». Ради сего эффекта, человечество эпохи заката своей всемирной истории готово жертвовать всеми своими

сознания особенным образом как раз и фиксируют идеи экологизма, как идеи «возврата человека в единение с живой природой», естественной анархической самоорганизации¹, свободного, не ограниченного насильственным внешним принуждением, творческого саморазвития личности, превращающего человеческую жизнь в «непрекращающуюся радость». Экологизм постмодернистского образца направлен в сохранение не той природы, в которой господствует «катастрофизм случайных событий» и «естественный отбор», а природы «райского образца», в которой «и овцы целы, и волки сыты, и младенец играет с удавом». Заботу о такой природе (по крайней мере, в пределах встроенности в нее живого человека-человечества) берет здесь на себя, формально, само это живое человечество, но, фактически, — мощь его развитых антистихийно-природных производительных сил.²

б) Философия «постмодернизма» как выражение старческого самосознания человечества.

Не занимаясь простым повторением содержания философских концепций мыслителей общего направления «постмодернизм», обратим внимание на моменты, свидетельствующие о том, что перед нами именно феномен

исторически прошлыми ценностями (например, ценностями типа религиозного фанатизма и национального шовинизма); ради обретения «счастья во все мире» оно готово «на все...», лишь бы человеку-человечеству (абстрактно — «человечеству вообще», но, конкретно, — именно «этому человеку-личности» и теперь уже «совокупно-персональному человечеству») было хорошо.

¹ — возникающей естественно в общежитии «волков и овец», в условиях типа «зоосада», где все члены общежития сыты не из своей собственной способности добывать необходимое для поддержания жизни пропитание, а из «третьего источника» окормления.

² Для «здоровья» именно стихийности процессов природы такой «экологизм» пагубен, ибо он внедряется в само ядро сей природы, как стихийной и отменяет главное в нем — созидательное начало катастрофизма, например, способность Земли в результате деятельности человека стать непригодной для существующей на ней сегодня формы жизни, дав таким образом импульс к развитию других форм жизни или, вообще, появлению новых космических условий к продолжению эволюции того, что когда-то было Землей. Забота об экологии планеты, так «нежно пропагандируемая» теоретиками постмодернизма, направлена на превращение Земли в «зоосад», в котором все существует «в меру», все «сбалансировано», все сохраняет свою природу и эту природу реализует, однако начало целого управления всего этому принадлежит уже не «злому богу Стихии», а мудрому началу ставшей действительной «геологической силой» антистихийной природы. Однако, заметим еще раз, что идея «райских куш зоосада» — это не идея молодости и молодецких устремлений «разрушать и строить», но именно позыв старости, нуждающейся более не в «перекосах созидания», а в «тихой гармонии заката», «нежном спокойствии увядания».

философии, выражающей «старческое» самосознание человечества.¹ Названная специфика выражается, как минимум, в следующем:

ба) Идея отсутствия далекой рационально выраженной перспективы развития.

Увы, «горизонт идеала», как компенсация эмоционально страстной неудовлетворенности настоящим рационально осмысленным пониманием целей необходимого для человечества движения в постмодернизме уже отсутствует. Рациональное понимание будущего заменяется на эмоциональную надежду: «само произойдет» если произвести «деконструкцию».

Хотя философы-постмодернисты, в целом и не склонны огульно отрицать идею наличия некоторого, исходящего из настоящего положения, будущего на стороне человечества, идея необходимого именно исторического будущего у человечества, связанная с понятием прогресса, устремленностью к «рационально намеченной цели» здесь уже отсутствует (точнее говоря, намеренно устраняется из этой философии). Философия «постмодернизма», рассмотренная по углом зрения установок философского рационализма, пессимистична по своему основному строю. В ней господствующее положение занимает обретаемый в деконструкции «дух настоящего», а не «будущего».² Эпоха, в которой господствовал модернистский настрой на «насильственное переустройство» и «насильственный передел» человеческой жизни, судя по писаниям мыслителей «постмодернизма» уже миновала.³ Увидеть во всем стихию природного становления и «отпустить природу из оков искусственно-разумной организации»¹ — вот, наверное,

¹ — то самое самосознание, в котором сущность субъекта открывает себя внутренне исчерпывающейся и потому не способной на активность былой широкой внешней экспансии, но свертывающейся, реализующей импульс уже не ассимиляции другого в качество самой себя, структурного развертывания и утверждения централизованной мощью, а самосохранения, сохранения того, что есть, что распадается, разваливается и нуждается в искусственном скреплении из остаточного внутреннего, но более всего, теперь уже, из внешнего этой собственной сущности ресурса.

² Оптимизм, как вера в «удачу», в «счастливое будущее», здесь сохраняется исключительно в своей чувственно-эмоционально-волевой форме, как слабо концептуально оформленная вера-надежда в то, что «счастье-по-старинке еще возможно», причем возможно не столько в силу «грядущих, желаемых и ведущих к счастью событий», сколько как результат специальной искусственной заботы по «деланию счастья», «намеренному погружению себя в духовность искусственно гармонизованного бытия». Идея социального пессимизма, таким образом, здесь распространена на объективность грядущего бытия, прежде всего в масштабе истории, но не на саму способность человечества к жизни, к тому, чтобы быть счастливым человечеством. В настрое же на то, чтобы «прямо сейчас лично впасть в счастье», философия постмодернизма вполне оптимистична.

³ Философы не выставляют «революционных» требований «бунта против истеблишмента, как способа существования», «поворота истории вспять» к временам, например, Пророка Мохаммеда или суицидального разрешения противоречия между «желанием находиться в состоянии исторического прогресса» и осознанием-переживанием «конца исто-

самый главный смысл философии «деконструкции».²

рии», и т.п. Названный «экстремизм бунта», в своих моментах, конечно же, иногда прорывается сквозь общий настрой «старческого сознания», прорывается преимущественно как «запоздалые» «климактерические порывы остаться в молодости» (например, в формах открытого эмоционального неприятия Ж.Бодрийяром замены подлинной жизни ее симулякрами, или в формах призывов У.Эко к человечеству о «возврате к былому единству с природой»), однако, чем далее продвигается человечество в своей «старческой истории», тем менее эти порывы обнаруживают свою действительную эффективность, открывают за собой не «брюзжание» и идеологию «найти нишу для счастливого естественного бытия человечества» в сложившихся новых условиях, а действительное желание «повернуть все назад» (хотя бы в уже одиозно-суицидальном для нашей современности духе религиозной идеологии «ваххабизма», или характерного для духовности «новых левых» превращении «революции-бунта» в «способ существования личности», искусственно-сознательно-намеренно помещающей себя в «джунгли выживания» и существующей в них, обретая соответствующие жизненные смыслы и цели).

¹ Современное нам человечество сегодня более оказывается уже духовно ориентированным на «впадение в иллюзию», нежели на «действительный переворот» своего бытия. Оно не лишает себя будущего как иллюзии, скорее даже наоборот, делает его «огромным», «величественным», наполненным грандиозными победами в столкновениях космических миров, в способности сделать счастливыми как самого себя, так и всю «Вселенную». Однако все это уже не мечты, за которыми обнаруживается практически-преобразующая бытие реальная деятельная активность, а лишь обретший статус «виртуально-подлинного» бытия мир «фэнтэзи».

«Иллюзионизм», в качестве тенденции постмодернистского мировоззрения, четко выражается анти-рационалистическими установками принципа «деконструкции», как особой процедуры аналитической умственной способности, направленной на разрушение искусственности «конструкций разума» и обнаружение, за «центризацией» последних, стихии не имеющей оснований разумной центрации жизни. «Деконструктивизм» не предлагает фактически разрушить «структурированное бытие»; идеология «деконструктивизма» не «революционная» и не «анти-революционная». Она предлагает просто «пустить бытие на самотек», «отпустить природу», которая (будучи «отпущенной», лишенной навязанной ей центрации) якобы сама освободится от всего наносного, искусственного и сохранит только то, что обладает способностью к продолжению жизни.

...Поля, заросшие сорной травой и диким лесом, разрушенные от отсутствия специальной заботы города и дороги, однако «играющие своими формами» и способные к «новому естественному будущему эволюции»: идеи деконструкции обладают своим откровенно видимым резонансом только в том масштабе, в коем история и эволюция превращаются в виртуальную информационную реальность компьютерной игры, в которой можно еще и еще раз «заново переживать» события, перебирая цепочки вероятностных причинно-следственных связей и обретая результаты «сегодняшнего мира» адекватные «самым кошмарным сценариям» «машины времени».

² Бытие человечества, как результат, теряя, соответственно писаниям постмодернистов-деконструктивистов, якобы свою детерминированную разумом историчность, не менее «якобы», обнаруживает эволюционную естественность во всех своих моментах. В таком существовании человечества, конечно же, есть изменчивость, однако уже нет истории, как «разумного организованного движения к цели».

бб) Представление об источнике старости и смерти как действующем в человеке-человечестве начале «анти-жизни».

Представление о «старости», будучи спроецированным в различные мировоззренческие системы, характеризующиеся различающимися представлениями о сущности человека, обнаруживает различные формы своих интерпретаций, выводя в сферу, так называемой, чувственной реальности обыденного опыта. Есть такая специфика и у философии «постмодернизма».¹

Охарактеризованный выше «биологический» образ «старости» лишь метафорически оказывается применимым к человеку-человечеству в тех случаях, когда сущность человека трактуется как «божественная» и как «социальная»,² однако она вполне реалистично описывает закат истории

¹ В своем самом общем виде, как уже говорилось, «старость» есть специфическая ступень в становлении живого организма, в масштабе которой последний характеризуется исчерпанием заложенных в его живой сущности потенций дальнейшего развития. Иначе говоря, сущность (сущностное ядро) организма обнаруживает неспособность вполне обеспечивать дальнейшее существование именно этого организма. «Ставший зрелым фрукт сначала перезревает, а затем обнаруживает черты разложения-гниения и, в конечном счете, самоотрицается в качестве именно фрукта».

Для представления о «старости» важным является то, что это есть ступень отрицания не по внешней, а по внутренней причине (перезрелости сущности), однако одновременно с внутренней причиной, в отношении «старости» находится и внешняя причина, которая выступает своеобразной «неблагоприятной средой», стимулирующей и ускоряющей процессы отрицания «стареющего организма». Названная «неблагоприятная среда», будучи внешней причиной «старости», между тем, является таким «внешним», которое оказывается одновременно имеющим внутреннее для системы основание «болезни», того, что находясь в самом живом существе, постепенно истачивает и, в конечном счете, убивает последнее. Как говорит в данной связи мудрость обыденного сознания, единственная неизлечимая болезнь — это «старость».

² Рассматривая человека в аспекте «акта божественного творения», в котором Бог, создав перво-человека по «своему образу и подобию», закладывает в основание последнего не только исходную мудрость, но и способность сомнения, реализация которого приводит к грехопадению Адама, превращая все дальнейшее существование человека-человечества в ожидание «Искупления», мы обнаруживаем, что представление о «старости» здесь действительно оказывается условным. Ставший смертным, Адам обретает «старость» в качестве состояния, предвещающего смерть и тлен. В этом же самом смысле слова, и человечество, в качестве принадлежащего сфере «чувственного Мира», также обнаруживает тленность. Однако то же самое человек-человечество, в качестве уже нетленной личной души, духовного существа, не имеет старости, но освобождаясь от оболочки чувственного тела устремляется к Богу, сливаясь с последним.

При взгляде на человека с позиций «социальной сущности человека» возникает вполне аналогичная, хотя и противоположная ситуация. Социальная сущность человека, его «информационный субъект» обнаруживает здесь черты подлинной «нетленности», поскольку «общественные отношения» не предполагают однозначно именно «живой своей первоосновы». По сущности своей, поскольку на ее поверхность выводится не «грехопадение» (как в случае с «божественной сущностью» человека), а расширяющееся и непрерывно обогащающаяся сфера «социальных отношений»,

человечества в случае, когда сущность последнего трактуется в масштабе философско-антропологической парадигмы.¹

Представление о «старости человечества» в философии «постмодернизма» непосредственно связано с представлением о «теле без органов», которое оказывается одновременно внешней и внутренней причиной связанных со старением и неизбежностью грядущего самоотрицания проблем.²

Для «тела без органов», сутью которого является «рациональность антистихии»,³ факт, что человек⁴ есть существо не из чисто антистихийной

«свободы» и ее материально-практической деятельной реализации, человек, получается, что лишь только «молодеет», когда момент «старости» относится уже не к его сущности, а к определенному виду ее живого телесного «носителя», который обладает способностью тлена и, соответственно, «старения».

¹ В данном отношении, действительно, философия «постмодернизма», стоящая на твердых основаниях антропологического принципа в философии, понимающая сущность человека как прежде всего «человеческую живую первооснову», оказывается способной не только выявить специфику «старости» в отношении существования человека-человечества, но даже оказывается особой «философией старости».

² «Тело без органов», безусловно, внешняя для человечества сила, «мертвящее начало анти-живого производства», то, что расширяясь за счет человека, неизбежно ведет последнего к разложению и смерти. Однако, с другой стороны, ведь это самое мертвящее начало «анти-производства» зарождается в недрах адекватного естеству биологического производства-воспроизводства жизни, оно зарождается первоначально как «помощь разума» в преодолении ограниченности инстинктов, как особое усиление способности выживания. Зародившись однажды в недрах естественного живого человеческого производства, анти-производство, ядром которого является антистихийный принцип организации бытия, познание законов природы и разлагающее естество внедрение в последнюю на основаниях свободы учета ее же собственных законов, делает природу бессильной ему противостоять. Знание-организация образуют исходность «тела без органов», неспособного существовать само-по-себе, без материализации, без облечения себя в «тело материального мира». Эту телесность исходное «тело без органов» обретает посредством привлечения на свою сторону человека, «прикрепления к себе» «человеческих живых машин – человеческих тел» и превращения, как результат, естественной стихийной стадной самоорганизации человечества в форму социальной его организации, в которой отношения между членами регулируются не инстинктами, а «осознанной необходимостью» и человек превращается из «вольно самоопределяющегося животного» в социального функционера, должного делать то, истоком чему оказывается необходимость разрастания и укрепления «тела без органов», а не его собственные жизненные потребности. Человеческая стихийная живая природа оборачивается во «вторую природу» социального общежития, из ресурсов которой (ресурсов нормальной, досоциальной природы, но опосредованных властным началом природы социальной) отныне ставший социальным человек и получает удовлетворение всем его потребностям жизни.

³ — смыслом-целью существования которого является «разлагание стихии и оборачивание стихии в антистихию», и которое «не успокоится» до тех пор, пока не захватит собою тотальность целого всей сегодня пока еще стихийно-природной Вселенной.

⁴ — опору на которого названное «тело без органов» (организации = ядра антистихийной природы) вынуждено осуществлять первоначально.

природы,¹ оказывается принципиальной проблемой. Живое существо человека неадекватно антистихийно-природной сущности «тела без органов». Соответственно, последнее принимает меры к тому, чтобы освободиться от персонификации себя именно живым человеком, а заодно — преодолеть стихийно-жизненное основание и в самом человеке. Не понимающая сей уловки «живая инстинктивная природа человека» (да и что она способна «понимать», она ведь глупая, инстинктивная, действует «сердцем»,² а не «головой») принимает «подарки» от уже объективированной в виде «тела без органов» с прикрепленными к нему (образующими социум) человеческими его персонификаторами-носителями антистихийной природы. «Подарки» эти заключаются в виде «техники» (первоначально, — в качестве орудий промысла, помогающей человеку более уверенно и эффективно добывать в стихийной природе необходимый ему продукт; затем, — в качестве уже сложных механических устройств) обеспечивающей ему уверенность в самостоятельном осуществлении необходимого производства.³ Живая стихийная природа человека «радуется» тому, что вместе с автоматизацией производства она обретает былую, но когда-то отчужденную от нее (качеством осуществителя необходимого производства) форму существования в вольности стихийного живого самоопределения.⁴

«Тело без органов» антистихийной природы, однако, обеспечивает живому человеку-человечеству, освобождающемуся от отчуждающего его вольность самоопределения отчуждения в качестве «осуществителя необходимого производства», главным образом вольность лишь в виртуальной сфере. Природа «зоосада», в которую возвращается человек — не подлинная, а «усовершенствованная» природа, реальность, черпающая свои основания не в действительном жестоком бытии выживания сильнейших, а в виртуальности «правильного» бытия-симулякра. Подвергнувшаяся самоотрицанию в необходимости выживать в действительных «джунглях» и необходимости действия инстинкта самосохранения, живая «мощь» чело-

¹ — а из природы живой, стихийной, лишь обладающей (в качестве вершины = тупика прогресса эволюции жизни) способностями антистихийности сознания-разума.

² — на манер того, как иногда (определенной направленности идеологи) приписывают русскому человеку способ участия в политическом выборе своей собственной, управляющей им государственной власти, называя это «женской душой русского народа».

³ — и, в конце концов, уже в виде автоматически действующих устройств, просто заменяющих человека в качестве «производителя» и осуществителя необходимых родовому «телу без органов» антистихийной природы производительных функций.

⁴ Правда, «голова» сей живой природы, осознающая «возврат» в качестве «деконструкции», не только радуется, но также и пугается перспективам последнего, однако процесс этот в целом живой природой переживается как «положительный», ведь его ожидаемый результат — «рай» (хотя и «рай» зоосада, адекватный «старости», а не «молодости» живой природы).

веческой живой природы в масштабе «зоосада» оказывается способной реализовываться преимущественно лишь в виртуально-игровой форме.¹

* * *

Постмодернистская философская теория трактует «тело без органов» родовой антистихийной природы, как сферу «чистой-пустой организации», противопоставляя последнюю началу спонтанной интуитивности жизни. Трактую «возникновение», как «производство», Ж. Делез и Ф. Гваттари отождествляют то производство, которое осуществляет «тело без органов», с «неживым производством», а само это начало «тело без органов» — с качеством «анти-жизни», началом «смерти».

Антиномия природы-стихийной-живой и природы-антистихийной-мертвой, несмотря на яркость вызываемых ею образов, тем не менее, строгой теоретической критики не выдерживает. Последнее связано с тем, что противопоставляемые здесь предметы действительно противоположными не являются. Стихийная природа, в строгом смысле этого слова, имеет основанием изменчивости случайность взаимодействий и потому «живой» в принципе не только не является, но и не может быть. Начало жизни (чувственность, инстинкты, психика и др.) есть отрицание «чистой случайности» взаимодействий.² Вместе с тем, названное отрицание стихийности изменчивости (в качестве жизни)

¹ Подавляя жизнь, «тело без органов» одновременно разлагает последнюю, погружая человека-человечество в мир «грез-симулякров» и лишая человека способность самостоятельного самоопределения. Названный строй сознания, предельно четко выраженный в философских исследованиях Ж. Бодрийера, фундаментальным образом определяет специфику «постмодернизма» именно как «старческого сознания».

² Действительно, что представляет собой живой организм, если оставить в нем действие только той природы, принципом изменчивости которой является «случайное»? То, что мы обнаружим здесь, будет вполне адекватно различию предметов наук «химии» и «био-химии», «физики» и «био-физики». Начало жизни ведь необходимо связано не с жесткой опорой на стихийность случайно происходящих процессов и катастрофизм изменчивости природных форм, а с нечто прямо тому противоположным, с возникновением природных механизмов, противостоящих названной катастрофичности, обеспечивающих живому существу способность самосохранения в условиях изменяющейся среды, выживанию в условиях «естественного отбора».

Находящиеся в фундаменте жизни инстинкты, и важнейший из них «инстинкт самосохранения», по своей природе не принадлежат сфере стихии, области случайного, но прямо и непосредственно отрицают последнее. Инстинктивная жизнь принадлежит, увы, не стихийной, а уже антистихийной природе. И то, что живая природа сохраняет свои формы, осуществляет свое видовое-родовое воспроизводство, действует в соответствии с чувственно переживаемой необходимостью и проч., совершенно определенно и однозначно свидетельствует о том, что перед нами уже не стихия природы, которая не имеет своей собственной внутренней жизни, формы существования которой целиком зависят от условий среды, которая не способна еще приспособливаться под изменчивость условий существования и потому преобразуется в соответствии с принципом «катастрофизма». Как говорится (хотя сие может быть звучит не совсем «по вкусу» некоторым философам «постмодерна»), но действительное различие между живой природой и освободившейся от своего живого основания антистихийной природой заключается не в противоположности стихийной и антистихийной природы, а в противоположности различных уровней существования начала антистихийности в природе: того уровня, когда антистихийная природа обнаруживает себя еще незрелой, несамостоятельной и неспособной к существованию на своей собственной основе, существует во внутренней сфере другого, стихийной природы, постепенно в недрах последней формируясь, крепчая и обретая способность преодоления однажды уже

происходит во внутренней сфере в целом стихийной природы. Даже будучи существенно преодолевающей начало случайности, жизнь (в целом, в качестве уровня развития Вселенной) развивается все же еще по основаниям «естественного отбора».

Зрелая антистихийная природа суть такая, в которой преодолевается основание случайности взаимодействий. Случайность стихии природных связей не исчезает в этой природе, однако она перестает определять ее принцип. Для зрелой антистихийной природы характерен уже не «естественный отбор» и спонтанность катастрофизма, но свободное, разумное, деятельное (практически-духовное и материально-практическое) самоопределение.

Действительной противоположностью зрелой антистихийной природы является не жизнь (и, тем более, не человек и адекватный человеческому обществу способ существования), а еще не поднимающаяся в своей организации к уровню жизни физическая природа. Именно эта природа и является «мертвой». Но, наполняясь содержанием своей противоположности, стихийная природа «оживает». Специфика «жизни» в том, что это есть совершающийся во внутренней сфере стихийной природы процесс отрицания случайного основания изменчивости. Как только процесс достигнет своего предельного уровня, стихийная природа преобразуется в зрелую антистихийную, а «жизнь» не просто «умрет», а превратится в «пост-жизнь». «Пост-жизнь» же отличается от «пред-жизни» не тем, что она «мертва», «не есть жизнь», но такое живое, в основе которого уже нет слепого инстинкта и разрешения проблемных ситуаций методом «случайного перебора».

Сказанное показывает то, почему характерное для Ж. Делеза и Ф. Гваттари отождествление «тела без органов» антистихийной природы с началом «смерти» не является вполне корректным. Закон природы, который обнаруживает себя «в конечном счете», пробиваясь через толщу случайного, принципиально отличается от того же самого закона в качестве «намеренного плана изменчивости» не тем, что в последнем «еще» нет жизни, а в том, что это «уже» не жизнь, ибо в нем разрушилась та самая специфическая гармония противоположностей стихийной и антистихийной природы, которая составляет суть живой природы. «Пост-живое» есть не «разложившееся живое», не то, что «потеряло жизнь», но такое, которое обладает всеми качествами живой природы, однако названные качества реализуют себя не в масштабе стихийной изменчивости, а как специфика уже антистихийной, свободной, саму себя разумно производящей природы.

Для Ж. Делеза и Ф. Гваттари, антистихийная природа, так, как она заявляет о себе в «теле без органов» социальной организации или «Капитала», есть безусловно природа неживая, осуществляющая производство «смерти». Соответственно, такая природа оказывается как бы «рангом ниже» природы живой, лишенной смысла собственного саморазвития. И это воззрение является ошибочным. В «пост-человеке» человек действительно исчезает, исчезает в качестве стихийно-природного живого существа, однако он полностью сохраняется и продолжает свою эволюцию как существо, в котором начало жизни полностью перешло из сферы стихийной природы в сферу природы антистихийной. По крайней мере, чисто субъективно, «живой человек» и тот же самый человек, но уже с «искусственным мозгом», в пределе, будут неотличимы один от другого иначе, кроме, как, во-первых, через способность отделения «личного информационного Я» от его материального носителя и хранения в виде «файла-программы», а также, во-вторых, в том, что если живой человек исходно способен к таким формам поведения, в которых доминирующим началом является катастрофическая спонтанность «глупой воли», то «пост-человек» таковым способен обнаруживать себя преимущественно только случайно. На уровне «пост-человека» «глупая воля», увы, также способна быть, но только как «системный сбой», либо (уже не в качестве «совершенно глупой воли») как намеренное применение принципа «случайного выбора» в условиях, когда иным способом разрешить проблемную ситуацию оказывается невозможно.

Специфика живой природы заключается вовсе не в том, что она есть стихийная природа, хотя начало стихийности действительно является все еще определяющим для жизни, но именно в том, что это есть «тупик в становлении стихийной природы», в способности природы и далее эволюцио-

становящейся ей тесной оболочку стихийно-природного существования; и, с другой стороны, уровня уже зрелой и способной развиваться на своих собственных основаниях антистихийной природы.

нирывать на тех же стихийных основаниях. Стихийная природа (в качестве жизни) сама ставит себе предел и этим пределом является ее способность и далее оставаться стихийной.

Поэтому, если уж и проводить различие между живой человеческой природой и той природой, которая зарождается в этом человечестве в качестве родового целого антистихии¹ (причем различие это проводить по линии противоположности именно стихийной и антистихийной природ), то принципом в данной оппозиции окажется противоположность «умирающей», самоотрицающейся стихийной природы и той природы, в которой отрицательность стихии в целом, в самом главном из оснований, уже свершилась, которая не уничтожает жизнь, но, обретая зрелось «пост-жизни», и далее набирает силу и возрастает в своей мощи за счет отрицания стихийности.²

Отождествление начала той природы, которая оказалась усмотренной в виде «тела без органов», с началом «смерти», является ошибочным и стало источником существенных для философии «постмодернизма» неточностей в описании взаимоотношений «живой природы» и природы, адекватной «телу без органов», как якобы «живой» и «мертвой», обладающей и не обладающей качеством жизни.³ Ибо, жизнь — не продукт «божественного присутствия», а выражение необходимых функциональных свойств определенного уровня организации материи.⁴

¹ — первоначально как «тела без органов» но уже самостоятельно существующего и привлекающего для своей персонификации человека, но не существующей как нечто имманентное человеку и подчиняющееся его живой природе, обслуживающее потребности жизни.

² Проводя организмические параллели между ступенями в становлении живого организма и отношением стихийной живой природой к зрелой, существующей на своем собственном основании антистихийной природой, можно сказать, что здесь отношение именно той противоположности, коей характеризуется существование антистихийной природы на уровне младенчества-детства и уровне полной зрелости. «Детская антистихийная природа» существует в лоно другого и опирается на это другое, чтобы выжить, набраться сил повзрослеть и освободиться от опеки своих предпосылочных форм. В этом смысле слова, детское существование антистихийной природы в лоно природы стихийной действительно обладает противоположностью ее зрелым формам, формам зрелой антистихийной природы.

³ Суть проблемы заключается в том, что именно потому, что само свойство жизни есть ни что иное, как необходимо возникающее на определенном уровне организации материи ее свойство к высокоорганизованному отражению, высокоорганизованным происходящим в этой материи процессам информационной природы, противопоставление «жизни» и «смерти» обладает куда более глубоким содержанием, нежели то, которое приходит в голову, тогда, когда анализ осуществляется на обыденно-примитивном эмоциональном, поверхностном уровне, сводящемся главным образом к утверждениям типа: «обладает чувственностью, рефлексорными реакциями, психикой и, возможно, сознанием на основе деятельности мозга, значит, — живой»; «не обладает названными признаками, значит, — мертвый».

⁴ Отождествление жизни со свойствами тела, обнаруживающего рефлексорные и психические реакции, реализацию инстинкта самосохранения, проявления сознания и психики, с точки зрения строго проведенного принципа материализма, вовсе не означает, что живыми способны быть только существа естественного, стихийно-природного происхождения. И это весьма существенно в том самом смысле слова, в каком обладает действительностью положительной истины утверждение о том, что «жизнь, сознание и разум есть не "божий дар", а нормальные функциональные свойства высокоорганизованной материи». Ибо, если сие действительно так, то нет принципиального различия между той жизнью, которая родилась в результате долгого, многие миллионы и миллионы условных лет развития Вселенной, и той живой материей, которая оказалась

Соответственно, действительная проблема в вопросе оппозиции живой человеческой природы и природы, представленной «телом без органов», заключается не в том, обладает ли концентрирующаяся на стороне «тела без органов» и его «технических воплощений» природа началом «жизни» или началом «смерти», но в том: в какой мере находящаяся на стороне «тела без органов» самостоятельно уже существующей антистихийной природы (шире — оппозиции живой человеческой природе вообще) обладает качеством уровня организации, обеспечивающем жизнь, или нет.¹ Соображение сие имеет принципиальное значение в отношении понимания той критики, которую Ж. Делез и Ф. Гваттари развернули в отношении «тела без органов» и его тяги к тому, чтобы «прикреплять к себе машины в качестве органов», как живые-человеческие, так и неживые-технические.²

Увы, но «тело без органов» способно «ожить».³ Однако между ожившей природой «тела без органов» и «живым человеком» все равно сохраняется различие⁴, противоположность, но это уже различие не по параметру «жизни» и «смерти», но по тому — какого рода природным основанием характеризуется названная жизнь (как «жизнь» и «пост-жизнь»). И здесь, если присущая человеку жизнь — это действительный «высший цвет стихийной природы», ее тупик и завершение в качестве обладаю-

искусственно синтезированной в лабораторных условиях посредством намеренного искусственного синтеза атомов и молекул исходно неживой материи. Нет принципиального различия между чувствительностью, психикой и сознанием живого человека и совпадающей по всем функциональным характеристикам с названной, чувствительностью и сознанием «робота», технического устройства, уровень материальной организации которого обеспечивает возможность полноценного осуществления информационных процессов тождественных человеческой психике и человеческому сознанию.

¹ В данном отношении оказывается, что если «смерть» есть уровень организации, неадекватный необходимому для качества «жизни», то, соответственно, «мертвой» природой способно быть в равной степени и обретшее импульс деструкции-разложения живое человеческое тело, тот предмет стихийной природы, который не обладает организацией уровня живой материи, и тот искусственно организованный предмет, который еще не обрел уровень своей организации, в котором этот предмет из «неживого» превратился бы в «живой».

² Оставаясь в сфере терминологии Ж. Делеза и Ф. Гваттари, обратим внимание на то, что «прикрепляя живые машины» (персонифицируясь посредством человеческой социальной организации), «тело без органов» демонстрирует куда меньший уровень своей организации, нежели в том случае, когда оказывается, что для полноценного функционирования названного «тела без органов» именно человек-то уже не нужен, но достаточным оказывается наличие соответствующих технических систем-автоматов.

Последнее, по существу своему, означает, что уровень организации того самого предмета, который Ж. Делез и Ф. Гваттари обозначают как «тело без органов», оказывается достаточным, чтобы уже обходиться без персонификации человеком, без «доводки» этой природы посредством присоединения к ней человека до уровня живой, творчески созидательной и др. природы. Сие означает, что заключенный в «теле без органов» уровень организации материи таков, что названное «тело без органов» ожило, обрело способность самостоятельного, на своей собственной основе существования (не присоединяя к себе человека в качестве «костыля», а объективируя себя в формы техники). Это вовсе не значит, что ожившая в форме «тела без органов» природа демонстрирует именно человеческую жизнь, но то, что таким образом она теряет свою оппозицию человеческой жизни по параметру именно уровня организации материи и возникающих необходимо в соответствии с таковым уровнем свойств последней — безусловно.

³ — ожить и без персонификации его человеком — социальным человечеством (правда, не изначально, а в условиях преодоления «отчуждения человека»).

⁴ — ведь в обоих случаях речь идет о «жизни».

щей способностью развиваться в масштабе стихийно осуществляющейся эволюции, то обнаруживающее себя на стороне зрелой антистихийной природы «пост-живое» начало — это та естественная «отправная точка», от которой собственно и начинается грандиозное движение освободившегося от оков адекватной стихийной природе жизни космического разума, полностью зрелой антистихийной природы. Разума, ставшего уже не «человечески-личной» и «социально-геологической», а «космической силой».

бв) «Пенсионно-иждивенческие настроения» в качестве ядра духовности философии «постмодернизма».

Пессимистический строй идеологии «ставшего старым человечества» ярче всего являет открыто звучащая в философии «постмодернизма» надежда на то, что хотя бы временно помочь человеку-человечеству сохраниться в его живой стихийно-антистихийной природной основе должна повернутая в сторону «доброты к человеку» (ставшая уже независимой от человека, но «помня-щая» о своих истоках) зрелая антистихийная природа, разворачивающаяся в сторону человека-человечества стороной «желающего производства» и обеспечивая таким образом сему человечеству «рай анархически-социалистического бытия».

Опираясь на механизм деконструкции, философия постмодернизма считает, что освобождая природные процессы от их искусственной рациональной централизации становится возможным восстановить естество играющей живой природы, жизни, вольно реализующей полноту своих жизненных сил. Именно в результате сей «процедуры», по мнению мыслителей, установится естественное социалистически-анархическое человеческое общество, в котором человечество наконец заживет вольно и счастливо.¹

¹ Реалистичность мировоззрения «постмодернизма», безусловно выше того уровня сего реализма, соответствия эмпирической жизненной практике человечества начала III тысячелетия, нежели в мировоззренческих ситуациях, адекватных концепциям «божественной человеческой сущности» и «социальной сущности человека». Однако у этого «реализма» имеется и обратная черта: человечество, истолкованное в достаточно полной аналогии с живым человеческим индивидуумом, обнаруживает черты своей определенной условиями старости предельности уже не на индивидуальном, а на родовом-видовом уровне. Старость человечества оказывается одновременно «старостью вида живой природы», ее «высшего цвета», окончательное увядание и смерть которого становится симптомом одновременного увядания и смерти всей живой природы, жизни вообще.

Сознание последней связи самоотрицания человечества с самоотрицанием живой природы, оказывается источником особого «жизнелюбивого импульса», которым веет от философии «постмодернизма». Философия «постмодернизма» не может доказать, что «человечество вечно», а вместе с человечеством «вечна и жизнь». Да она, эта философия «постмодернизма» и не стремится ничего доказывать, ибо не видит в инструментари разума никакого проку в условиях, когда уже «нужно просто жить», а не доказывать, что сохранение жизни «возможно или невозможно». Философы «постмодернизма» верят в то, что если человечество захочет сохранить само себя, а вместе с собой и всю жизнь на планете, то оно просто откажется от всего, что мешает этому, устанавливая, в результате, порядок не «разума», а естества самой жизни. В этом устремлении, осно-

Однако давайте попробуем мысленно смоделировать эту самую ситуацию, в которой окажется человечество, если не относительно «понятия человечества», а эмпирически-реального человеческого общежития будет осуществлена сия «деконструкция».

...Человечество — не виртуальный герой на экране монитора компьютера, а реальная природная мощь, которая нуждается в том, чтобы есть, пить, иметь удовлетворенной потребность в одежде, жилье, культурных потребностях и проч. С момента возникновения социального человечества и вплоть до сегодняшнего времени удовлетворение жизненных потребностей человека совершалось опосредованно социальной организацией человечества.¹ Однако в любом случае, человеческая, исходно естественно самоорганизованная (случайным-стадным и родственно-этническим образом объединенная) популяция нуждалась в том, чтобы стать социальным объединением, консолидирующимся не по стихии природных инстинктов, а «по уму», по основанию осознаваемого в качестве необходимого властного упорядочения с ядром в виде условного «тела без органов» (организации).

Почему человечество естественным образом ушло от своей стихийной живой самоорганизации, обеспечивавшей ему вольность природного самоопределения, стало социальным и настойчиво продолжает становиться социальным в случаях, даже тогда, когда жизненные обстоятельства разрушают условия социальной организации этого человечества? Краткий ответ на этот вопрос заключается в следующем: поскольку иным путем, ставшее таковым человечество уже не способно выжить.

* * *

Одним из последних особо ярких возникших в истории человечества случаев такого рода была история осуществленного английскими лендлордами сгона крепостных крестьян с их земель и превращения полей в пастбища для овец; особо ярких постольку, поскольку получила многочисленные выразительные художественные описания и стала основанием к появлению блестящей

ванном на вере в силу природы, ее способности к само-гармонизации и самосохранению, заключается особая экологическая интенция «постмодернизма». Как тот «умирающий», который «хватается за соломинку веры в свое чудесное избавление от смерти», так и философский «постмодернизм» сам себе внушает веру в то, что анархически обустроенное человеческое общежитие, базирующееся на приспособленной к удовлетворению потребностей человека-человечества промышленности, существующее в гармонии с природой, способно сделать то, что оказался не в состоянии во всей истории человечества сделать его социальный разум.

Правда и в этом последнем тезисе, выражающем более эмоциональную надежду, нежели логически-строгое доказательство, философия постмодернизма также оказывается более «неправой», нежели способной доказать безусловность своей правоты.

¹ — Организацией, которая возникала различно: в одних случаях, посредством тиранического насилия одной части человеческой популяции над другой; в других случаях, — посредством вполне мирно возникающего «общественного договора», итогом которому становился режим управления монархического или демократического типа.

своим цинизмом теории государства в философии Т. Гоббса.¹ ...Теперь только представим себе, что ставшая автоматически осуществляющейся промышленность просто «выбросит на улицу» тех, кто сегодня ее обслуживает в качестве рабочей силы. Какая судьба ожидает этих людей, если под действием «логики деконструкции» им будет предоставлена перспектива «вольного выживания», снимая рациональную заботу о том, чтобы сия масса населения морально не опустилась и не образовала сообщество, в котором осуществляется «война всех против всех»?²

¹ В итоге этой «операции» Англия превратилась в крупнейшего в мире производителя шерсти, но, с другой стороны, на ее территории вдруг оказалась огромная масса населения, не получившего законного, предполагающего какие-то материальные выплаты, компенсации и проч. освобождения от крепостной зависимости (феодално-покровительственной связи с лендлордами), но просто изгнанного со своих земель на произвол судьбы. В Англии произошло то, что вполне способно еще произойти в современном нам человечестве, если автоматизация производства не окажется сопряженной с заботой общества о том, чтобы освобожденное от участия в необходимом производстве население не оказалось «просто не у дел».

Масса люмпен-пролетаризированного населения в Англии XVII столетия составила популяцию, которой оказалось необходимым выживать по принципу: «кто как может». Феодално-крепостническая социальная консолидация была сброшенной, этническая консолидация распалась. Появилось лично-атомизированное общество, организованное по принципу: «каждый — за себя», или: «человек человеку — волк», «война всех против всех».

Обезземеленное, безработное, вынужденное добывать средства к пропитанию любыми способами население быстро сообразило, что здесь, для тех, кто не стал хозяином в новом мире родившегося капитализма и не нашел себе работу в качестве пролетария, требуется специфическая «личная инициатива мира джунглей». Страна наполнилась аферистами всех мастей, разбойниками, пиратами и т.п. Только родившийся «бандитский капитализм» оказался поставленным под угрозу своего бандитского же разгрома.

И тогда молодое капиталистическое общество призвало себе на помощь государство и образовало «общественный договор», по которому это государство взяло на себя функции упорядочения общественных отношений и защиту буржуазного рыночного способа производства, но «благопристойно-рыночное» общество, в ответ, обязалось содержать за свой счет это государство и исполнять его законы. Страна покрылась виселицами, на которых нашли свое «последнее пристанище» те, кто не согласился подчиняться новому порядку, однако «Левиафан» Закона восторжествовал.

² Думаю, нет необходимости в том, чтобы обладать большой силой воображения, для того, чтобы понять то, какой образ жизни окажутся вынужденными вести 90% населения современных нам экономически-развитых стран, не занятого в сфере сельскохозяйственного производства, но существующего за счет производимого малой частью населения необходимого для осуществления жизнедеятельности продукта.

Скорее всего, в случае реализации этого сценария, планету ожидает «голодный бунт», в котором «все, воюя против всех» просто вынуждены будут объединяться в «банды», «вольные казачьи отряды», для того, чтобы успешно выживать, отбирая пищу и тех, у кого она есть и налаживать собственное производство, защищая его от грабительских поползновений других группировок и банд.

Ситуация эта, думается, будет вполне способна напоминать не только то, что наблюдалось в Англии XVII столетия или, примерно в то же самое время (XVII-XVIII вв.), то что происходило на «диком Западе» освоение которого происходило существенно по модели «человек человеку — волк», или, — происходило на планете в исторический период крушения первобытной общественной формации и прихода на ее место клас-

Безусловно, пусть гипотетически полностью автоматизирующаяся промышленность (ставшая в итоге зрелым субъектом родовой антистихийной природы) отстранится от живого, уже ей ненужного совокупного человечества, бросит его «на произвол судьбы», предоставив ему возможность «вольнo самоопределяться» в соответствии с «игровой реальностью деконструктивного социального общежития». Существование такого, брошенного на произвол «войны всех против всех» человечества, думается, не будет долгим в его «анархически-естественной форме». Человеческая популяция быстро сообразит, что необходимо объединяться, причем не только, чтобы вновь налаживать необходимое для выживания производство и обеспечивать порядок в своем общежитии, но также и для того, чтобы бороться против открывшегося таким образом врага в виде автоматически действующей промышленности.¹

сового общества. Крушение первобытности, как и буйство «первоначального накопления капитала», своим прямым и непосредственным следствием имело рождение государства, того самого инструмента осуществления власти, который, будучи «телом без органов», персонифицировался социумом и таким образом обеспечил восстановление порядка в обнаружившем разрушенными свои этно-племенные связи человечестве.

¹ Причем, думается, что борьба эта не будет пронизана исключительно «чувством мести», но и иметь вполне резонную свою рациональную подоснову: ведь те самые автоматы, которые осуществляют производство в масштабе системы целого автоматически действующего производства зрелой антистихийной природы, вполне способны быть очень даже полезными в случае, когда они будут «вырваны из материнской для них производственной системы», перепрограммированными и превращены в «рабов» для осуществления необходимого производства уже неспособного самостоятельно производить таковые сложные технические механизмы человечества.

«Добывать и перепрограммировать автоматы», обеспечивая себя таким образом «рабским трудом», порабощенной и вынужденной обеспечивать производство, удовлетворяющее не потребности зрелой антистихийной природы, а потребности людей, которые разложили и поработили эту ставшую зрелой антистихийную природу, человечество обретает тот самый смысл своего существования, который когда-то создал и поддерживал существование «Великого Античного Рима».

Продолжим далее свои художественные фантазии в духе «современного голливудского кино»:

Предположим, что выброшенное автоматизацией промышленного производства на произвол судьбы человечество достаточно быстро спохватилось, поняло ту специфическую «освобожденность», в которую его ввергла «деконструкция» и восстановило свою порушенную социальность, обретя отныне ясность цели своего дальнейшего существования»: бороться против «мира техники», но не против техники как таковой, а против ее централизации в виде «античеловеческого искусственного родового разума». Смысл борьбы — не уничтожить высокоорганизованную технику-автоматику вообще и способность промышленности и далее производить высокопроизводительные роботы-автоматы, а ту самую тотальность централизованного управления, которая необходимо присутствует на стороне этой техники, в качестве зрелой антистихийной природы, и превращает «мир техники» во врагов живого человека-человечества.

Если рассматривать сию борьбу в качестве специальной задачи, то очевидным оказывается цель «торможения самостоятельного развития зрелой антистихийной природы и внедрение в ее центр (в ее «искусственный мозг»), чтобы действием по методу «вируса» перепрограммировать эту природу с реализации собственных целей на реализацию целей человеческой жизни. В случае удачной реализации сего проекта, антистихийная природа уже в целом, как «умная и производительная техническая система», «попадает в рабство» к человеку и обеспечивает для него режим «производства, подчиненного

Однако если человечество знает о такой перспективе своей истории в случае неконтролируемого им прогресса техники, то возникает резонный вопрос: в состоянии ли оно предотвратить сей исход движения не дожидаясь, чтобы произошли события, при которых придется вступать со зрелой антистихийной природой в отношения «войны». Ответ получается вполне положительный, ибо разумное человечество (сегодня) пока еще персонифицирует технику и направляет ее развитие в ту или иную программируемую им сторону. Поэтому и вполне возможно создать то, что философы постмодернистского направления называют «желающим производством», обеспечить результат «гармонического, в пользу человека-человечества разрешения возможного противостояния» до того, как названное противостояние возникнет, иначе говоря, «поработить ставшую полностью зрелой, но еще не «вполне ожившей», антистихийную природу».¹

Данная проблема находится в центре интереса философии «постмодерна», в частности, в учении об анархическом социализме последнего.

удовлетворению его желаний». В случае лишь частичной удачи сего «проекта» человечество все равно обретет из «плененных роботов» обеспечивающих удовлетворение потребностей его жизни «рабов», однако одновременно окажется в долгой и изнурительной войне с «взбунтовавшейся» техникой, без видимой надежды на победу, но со смыслом существования в том, чтобы выжить в условиях геноцида человеческого рода со стороны «машин».

¹ Однако и этот итог недостаточно описывает результат движения. Порабощенная зрелая антистихийная природа оставляет свое смертельное жало для стихийно-природного живого человечества не только в том, что обеспечивая режим «роскошного веселого существования» для этого человечества она содействует окончательному торможению в нем действия инстинкта самосохранения, направленного в естественное сохранение и продолжения себя в качестве живой природы, в качестве жизни, но также и в том, что будучи полностью адекватной человеку, уровню организации последнего (и даже превосходя последний), она соблазняет живого человека собой как тем, что способно дать человеку бессмертие. Возникает противоречие и движение его разрешения, в общем своем виде описанное еще Г.Гегелем в «Феноменологии духа», как диалектика «Господина» и «Раба». Итогом этого движения, в нашем случае, становится отказ «Человека-Господина» от самого себя в пользу того последнего, что он способен взять у «Техники-Раба», а именно бессмертия, заменяемого тела. «Господин», отчуждая в «Раба» все свои способности и одновременно присваивая, благодаря такому отчуждению, возможность существовать на основаниях непроизводительной вольности, в итоге создает существо, более совершенное, нежели он сам, поскольку техника — не «жизнь», а «пост-жизнь». Но создав на стороне «Раба» существо, более совершенное, чем он сам, «Господин» нуждается теперь в присвоении от последнего его «абсолютного совершенства» в виде способности бессмертия, обретения заменяемого тела. Однако «цена» сего присвоения — отчуждение в «Технику-Раба» самое-себя как «жизни», полное и завершенное оживление техники. Присвоив качество «бессмертия», «Господин» преодолевает различие, которое до этого служило основанием к отличению его от «Раба». «Техника-Раб» окончательно теряет свою «неполноценность» в отношении «Господина». Напротив, обретший искусственное бессмертное тело, «Господин» обнаруживает себя уже менее совершенным, нежели «Техника». А это — «Крах» былого порядка и «Революция». Стороны меняются местами. «Господин» превращается в подсистему той самой системы (зрелой) антистихийной природы, которая была им создана и которая до сих пор им контролировалась. Лишаясь живого брэнного тела Человек перестает быть «привилегированным существом» и сливается со зрелой антистихийной природой, превращается в «пост-человека».

в) Специфические черты философии «постмодернизма», как особой формы мировоззренческого сознания, адекватного ступени «старости» в истории человечества.

Философия постмодернизма, как особенное направление в истории философской мысли человечества, обладает собственными чертами, выделяющими ее в целом названной истории. Характеризуя последние черты, обратим свое внимание, как минимум, на следующее:

ва) Мировоззренческая «беззубость»: предпочтение компромиссной «третьей линии» в обсуждении вопросов об основаниях всеобщего бытия.

Во всей многотысячелетней истории философского сознания-самосознания человечества, в постановке ответа на фундаментальный вопрос об основаниях универсального бытия, традиционно выявлялось различие, позволяющее (условно разделяя философские мировоззренческие позиции на «материализм» и «идеализм») фиксировать одновременно (между последними крайностями¹) некую «среднюю линию» компромиссного философского мировоззрения.

Безусловно, в истории философии всегда имела место некая условная «третья компромиссная линия», представители которой стремились умерить остроту крайних позиций и обозначить такое мировоззрение, которое, так или иначе, но «устраивало бы всех».² В данном отношении, «третью линию» философствования знают практически все эпохи в «философской истории» человечества.³

¹ Названная дифференциация противоположных «линий», «школ», «направлений» выражала процесс поиска истины, ответа на то «неизвестное», что собственно и представляет собой действительное основание мироздания. И, чем более серьезными становились дискуссии, чем более важным, значительным казалась необходимость знания всеобщей первоосновы, тем более откровенными становились различия между противоположными «партиями» философов, более жесткой и непримиримой оппозиция.

² Названное тяготение к «компромиссу» существенно было связано с изменением фактического предмета философствования, трансформации последнего с собственно выявления перво-оснований всеобщего бытия в идеологическое качество не постижения «объекта-универсума», а выражения интереса в гармонизации социума на основаниях некоего мировоззрения. Идеология, безусловно, обладает собственными аспектами «бескомпромиссности», но таковые аспекты обеспечивает здесь уже не сложность познания всеобщих оснований бытия, а специфический «социально-партийный интерес». В отношении же собственно «истины», идеология готова идти на «жертвы», готова эклектически совмещать в других условиях принципиально несовместимое.

³ Была она и в эпоху античности, воплотившись конкретно в некоторых сторонах мировоззрения греческих софистов, эклектических учениях римского эллинизма. Знает «третью линию» и средневековая философия, явившая последнюю, в частности, в виде философских подходов концептуализма и «умеренного реализма». Несет в себе черты «третьей линии» в философии и «философский рационализм и реалистический сенсуализм» Нового времени, сочетающий идею «познаваемости природы» с агностической

К числу наиболее существенных, позволяющих относить движение «постмодернизма» в целом в качестве специфического проявления «третьей линии» в философии, видятся следующие основания:

1. Философия «постмодерна», по изначальному самоопределению, тяготеет к тому, чтобы претендовать более на статус идеологии, нежели действительной философии. Понятие «постмодернизм» фиксирует в себе не столько внутреннюю установку на познание оснований бытия, сколько идеологему «разочарования в модернизме». Строить философское мировоззрение на базе идеологической установки так, чтобы при этом получить более «фундаментальную философию», нежели «идеологию», как минимум, трудно.

2. Основной тон философии «постмодернизма» ориентирован на цели критики «эпохи рационализма» и «ценностей рационально организованного бытия» в пользу обоснования необходимости освобождения от «искусственной организации» человеческой жизни в пользу анархической самоорганизации последней. По сути своей, значительная часть теорий мыслителей направления «постмодернизма» представляют собой ни что иное, как философско-идеологическое обоснование необходимости перерастания капитализма в формы «анархо-социалистического» человеческого общежития. Анализ и критика «рационализма» здесь служат целям обоснования «деконструкции» и поворота к «естественному самоупорядочиванию» бытия.

3. Концепции философов «постмодернизма», несмотря на существенную различность в исходных для появления названных концепций теоретических основаниях, в целом тяготеют к взаимной теоретической и методологической нескритичности, концентрируя свой критически-негативирующий «пафос» не столько на методологии и общефилософских принципах в обосновании предмета исследования, сколько на оппозиции к «классическому просветительскому философскому рационализму». Ситуация вполне адекватна не «науке», а именно «идеологии», выстраивающей себя «под науку».

вб) Тяготение к мировоззренческой самоизоляции под видом принципиальности позиции: страх расстаться с «человечностью» оснований философского мировоззрения.

Второй принципиальной для целого философского направления «постмодернизма» чертой является абсолютизированный человекоцентризм в

идеей непостижимости того, что не является человеку в формах его чувственного опыта, конвенционализм «второго позитивизма» и др.

Типичные черты «третьей линии» в философии выражает также и философское движение «постмодернизма».

обсуждении мировоззренческих проблем. Антропологический принцип философии, в качестве ядра философского дискурса, характеризующего специфику развития философии начиная с эпохи Возрождения, в условиях «постмодернизма» принимает крайнюю форму, в масштабе которой все иные «углы зрения» и «уровни» в обсуждении проблемы человека фактически перестают браться в расчет.

Угол зрения, в масштабе которого «человек, как природное по своей сущности существо», оттесняет на второй план все иные измерения человека и человеческой социальной реальности, специфически ограничивает направленность философии «постмодернизма».

Первое из названных ограничений касается собственно предметной сферы философского анализа. Всеобщее предмета философии здесь фактически свертывается до масштабов «человеческого мира», ядром которого выступает человек, как живое природное существо и как «живая личность».

Второе — редукция сущности человека к масштабу живой природной основы ее, во внутренней сфере которой, в качестве специфических человеческих способностей обнаруживают себя уже и способности чувственно-эмоциональной реактивности, и способность сознания-разума, инстинкты и анти-инстинктивные формы самоопределения, и проч.

Третье — выдвижение в качестве важнейшей стороны человеческой сущности не ту сторону, которая (обобщаясь) выводит на обсуждение проблем социально-организованного человечества и развитие в недрах человечества антистихийно-природных общественных производительных сил, а именно ту, которая более всего связывает человека-человечество с основным «телом» родовой живой природы (жизни как формы движения высокоорганизованной материи). Такая методологическая установка приводит к ситуации своеобразного «скандала» в масштабе самого философско-антропологического подхода, поскольку противопоставляет специфику «постмодернизма» всей традиции истолкования человека, заявлявшей себя в истории западной философии начиная от времен эпохи Возрождения.

Трактуемые в масштабе «антропологического принципа» философии человек и человечество, в западной философии традиционно рассматривались как «высший цвет Природы», выражением чего назывались, прежде всего, человеческий разум и способность свободного производительного действия, обеспечивавшие исполнение человеком и социальным человечеством «продолжение дела божественного Творчества». В противоположность этой традиции, в масштабе философии «постмодернизма» заостряется до крайности внимание именно на той стороне антропологической сущности человека, которая делает его не «творцом-созидателем разумно организованной вселенной», а носителем и выразителем начала спонтанности жизни, живой природы. Тем самым, человек здесь существенно ограничивается, причем ограничивается на уровне самой его сущности. Не

начало разума и свободного творчески-деятельного самоопределения выступает на первый план таким образом трактованной человеческой сущности, а начало стихии жизни. Предел стихии жизни утверждается важнейшим пределом сущности и, соответственно, существования человека.

Подчеркнутая связь человеческого бытия со спецификой именно живой природы, при одновременной тенденции к ограничению масштаба рассматриваемых проблем прежде всего «миром человеческого бытия», становится источником принципиальной мировоззренческой ограниченности философии «постмодернизма», практической неспособности названной философией продуктивно рассматривать проблемы «человеческих антистихийно-природных способностей» за пределами человека, как «живого природного носителя названных способностей». Как результат, сквозной линией в философии «постмодернизма» становится критика ориентированного прежде всего на социальные ценности «просветительского рационализма», понятий «социального разума» и «социальной организации». Для ориентированного на парадигму «постмодернизма» философствования обнаруживают практическую бессмысленность представления о самой возможности продуктивного продолжения существования разумной творчески-деятельной антистихийной природы за пределами человека, в «постчеловечестве».

вв) Отказ от идеи развития, от желания видеть изменчивость бытия более широкого масштаба, нежели адекватного узко человекоцентрическому (в пределах философской антропологии фрейдистского типа) мировоззрения. Усеченность горизонта в философском анализе бытия.

В целом, характерным для подхода философии «постмодернизма» является феномен опустошенности мировоззренческого видения бытия за пределами специфики «человеческого бытия» (наиболее адекватными сущности которого являются: «естественная мудрость природы», или — «анархически-социалистически обустроенное» человеческое общежитие). Однако не просто неспособность, но прежде всего нежелание, как ставить, так и отвечать на вопрос: «а что там, дальше?», «что ждет нас за анархическим коммунизмом?», характеризует специфику философии «постмодернизма».

Постановка вопросов о «запределье человеческого бытия» совершенно естественно вытекает из традиционно принимаемой философским сознанием идеи развития.¹ Вместе с тем, универсализм принципа развития предпола-

¹ Названная идея (как принцип философского мировоззрения), стихийно схватывавшаяся натурфилософией начала истории человечества, получила свою зрелую в истории философии форму вместе с достижениями немецкой классической философии и философии марксизма. Разработанная Г.Гегелем диалектическая логика, превратившаяся в условиях материалистической философии марксизма в фундаментальный метод исследования развития Природы, подняли философию на уровень не просто

гает изначальную гипотезу о предельности любого конечного бытия и необходимой смене форм природного развития. Не является в данном отношении исключением и предмет человека — социального человечества. Сам факт появления однажды в становлении природы уровня живой природы, под углом зрения принципа развития, требует признания, что дальнейшее развитие Природы необходимо должно привести к еще более высокому уровню организации, в отношении которого «живая природа» оказывается лишь предпосылкой. То же самое касается и человека-человечества. Если есть начало, то обязано быть завершение процесса и новое начало...

* * *

Г. Гегель, осуществляя исследование всеобщего бытия в масштабе принципа развития обнаружил, что его собственная философия есть конец саморазвития Абсолюта. Это был системный тупик применения его диалектического метода, существенно обусловленный как находящимся в основаниях философии Г. Гегеля идеализмом, так и исходной логической посылкой тождества противоположностей с заданностью изначальной «первичностью» «Ничто» в отношении — «Все». Пройдя круг логического движения от «Ничто» к «Все», Г. Гегель (в масштабе своей идеалистической философии) не смог найти достаточные логические средства к тому, чтобы вновь содержательно обернуть «Все» в «Ничто», сделать «первичным» в отношении своей противоположности категорию «Все». И развернутая в «Феноменологии духа» диалектика «Господина» и «Раба» недостаточно разрешала сию проблему. Ведь, «Господин», произведя отчуждение в «Раба» всех своих способностей и, как результат, опустошивший себя до уровня «Ничто», еще не становится «рабом». Для этого необходимо, чтобы «Раб», обнаруживший на своей стороне всю полноту содержания, ранее принадлежавшего «Господину», пожелал «возвратить» последнему сие содержание. Но сие означает не только переворот в отношениях «Господина» и «Раба», но также и то, что названное содержание, которое субъекты стремятся переложить один на другого, является чуждым для обоих и принадлежащим на самом деле некоему третьему началу, связывающему на своей основе и «Господина» и «Раба», основанию, уже во внутренней сфере которого разворачивается «диалектика Раба и Господина».

Названная «тонкость» дала себя знать в своей полной мере тогда, когда Г. Гегель, опираясь на изначальное тождество противоположностей «бытия» и «небытия», прошел полный круг движения и на высоте своей собственной философской системы обнаружил, что все содержание, ранее не принадлежавшее стороне, исходно взятой как «небытие», в конце движения стало ей принадлежать. Противоположности «ничто» и «все» обернулись, поменялись местами. Но, теперь возникает новый вопрос: что же должно заставить «То самое», что отдало свое содержание на сторону, поднявшуюся к «Абсолютному духу», обрести это содержание назад? Или, точнее, что должно побудить «Раба, ставшего Господином», начать вновь производить отчуждение своего содержания в виде «логики», «природы», «духа» в бывшего «Господина», ставшего теперь «нищим и Рабом», чтобы затем, вновь и вновь, повторять сей круг? Зачем необходимо вновь «перекидывать» содержание из одной «формы» в «другую» и «Кто/Что» есть это «третье», которое выше, шире, мощнее, нежели «Абсолют», является тем, в масштабе которого происходит «перекидывание содержания Абсолюта»?

Действительно, после того, как были пройдены все круги спирали диалектического движения, Г. Гегель обнаружил, что «Абсолют» обрел полностью развернутое содержание в качестве «Абсолютной Идеи» в форме его (Г. Гегеля) философии. Для мыслителя, желавшего сделать некий «следующий шаг», явила себя нешуточная ситуация необходимости опустошения достигнутого уровня диалектического становления так, чтобы стало возможным начало нового «большого витка» в становлении

исследующей основания всеобщего бытия, но прежде всего сего бытия как изменчивого, развивающегося.

«того-же-самого-другого Абсолюта». Потребовалось пройти некоторое движение «редукции», превратив полноту развитого содержания, явившегося его философией Абсолюта, в «исходное Ничто» и инициировав тем самым «новый круг спирали бесконечного развития». Однако, осуществить «системный» скачок от «Философии Духа» к новой «Логике» (как ступени «пост-Философии Духа»), которая бы спекулятивным движением понятий возникала в итоге диалектического переворота «Логике=Философии-для-Себя/Другого» в «Логике-в-Себе», без «для-Себя» и без «для-Другого», Г.Гегель уже не смог. Финалом гегелевской логической системы становится тривиальное опустошение итога становления Абсолюта самым обыкновенным бытовым признанием универсализма действия закона «отрицания отрицания» и, соответственно, необходимого оборачивания «вновь исходного тождества» противоположностей, явившего себя стороной «Все» — в сторону «Ничто».

К.Маркс отказывается от гегелевского идеализма и формирует философию опираясь на основания диалектического материализма, в масштабе диалектических оснований которого не устраняется принцип тождества противоположностей, однако названное тождество интерпретируется уже не «идеалистически-спекулятивно-логически» (и «изнутри Логике»), а «материально-практически» (как та логика, которая отражает закономерность Природы и выражает спиралевидный круговорот в универсализме не чисто-логического, а подтверждаемого естествознанием и материально-производительной практикой познания бытия; как такое, в котором всякий конец определенного объективного природного бытия столь же объективно,¹ становится началом отрицающего его (как его собственное, но такого же объективного) определенного природного бытия). Таким образом, открывая тождество «смерти» и «рождения» как объективный закон Природы на всех уровнях становления последней, К.Маркс (теперь уже в качестве субъекта естественнонаучного познания) обнаруживает не логически-механический «круг вечного повторения»,² но объективно усматриваемую научным познанием природы «спираль», открываемого познанием природы ее «отрицания отрицания», спираль бесконечного «возгорания-увядания-возгорания» Природы, в которой «каждый новый виток» есть «то-же-самое-противоположное». Проблему, которая фактически поставила в тупик Г. Гегеля, К. Маркс разрешает со значительной большей легкостью, ставя себя в положение «наблюдателя» за тем, как Природа равно порождает и отрицает саму себя, возобновляясь всякий раз в одном и том же обличье формы Универсума и всякий раз во все новом и новом, конкретно неповторимом содержании.

«Поставив философский идеализм Гегеля с головы на ноги», К.Маркс обретает «твердость почвы опоры на естествознание и материально-производительную практику», в которой преодолевается абстрактность рассуждений «вообще» и переводится в масштаб «материально-практического бытия». Мыслитель, в итоге, уже не занимается «крайне далекой эсхатологией», фиксируя диалектику беспредельности-предельности всеобщего бытия лишь в качестве характеризующего его принципа, но ограничивает свой собственно философский интерес уровнем разработки диалектико-материалистического метода и приложения последнего к обоснованию необходимого характера превращения капиталистической общественно-экономической формации в коммунистическую.

Тем самым, философская теория К.Маркса одновременно и утверждает (на методологическом уровне) преходящий характер существования живой природы и ее «высшего цвета» — человека-человечества, и обходит сей «щекотливый» для массового сознания человечества вопрос о «конце истории человечества», фактически ограничивая себя анализом частной проблемы оснований и необходимых условий смен общественно-экономических формаций в существовании последнего.

Советские же марксисты, начав в плановом порядке строить коммунизм, оказались вынужденными «развернуть» марксову методологию с анализа становления и самоотрицания буржуазной общественно-экономической формации на предмет становления самого коммунистического общества. Но, ставя таким образом вопрос, исследователи подвергли анализу не только «истоки», «ступени необходимого роста», но также и основания самоотрицания коммунизма, оказались вынужденными

¹ — по внутренней для природы причине, которую субъекту необходимо лишь познать.

² — на который вынужденно вышел Г.Гегель, делая шаг к превращению «Все — Абсолюта» (в качестве его собственной философии) в исходную точку к превращению его в «Ничто» начального пункта ступени «Логике» в новом круге становления Абсолюта.

ставить вполне «марксистский» вопрос: «что там, за горизонтом»? И здесь, поднимая вопрос о коммунизме уже с этой стороны, они, видимо, открыли нечто такое, что заставило их испугаться и свернуть «научный коммунизм для народа» до масштабов «разъяснения народу планов партии на ближайшие годы» (как правило, очередные 5 — 7 лет).¹

Необходимо заметить, что в данном отношении ситуация с философией «постмодернизма» оказывается вполне аналогичной. Философы «постмодернистского» направления также очень похожи на вышеназванных «советских марксистов», усердно не замечая ничего, что не имеет прямого отношения к установкам «деконструкции» и «анархического социализма», не замечая последнее более по причинам идеологическим, нежели — строго научным. Рационально-упорядоченное бытие, с его необходимым движением в сторону технического самоудвоения человека и «концом человеческой истории» пугает. В итоге и возникает «усеченная философия», с заимствованным от методики «бесстрашных страусов» способом решения проблем посредством фактического от них «отворачивания».²

...Идея «возврата к истокам» анти-исторична по своему существу, она способна обрести свою действительность только на фоне отрицания будущего, на фоне «закрывания глаз» на то, что у «поумневшей техники» вообще есть какое-либо собственное будущее. Соответственно, для установок названного типа философствования и является нормальной странная, на первый взгляд, но фундаментальная для идеологии деконструктивизма идея о том, что если всякое сложное есть ни что иное, как «организация в конечном счете самого простого», но адекватным естественной природе способом, в итоге которого рождается «естественная сложность организации» оказывается не «намеренная субъективная воля», а «игра случайных сочетаний» в их «естественном отборе», то в отношении природы идеи «развития» и «истории» оказываются неприменимыми.³

¹ Автору этого исследования трудно с полной ответственностью отвечать на вопрос о том, чего же так «испугались» советские философы-марксисты, что заставило их отказаться от стремлений «описывать коммунистическую общественно-экономическую формацию от ее исторического начала и до столь же исторического конца». Многие из осуществлявшихся в советское время исследований было засекречено или находилось просто под административным запретом. Свобода мысли, как и свобода исследования находились под строгим партийно-политическим контролем, в масштабе которого «недостаточная политическая зрелость» ученых безусловно каралась. Поэтому есть основания полагать, что советские философы и исследователи коммунистической общественно-экономической формации ничего особенного-то и не открыли, однако партийное руководство страной пугала уже сама постановка вопроса «о пределе существования коммунизма». Соответственно, «широкие научные исследования» в данном направлении всяческим образом тормозились из административного источника. Системность «научной идеологии» требовала разработки «научного коммунизма», но страх перед фундаментальной для методологии марксизма идеей «предельности существования» всякой общественно-экономической формации, в том числе и коммунистической, заставлял профанировать сию «науку», превращая ее содержание, фактически, в повествование об истории съездов и пленумов ЦК КПСС и «планах партии на ближайшее будущее».

² Философов «постмодерна», как кажется, пугает то, что развитие науки и производства в обществе необходимо ведет к рождению «самосознающей экономики» и к «искусственному человеку». Потому, в итоге и возникает (на манер советского варианта «научного коммунизма») философия «счастливого анархически обустроенного живого человечества» в расчете «на ближайшее будущее», но не более того.

³ Природа не знает развития только в том случае, если в принципе не видеть в ее основаниях никакого иного внутренне присущего ей начала, кроме «стихийности случая», «случайного способа связи природных элементов». Представление о «развитии»

Соответственно общим воззрениям философов «постмодерна», живая природа (по своей собственной сущности) развития не знает в принципе, в том числе и на уровне своего «высшего цвета» — человека-человечества. Ей известна только «игра» естественными стихийно возникающими формами. Отсюда и возникает характерное для Ж.Делеза и Ф.Гваттари отождествление основанного на началах разума и естественнонаучного знания производства с «анти-производством» и узрение подлинным собственным основанием этого «анти-производства» начало «анти-жизни/смерти».

Но, если в природе (вместе с «живым-природным человеком») нет развития, то, соответственно, нет и истории. Сведение сущности человека к специфике уровня «живой природы», совершаемое в философии «пост-модернизма», как результат, позволяет «благополучно» избавиться в отношении человека и человечества также и от идей о наличии во временной перспективе существования этого человечества его «исторического развития». Бытие человечества обретает вид простой «организмической изменчивости», с эволюцией, включающей моменты «рождения», «зрелости», «старения», но без «развития-истории», без «прогресса-регресса». Начало «исторического развития человечества» изгоняется из философии «пост-модернизма».¹

здесь действительно оказывается как бы «лишним», становится тем, что «туманит образ подлинности стихии». Идея развития, в масштабе таких воззрений оказывается, по сути своей, деструктивной, имеющей своим источником «анти-природу», то, чего нет в стихии природы, что неадекватно чистоте жизни.

¹ Итак, предметом действительного отрицания и замалчивания в масштабе философии «постмодернизма» становятся не эмпирические свидетельства изменчивости человеческого бытия, позволяющие при иных философских установках говорить о «развитии» последнего, но сам методологический принцип «развития». Рассматривая методологическую установку на исследование развития в Природе, как установку «искусственной централизации», навязывания природе некоего не свойственного ей изначально «сценария» движения и изменчивости, мыслители направления философского «постмодернизма» «успешно разрешают» проблему финальности человеческой истории (с которой столкнулась, в частности, философская мысль советского марксизма, хотя и с другой стороны, другим образом). «Разрешение» это совершается «простым способом» усечения сущности стихийной природы лишь до единственного качества «стихийности» и на таком, проведенном в отношении природы «обрезании», выстраивается концепция, отрицающая саму идею необходимого развития Природы. Названное философско-методологическое отрицание развития, по своей сути, и есть важнейший элемент развиваемого Ж.Деррида и его последователями метода «деконструкции». Суть ведь метода «деконструкции» не в том, чтобы подвергнуть необходимому критическому анализу и освободить истину от «догматических концептуальных наслоений», но в совершенно в другом: в чтобы «открыть» за видимым, как якобы «развивающимся», «исторически становящимся», на самом деле всего лишь «игру форм», в которой всякое «новое» есть ни что иное, как «очередная комбинаторика» (еще и еще «новая»... и так, до бесконечности) из изначально заданного «набора элементов». Теория «деконструкции» (возрождающая, на адекватном философии XX-

Освобожденное же от развития и от истории, бытие лишает моментов «прошлого» и «будущего», превращается в «комбинаторику элементов настоящего». Такой образ бытия действительно адекватен тому самому существованию, коим последнее открывается в состоянии «старческого маразма», смешивающего все события и все времена в едином сиюминутном бытии, у которого не ни необходимых предпосылок прошлого, ни устойчивой понятности перспектив будущего. Эту «картину мира», увы, как раз и утверждает философия «постмодернизма» — философия действительно адекватная «старости» человечества. И коль уж эта философия возникла, возникла не по простой «игре случая», но как целое направление в становлении философского самосознания человечества, мы определенно можем свидетельствовать, что человечество, в голову к которому приходят такие мысли, такой строй мировоззрения, увы, «не молодо».

§ 2. «ПОСТМОДЕРНИЗМ»: ИСЧЕРПАНИЕ СПОСОБНОСТИ ДАЛЬНЕЙШЕГО РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКОГО СОЗНАНИЯ В ПАРАДИГМЕ «ГУМАНИЗМА-ЧЕЛОВЕКОЦЕНТРИЗМА»

Да, безусловно, центральный вопрос философии «постмодернизма», перед которым эта философия просто «пасует», заключается в «пункте» о будущем человека-человечества. Однако необходимо заметить, что в постановке данного вопроса «постмодернизм» вовсе не одинок. Проблема предела существования человечества является традиционной для истории философии. Специфика постановки ее в условиях адекватной философскому «постмодернизму» гуманистической, человекоцентристской парадигмы, пожалуй, заключается в том, что она просто очень болезненна. Болезненна же она потому, что в постановке сей проблемы «пост-

XXI столетий терминологическом материале, еще античную «атомистику», склоняющуюся к тому, чтобы даже в греческих и римских богах видеть смертные существа и потому главной проблемой бытия делавшая проблему физического здоровья), направленная своим острием на отрицание «объективных законов развития в природе», «загоняет» человека-человечество в лоно стихийной живой природы. Однако тем самым ставится предел, в отношении которого проблематичным становится уже иное, в частности, обсуждение вопроса о том: «куда девать то, что в принципе не способно быть интерпретировано до конца в терминах, адекватных стихийной неживой природе и жизни», всю ту огромную действительную сферу антистихийно-природного бытия, которая лишь во внешней видимости принадлежит («как бы», «где-то», «в чем-то», в общем виде — как «начало смерти» стихийности жизни, как действующая во внутренней сфере живой природы «анти-жизнь») стихийной живой природе человека-человечества. Фактически отсекая от сферы человеческого сущностного бытия область антистихийной природы, природы, ядром которой является антистихия разума и исходящей из оснований познающего основания бытия разума производительной практики (материально-производительной прежде всего), установки философии «постмодернизма» открывают возможность развития философской рефлексии на основе принципиально иной, нежели адекватной «постмодернизму» парадигме.

модернизм» обнаружил тупик, неспособность и далее развиваться в качестве философии, действительно способной сказать нечто большее, нежели: «все», «приехали», если верх одержит «тело без органов», то «человеческого будущего далее уже нет».

а) Человекоцентризм – естественная для человеческого сознания мировоззренческая установка.

«Постмодернизм», являя себя «старчески-тупиковой ветвью» в развитии мировой философии, побуждает поставить вопрос о том, насколько глубоким является кризис философского самосознания человечества в эпоху быстро происходящего преодоления отчуждения человека,¹ насколько общи-

¹ Напомним еще раз, что XX столетие вошло в историю человечества в качестве эпохи начала процесса преодоления отчуждения человека, существования его в роли персонификатора родовой антистихийной природы. Преодоление отчуждения человека означает, что антистихийная природа созрела настолько, что обрела способность дальнейшего саморазвития уже без необходимой опоры на силы и способности обладающей несовершенной антистихийностью живой природы. Преодоление отчуждения человека совершается в пользу полностью зрелой антистихийной природы, а не в пользу социального рода, ибо человеческий социум сущностно связан живой природой не менее, чем индивидуальный человек (хотя и являет жизнь прежде всего со стороны ее принадлежности к антистихии).

Правда, в масштабе философии марксизма социальный родовой субъект первоначально «представил», что он и есть тот субъект антистихийной природы, который обретает подлинную действительность вместе с преодолением «отчуждения». Социальный род, олицетворившийся «коллективным партийным разумом», вообразил, что человек индивидуальный не обладает ценностью сам по себе, ибо если сущность его «социальна», то именно «родовой субъект-общество» и есть тот самый «Спаситель», который придет к человечеству, когда последнее обнаружит преодоление отчуждения.

Разработанная таковым социальным родом «программа строительства коммунизма», базировалась на вполне мифологической идее абстрактного гуманизма-человекоцентризма (назовем это «мифом», а не «иронией»), заключающейся в том, что человек (уже в качестве социального, тотально самоорганизованного человечества), никуда не «отпустит» созданные им исторически материально-производительные силы, не допустит никаких «более умных, чем сам человек» роботов и, опираясь на силу технических «недочеловеков», обеспечит для «живого социального человечества» самый настоящий «рай земной».

Однако «социальный род» ошибся, причем как минимум, дважды. Во-первых, он вообразил себя нечто большим, нежели «самоорганизованным необходимостью общего дела совокупным человечеством». Во-вторых, предположил, что совокупное (гражданское) человечество добровольно примет условия его господства. Предположил потому, что предполагал сущностью живого индивидуального человека самого себя.

В итоге, советский социализм пал, поскольку «сознательно недопонимал» сущность того самого человека, на выражение «высших интересов» которого он претендовал.

...Это действительно было очень наивным полагать, что у человека, который освобождается от необходимости социальной консолидации условиями голода и необходимости защиты от врагов, сохранится потребность в таковой консолидации. Ведь, по природе своей, человеческий индивидуум самодостаточен. Его собственный разум, как

ми для целого философии являются черты распада, выявляемые нами в отношении «постмодернизма». Иначе говоря, проблема заключается в том, каким образом специфика «постмодернизма» оказывается проявляющей целое специфики философии, адекватна целому парадигмы последней.

Напомним, что определяющая философию «постмодернизма» парадигма характеризуется следующими основными чертами:

во-первых, односторонне «антропологическим» истолкованием сущности человека, причем в той крайней модели (исключительного биологизма) последней, в какой эта сущность получила свое истолкование в философии З. Фрейда;

во-вторых, фактическим сужением предмета философии до объема проблематики «бытия человека-человечества», в котором на первый план выдвинулось противопоставление «естественного» и «искусственного», подавление «искусственным» «естественного» и сопротивление последнего;

в-третьих, расслоением рационального начала на то, которое естественно присуще человеку, включено в состав психики человека, от отчужденного и ставшего социальным разумом, превратившегося в силу порабощения человеческой свободы, вольного самоопределения.

В целом, философия «постмодернизма» разворачивается в масштабе установок намеренного человекоцентризма. Вся полнота всеобщего бытия здесь фактически редуцирована к масштабу «человека и его проблем».

Однако, поставим такой вопрос: является ли то самое положение, которое мы фиксируем в отношении названного направления философии,

и его собственные способности нечто делать, целиком и полностью принадлежат ему и управляются из центра его собственной «биологической головы», а не другой. Поэтому, для того, чтобы человеческий индивидуум стал «коллективистом», необходимы соответствующие условия, заставляющие таковым стать.

Данные условия, на уровне живой природы человека, обнаруживают себя преимущественно в «стадном инстинкте» и «инстинкте продолжения рода». Однако «стадный коллективизм» в условиях существования в благоприятной для жизни среде оборачивается тут же в «коллективизм досугового времяпровождения», а «инстинкт продолжения рода», — фактически ограничивается не менее досуговыми по своей сути «любовными утехами». Живая природа человека в условиях «сытого общежития», увы, недостаточно обеспечивает социальное сплочение человечества.

Аналогичная ситуация обнаруживает себя и на стороне оснований осуществления необходимого производства. До тех пор, пока антистихийное производство не могло существовать вне осуществления его физическими и умственными силами человека, последний объединялся и существовал в социально организованной форме. Возникла даже иллюзия, что «подлинный человек» — это и есть социальный функционер, сущность которого формируется в его социализации. Но это действительно была только лишь иллюзия, ибо как только начало преодолевать экономическое отчуждение, так первое, что начало разваливаться, стал этот самый социальный коллективизм. Идея способности человечеству «надолго коллективно самосохраниться» в условиях преодоления экономического отчуждения была утопией.

универсальным для философии в целом (вообще) или оно характеризует лишь отдельную особенную ветвь философской рефлексии в исканиях мыслителей преимущественно рубежа XX-XXI столетий?

аа) Человекоцентризм есть принципиальная черта формы философского мировоззрения вообще.

Мыслит человек. Соответственно, человеческая форма его мышлению, в том числе и наиболее абстрактному, философскому, вовсе не чужда. Более того, — это основа.

Философское сознание в истории человечества изначально человекоцентрично. Первый уровень, на котором обнаруживает себя человекоцентризм философского сознания, формален: он заключается в самом факте, что субъектом философии является человеческая личность.

Философия, как личная мудрость смыслов бытия, в принципе не может быть «коллективной».¹ В философии ведь нет ни жесткости требований «объективной истинности», превращающих ее в специфический родовой коллективизм науки, ни догматических требований обязательной веры в «правоту Учения», являющейся принципиальным условием религиозного коллективизма. Творцом философии является Философ и его субъективность имеет «рамочное» значение для философии. За пределами рамок «личной мудрости» философия лишается собственной специфики, перестает быть именно философией.²

аб) Содержание философской мудрости, по своему предельному основанию, также человекоцентрично.

Если «Я» творю мою философию, то на каком основании следует считать, то моя философия не есть мое самовыражение и что именно «Я» со всеми моими странностями и сиюминутными интересами не являюсь главным

¹ — поскольку «коллектив» не существует как «первичный субъект», но возникает в результате социальной организации (самоорганизации) человеческих индивидуумов-личностей.

² Анализ показывает, что исторически философия в своем зрелом виде вовсе не случайно возникает именно в Древней Греции, поскольку только здесь, в связи с бурным освоением греками достижений других народов в сфере познания и культуры, система мировоззренческого знания принимает откровенно личностную форму, форму «моей личной точки зрения».

Так было всегда, от самых исторически первых философских учений и вплоть до сегодняшней современности. Человекоцентризм философии обусловлен тем, что философия есть мировоззрение, автором версий которого всегда является та или иная определенная человеческая личность. Названное структурно-центральное положение автора философии в основании системы философского мировоззрения (подобное центральному положению Бога-Творца в создаваемом им мире) изначально детерминирует любую философскую систему.

предметом этой философии, принципиально важной стороной всего того, о чем я размышляю и что говорю.

Человек, как мудрец-мыслитель, задает не только общие рамки философского дискурса, но и наиболее глубокую, наиболее фундаментальную основу последнего. Мысль философа имеет своим предметом всеобщее, но это не простое «ничье» всеобщее, но именно то, которое «увидел, прочувствовал, пережил» Философ. Объектом размышлений мыслителей являются Универсум, Вселенная, История, Жизнь... Однако действительно главным предметом — человеческая личность и ее место в масштабе всеобщего-особенного бытия. Это предметное содержание, на самом глубоком уровне, детерминирует любую философскую рефлексию.

Сказанное вполне подтверждается историей философии. Уже в античной космологической натурфилософии централизм человека в основании философской картины мира обнаруживал себя не только в чисто формальном смысле (человек – автор философского мировоззрения), но и содержательно.¹ Особенно четко стал проявлять человекоцентризм в содержании философского знания, когда наряду с онтологией стали все более и более активно подниматься гносеологические вопросы. Человек в качестве «меры всему: существующему — в том, что оно существует; несуществующему — в качестве того, что оно не существует», определяет методологический дух уже античной философии и, соответственно, самым серьезным образом — ее содержание.²

ав) Каков социальный человек, таков и специфический человекоцентризм его философского мировоззрения.

Форма проявленности человекоцентризма в философском мировоззрении зависит от степени зрелости дифференциации целого человеческого социума на стороны «личности» и «общества», находящегося на стороне индивидуума личностного самосознания, в его противоположности самосознанию всякой другой личности и общества в качестве родового социального субъекта.

Философ размышляет об универсалиях, о первоэлементах бытия, о причинных смыслах вселенских и земных коллизий. На первый взгляд способ-

¹ — философия возникала не просто так, но потому, что она была продуктом определенного мировоззренческого интереса человека, как ее автора. Содержание философии было изначально не менее «человеческим», нежели ее форма, хотя и ставились в этой философии далеко не всегда «сугубо бытовые» человечески-жизненные вопросы.

² Поскольку же, как форма, так и содержание философии изначально оказываются детерминированными «началом человека», то из этого исходит вполне закономерный вывод также и о том, что хотя предметом обсуждения в философии является всеобщее бытие, последнее рассматривается не только «человеком и по-человечески», но и таким образом, что стержнем мировоззрения оказывается «интерес человека». «Философия-в-себе» в принципе является человекоцентричной.

но показаться, что за этими предметами нет человека в качестве центрального предмета исследования. Однако так способно показаться действительно только на первый взгляд, ведь предметом философии является исключительно то «всеобщее и особенное», что интересует человека. Человеку интересен мир, беспредельное и предел не сами по себе, но потому, что он сам включен в эти отношения, в эту предметную сферу. Поэтому и получается, что стремление узнать мир для человека оборачивается ничем иным, как стремлением узнать самого себя, свои собственные отношения к миру и мира — к себе. Именно проблема человека — человек, субстанционально, есть центральный предмет философии. Что бы ни обсуждал человек в качестве философского предмета, главным остается именно то, что это предмет его интереса и интересен потому, что понимая мир человек стремится понять прежде всего самого себя, себя как такового и себя в мире.¹ Сие и есть «философская мудрость».

Вместе с тем, заметим, что названная центральность проблемы человека в философии далеко не всегда действительно выходит на первый план в содержании конкретных размышлений мыслителей. Она обладает своей подлинной действительностью на глубинном, парадигмальном уровне философии, но вовсе не обязательно (и в истории философии далеко не всегда) является предметом «поверхностного уровня». И названная специфика обусловлена тем, что вся история социального человечества есть история постепенного освобождения человеческого личного «Я» и социального рода, как родового социального субъекта, от живого инстинктивного коллективизма и индивидуализма.

Дифференциация на стороны индивидуума и рода в живой природе происходит неосознанно, инстинктивно. В пределах названной специфики инстинкт самосохранения делает живое существо эгоистом; инстинкт продолжения рода и обеспеченные стадностью формы совместного существования-выживания — стихийный коллективизм. И первоначальные формы человеческой социальности внешне мало чем отличались от названных, адекватных живой инстинктивной природе, форм «индивидуализации» и «коллективизации» живых существ. Принципиальным оказалось то, что определяющим основанием объединения и личностной дифференциации здесь перестал быть инстинкт, но стал разум. Социальный человек в качестве основания самоопределения обрел свободу действия соответственно осознанной необходимости и это стало тем самым главным, что отличило его от

¹ В данном отношении имеет принципиальное значение тезис о том, что философское познание всеобщего-особенного бытия обладает действительностью лишь в тех пределах, в каких оно необходимо человеку-личности, как нуждающейся в знании этого предмета всеобщего бытия и месте в нем человека-человечества.

живого волевого инстинктивного самоопределения животных и досоциального человека.

Вместе с тем, став социальным и обрета противоположные животным «разумные основания» самоопределения, человек далеко не сразу стал зрелой личностью, зрелым социальным субъектом; как и общество — обрета качество социальной организации, далеко не сразу превратилось в зрелого родового субъекта, самоопределением своим не совпадающего с «инстинктивно самоорганизующимся стадом». Начало человеческой истории вполне еще характеризуется стихийным коллективизмом социума, лишь направляемым мифологическим разумом «осознанной необходимости». Фактически, дифференциация на «индивидуум» и «род» в масштабе первобытного человечества находится в приближенной к еще животному состоянию виде: на стороне каждого человеческого индивидуума присутствует обеспеченное инстинктом самосохранения начало зоологического индивидуализма, когда на социально-личностном уровне индивидуум осознает себя не в противоположности другим личностям, а как то, что принадлежит к социальному «Мы». Социальная личность не выделяется еще из коллектива, поскольку отсутствуют необходимые минимальные объективные основания для такого выделения, в виде разделения общественного труда и дифференциации общества соответственно необходимо возникающей (в условиях отчуждения человека в масштаб осуществителя необходимого для удовлетворения потребностей жизни и культуры производства) социальной структуре.

Однако и в условиях социально-экономического отчуждения личность и родовой субъект общества еще не обнаруживают своей полной степени в преодолении стихийного коллективизма. Хотя в условиях общественного разделения труда на стороне человеческого индивидуума и просыпается сознание своей «социальной функции», сознание человека, который является не просто «зоологическим индивидуумом», но «социальным функционером», тем не менее, названное личностное самосознание здесь все равно не обладает полной степенью своей зрелостью, поскольку личность «социального функционера» не является вполне автономной от предмета «функциональной производной» от которого она является. Иначе говоря, личность «профессионала» не есть то же самое, что «личность как таковая». Для обретения последней человеку необходимо освободиться от существования в формах социального отчуждения, в частности, от своей профессионально обеспеченной личностной односторонности.

Та же самая ситуация касается и родового субъекта общества в условиях «социального отчуждения». Общество, которое персонифицировано во всех своих сторонах и функциях образующими его социальными индивидуумами, не является достаточно зрелым для того, чтобы принимать решения независимо от «интересов»

персонифицирующих его индивидуальных членов. Исходный синкретизм индивидуума и социального рода здесь, хотя и принимает менее жесткую форму, нежели в условиях первобытного человеческого общежития, однако все еще не преодолевается вполне.

Для преодоления синкретизма личности и общества (как родового социального субъекта) необходимо возникновение условий преодоления «отчуждения человека». Такие объективные условия возникают вместе с подъемом общественных производительных сил к уровню автоматизации общественного производства. Освобожденное от необходимого участия человека в качестве «работника и социального функционера», производство не устраняет на стороне человеческого индивидуума начало личности, однако освобождает названное личное субъектного начало от необходимой привязки к социально-экономической и социально-политической основе. Человек остается личностью, но перестает быть по основанию личностного качества социальным функционером. Став самодостаточной личностью он обнаруживает на своей стороне, наконец, вполне зрелое личностное качество.

Вполне аналогичная ситуация обнаруживает себя и на стороне общества. Лишаясь в результате автоматизации общественно-необходимого труда своей необходимой персонификации членами общества, социальный субъект обнаруживает зрелую самодостаточность и способность существования уже независимо от образующей общество необходимо «профессионально» организованной совокупности его членов. Социальный субъект обнаруживает себя «чистой родовой социальной организацией», тем самым предметом, который Ж. Делез и Ф. Гваттари обозначают как «тело без органов». Зрелые «чистый индивидуальный субъект» и «чистый родовой субъект общества» обнаруживают себя зрелой противоположностью, лишенной оснований синкретической связи. И это положение находит свое духовное выражение, в том числе в мировоззренческих формах, формах философского сознания.

б) «Гуманизм» — исторически наиболее зрелое выражение человекоцентризма в мировоззренческом самосознании человечества.

В пределах той части всемирной истории человечества, коей названная история вписывается в эпоху «цивилизации» или существования человечества в режиме «отчуждения», осуществления всех сторон социального существования силами превращенного в осуществителя функций родовой жизни человека, гуманизм выражает духовный строй буржуазной ступени социального развития, ступени, в которой личность ощутила себя действительным независимым ни от каких этно-социальных коллективизирующих условий субъектом, хозяином своей собственной судьбы. В масштабе идеологии «гуманизма» человек еще не освободился от «отчуждения», однако названное освобождение

утверждается здесь уже как принцип мироздания: «Человек — вершина Природы, продолжатель божественного Творения».

Идея «Гуманизма», как известно, принадлежит историческому времени «Возрождения», возникает на пике развития средневекового теоцентрического философствования.¹ До эпохи «Возрождения», человек, уже будучи фактически центральным предметом философского исследования, тем не менее, еще не осознавал себя «вершиной Творения» и в качестве последнего — «Личностью», «высшим цветом Природы». Человекоцентризм обнаруживал себя в составе философствования относительно неявно, уступая первенство «космо-природоцентризму» и «богоцентризму».

В традиции средневекового философствования, острием своим направленного на постижение сущности всеобщего (божественного) бытия и обнаружения в последнем места и роли человека-человечества, действовало два основных вектора изучения проблем в масштабе которых оказывалось возможным противоположное (причем взаимоисключающее) описание одних и тех же вопросов. Первый из названных векторов был представлен философией «реализма»; второй — «номинализма».

Направление «реализма» характеризовалось принципом центрального положения божественного субъекта² в содержании философского мировоззрения. Это был безусловно центризм «человеческого начала», однако в «тео-обороте», в том ракурсе, в каком субъективное начало принимало метафизическую-божественную форму.³

¹ — оказываясь одновременно идеологическим ответом на крах ожиданий «намеченного» на XIII столетие «конца света», внимательным «перечитыванием» «Священного Писания» в этой связи (открывшим возможность религиозной Реформации) и, с другой стороны, необходимым итогом развития самой средневековой традиции философии.

² — центризмом универсального субъекта.

³ Отрицательный «человекоцентризм» философии средневекового «реализма».

Парадигма философствования, получившая свое обобщенное название в качестве «реализма» и исходившая из признания за универсалиями безусловного статуса объективности, представляла в масштабе средневековья действие еще типичного для мифологии представления всеобщих оснований бытия. В масштабе названных представлений, полагавших изначально (независимо от показаний обычной человеческой чувственности) момент «божественного присутствия», обнаруживаемого разумом и мистическим экстазом, чувственная способность человека, в качестве источника знаний, существенно принижалась.

Названный подход заключал в себе предел способности постижения чувственно-конкретного бытия, не выводимого полностью методом рациональной дедукции, имел ограничение в предвосхищении из абстрактной логико-математической сферы конкретности человеческого эмпирического познания и применения знаний в материально-практической производительной человеческой деятельности.

Установка философского «реализма» предполагала изначальное «до-опытное и мистически-опытное» знание «общего», «Универсума», из которого методом «логико-математической дедукции» выводилось «единичное-особенное». Поскольку названная дедукция осуществлялась при исходном игнорировании необходимой индуктивной связи чувственного опыта и универсалий разума, то характерный для философского

Философский номинализм также не ставил в центр своего дискурса прямо и непосредственно проблему человека, однако именно потому, что действительным номинализм объявляет только то, что имеет «чувственно-воспринимаемую форму», центральность «человеческого начала» и здесь оказывается безусловной.¹

Своеобразным синтезом «реализма» и «номинализма» на базе номина-листического философия стал «пантеизм», редуцировавший божественного субъекта до уровня «целого Природы» и превратившего, таким образом человека, как «высший цвет Природы» и «вершину Творения», в действительный предмет философского анализа.²

реализма метод исследования давал постоянные сбои. Реальное бытие, в котором обнаруживал себя человек средневековья, не совпадало с логико-математической реальностью некоего универсального бытия, которую предлагал ему философский реализм, что ставило предел названной метафизической парадигме философствования в способности ее саморазвития.

¹ Методологический «человекоцентризм» установок «номинализма» в философии.

Если в масштабе установок философского «реализма» человеческая чувственная способность фактически выключалась из состава источников познания всеобщего-особенного бытия, то парадигма философского «номинализма» исходит из прямо противоположных тому установок. Человеческая эмпирически-непосредственная чувственность здесь рассматривается в качестве единственного источника достоверных знаний о бытии и любые онтологические объекты, не подтверждающиеся данными человеческой сей чувственности, объявляются просто не существующими, либо существующими исключительно в тех формах, в каких они все-таки оказываются достоянием эмпирически-чувственного опыта (например, как «колебания воздуха» при произнесении соответствующих слов и т.п.)

Номиналистическая позиция являла полную противоположность позиции философского «реализма» в аспекте способа познания всеобщего бытия. Это обстоятельство выдвинуло на первый план вопрос о практике, как «критерии истинности» альтернативных мировоззренческих позиций. Религиозно-мистической практике здесь более соответствовал философский «реализм», когда практике чувственной материально-производительной деятельности — «номинализм».

² «Пантеизм», как онтологическое оформление методологического человекоцентризма номиналистического философствования.

Противостояние между направлениями «реализма» и «номинализма» в масштабе адекватного средневековью философствования, будучи изначально детерминированным структурой самой жизни средневекового человека, могло быть разрешено только преобразованиями названной структуры жизни. И последнее произошло вместе с крушением не подтвердившихся эмпирическим жизненным опытом, но естественных для логико-дедуктивных установок именно философского реализма, ожиданий «очередного» «конца света». Завершение XIII столетия — века «Сатаны» — не привело к рождению «царства Божия» и это заставило человека осознать, что его ближайшее будущее вновь оказывается не «небесным», а «земным». Названный духовный сдвиг становится истоком существенного снижения значимости мистической жизни в структуре жизненного опыта средневекового человека и выдвижения на первый план опыта чувственной жизни, эмпирического познания и материально-производительного практического отношения к условиям своего бытия. В сфере философского мировоззрения сей сдвиг выражается в том, что здесь происходит нарушение былого «гармонического баланса» между направлениями философского «реализма» и «номинализма» в пользу последнего.

Таким образом, в масштабе «общего естественного человекоцентризма» философского сознания как целое, исторически обнаруживаются, как минимум, два уровня проявленности названной парадигмы. Первый из уровней связан с ситуацией, когда философское сознание обнаруживает парадигму человекоцентризма стихийно-предпосылочно, «не зная об этом и не обсуждая философские проблемы в аспекте намеренного человекоцентризма».¹

Второй уровень характеризуется «зрелой проявленностью мировоззренческого человекоцентризма», получившего общее определение в качестве «гуманизма».

Первая форма, в которой утверждает себя новая, основанная на посылках «номинализма», философская картина мира, обнаруживает себя в формах «пантеизма». Универсальность «божества» никак не могла быть представленной в эмпирически-чувственной форме, кроме как универсальность Природы, каждое из явлений которой обнаруживает в себе «божественное присутствие», демонстрируя на своей стороне способности разума-закономерности, «чувственности и сознания — отражения», способности «самоизменчивости — творческого развития». Человек не отторгнут от Природы, он ее порождение и, более того, «высший цвет». В формах человеческой деятельности Природа продолжает себя развивать-творить и далее. Но, чтобы творить, улучшать и созидать новый продолжающийся природный мир, человек должен знать Природу и самого себя, изучать природу и создавать необходимые для «творчества» средства. Таким образом, непосредственно вытекавшее из установок «номинализма» пантеистическое мировоззрение оказывалось именно тем, в масштабе которого поощрялся прогресс познания и материально-производительной практики, а истина рассматривалась в тесной связи со способностью знания быть адекватным не «чистым логико-математическим конструкциям разума» и «мистическому чувственному опыту», а прежде всего материально-практической своей результативности, подтверждаемости практическим своим применением.

В результате названного мировоззренческого «перелома», человек входит в состав философского мировоззрения в качестве необходимого момента в самом ядре последнего; проблема истины ставится в прямую зависимость от осуществляемого человеком познания бытия, а знания осознаются истинными по наиболее важному показателю их «продуктивности», — тому, насколько благодаря применению их оказывается возможным успешное осуществление материально-практического преобразования бытия.

¹ Специфическим для названного уровня в развитии философии является то, что центральность «человеческой точки зрения», как и центральность проблем человеческого бытия, человека в масштабе Вселенной-Универсума и проч. здесь не возникает в качестве осознанной намеренной установки философского постижения действительности.

По своей внешности, философия вполне могла иметь вид «космо-природоцентричной» (как это имело место в качестве доминирующей тенденции, к примеру, в античной философии, характеризовавшейся своеобразным «картинным онтологизмом» и рассматривавшей человека как простую часть грандиозной картины мифологического-натурфилософского Космоса, в которую входит в качестве необходимого элемента, нововсене-самого-главного-предмета-собственно-человек), «богоцентричной» (как это имело место, например, в условиях философии средневекового исторического времени), в масштабе которой на первое место в исследовании всеобщего бытия вышла проблема «Бога», «Мира», «способа связи» этих противоположных сфер бытия, когда проблема человека, проблема судьбы человека-человечества рассматривалась преимущественно в связи с постановкой и решением «универсальных онтологических проблем».

Только тогда, когда человек-человечество осознало себя в качестве вершины природного развития, тем уровнем природы, в котором природа обнаруживает себя продолжателем «Божественного Творения», в философском сознании человечества человекоцентризм покинул свою «скрытую», предпосылочную форму существования и обрел открытость самосознания, перешел из существования «в-себе» на уровень существования «для себя». В качестве же «открытого философского самосознания», человекоцентризм заявил о себе «гуманизмом». «Гуманизм» — это мировоззрение, в составе которого идея центрального положения человека в составе всеобщего бытия превращается в центризирующую философскую картину мира установку и в методологический принцип последней.¹

Вместе с тем, кульминация, коей заявил о себе «гуманизм», как известно, не только являет момент «вершины» сего движения, но и обнаруживает, что дальнейшее развитие уже не способно быть устремленным к достижению еще более и более высоких вершин в масштабе той же самой (неизменной) парадигмы.² Возвышение философии к уровню «гуманизма» обнаруживает на стороне философии, одновременно с расцветом ее в парадигме человекоцентризма, симптомы системного кризиса.

¹ «Человекоцентризм», в качестве фундаментальной характеристики самой структуры философского сознания, в целом не совпадает с «гуманизмом», как особым способом истолкования всеобщего бытия, ядром которого является понимание человека в качестве вершины развития природы и высшего уровня «Божественного Творения». Таким образом, «человекоцентризм» философского знания, в качестве принципиальной общей структурной и содержательной характеристики последнего, следует отличать от гуманистической парадигмы в качестве особенной характеристики специфики подхода философского исследования бытия.

В «гуманизме» философия обнаруживает себя «человекоцентричной» не только «в-себе», но прежде всего «для-себя». Эта та самая вершина философского сознания, в которой последнее открывает для самого себя свою полную «человеческую» специфику.

² За «кульминацией» неизбежно (исходя из структур логики развития процессов) следует спад и самоотрицание способности процесса осуществляться в масштабе той же самой парадигмы. Расцвет «гуманизма», поэтому (глядя на вопрос о пределах гуманистической философии в такой абстрактно-логической плоскости), есть не просто вершина в развитии философского сознания, но момент «надлома», ситуации, когда обнаруживается изнутри самого движения, что далее развиваться в том же самом направлении, как и ранее, философия уже не способна.

«Скрытое» стало «явным», более того, проявилось в качестве ядра философской картины мира. Способно ли то, что уже «открылось», открываться теми же самыми сторонами и содержательными «плоскостями» и далее? Ситуация кажется, как минимум, проблематичной, а ответ возникает, скорее всего, отрицательный. ...Возвышение «человекоцентризма» философии до уровня осознанности гуманистической парадигмы последней обнаруживает на своей стороне одновременно не только расцвет-самооткрытие «человекоцентризма» в формах «гуманизма», но и тупик в возможности дальнейшего широкого самооткрытия этого же самого предмета.

ба) «Гуманизм» — это полное позитивное выявление парадигмы «человекоцентризма».

Не повторяясь в том, что «гуманизм» есть исторически-зрелое выявление философией своей «человекоцентрической основы»,¹ добавим к уже сказанному следующее: «человекоцентризм» превращается в «гуманизм» не только из духовных «причин», но по мере наращивания мощи производительных сил социального человечества и необходимости прогресса обеспечивающего названные производительные силы естествознания.² Скрытый «человекоцентризм», в котором мировоззрение было «человеческим», но его содержание — знания — не детерминировалось прямо и непосредственно практической необходимостью человека —

¹ Суть последнего в том, что для философии, которая исследует всеобщее бытие, акцентирует свое внимание прежде всего на диалектике предела и беспредельного, человекоцентристская установка ее парадигмальной основы, будучи латентной, относительно невыявленной философским сознанием для самого себя, означает интуитивно-абстрактную всеобщность, в масштабе которой начало «смутного человекоцентризма» покрывает все, не оставляя ничего для возможного утверждения иных парадигм философствования. Однако достаточно было философии встать на позицию «осознанного человекоцентризма», исходя из факта, что человек есть «вершина Божественного Творения», есть «высший цвет Природы», что именно делами человека-человечества продолжается «Божественное Творение», как «потенциальная бесконечность» сразу же превратилась в «актуальную бесконечность» человека-человечества в его силе, могуществе, способности быть субъектом мировоззрения и проч., т.е. в «конечное», «предельное», такое, «каким бы беспредельным в идеологии оно не представлялось бы», таковым по существу своему уже не является. И эта «деталь» является весьма существенной для философии, открыто заявившей о себе, что она развивается в парадигме «гуманизма-человекоцентризма».

² Специфическая форма «гуманизма – человекоцентризма» в философии XVII – XVIII столетий.

Философия Нового времени, связав вопрос о всеобщем бытии с вопросом о познании и материально-практическом преобразовании бытия, характеризуется своим принципиальным гносеологизмом. Соединив проблему человека, как «продолжателя Божественного Творения», с человеческой материально-производительной практикой, философия оказалась вынужденной покинуть сферу онтологических представлений эпохи Возрождения, рассматривать в первую очередь вопрос о том, как человек способен быть «Творцом». И, поступая таким образом, философия Нового времени оказалась вынужденной повернуться в гносео-методологическую плоскость исследования.

Вопрос об истине картины мира ставится в прямую зависимость от вопроса о познании всеобщего-особенного бытия. Но, переводя центр философского мировоззренческого интереса с онтологической в гносеологическую и методологическую плоскость, на первый план выдвигается вопрос о сущности познания, о специфике субъекта, объекта, способа связи сторон в составе познавательного отношения.

Познание понимается и трактуется эмпирически-исходно в качестве безусловно человеческой деятельности. Однако не менее определенно обнаруживается и то, что между человеком в качестве «высшего цвета природы» и в качестве «субъекта познания» нет простого непосредственного тождества.

социального человечества, в условиях буржуазной исторической эпохи отстывает перед прямо и непосредственно утверждающим себя мировоззренческим «человекоцентризмом».

бб) Философский «гуманизм» — это наиболее откровенное и открыто видимое свидетельство истощения ресурса парадигмы «человекоцентризма».

Вместе с подъемом философии к уровню «гуманизма» неявный мировоззренческий «человекоцентризм» превращается в явный, намеренный. Однако, одновременно, ситуация обнаруживает в себе черты надвигающегося кризиса, истощения потенций развития философии в ее изначальной человекоцентрической парадигме. Превращение потенциальной бесконечности интуитивно-смутного «человекоцентризма» в актуально-бесконечное определенное формой «гуманизма», объективно ставит предел развитию философского сознания.

Ресурс «человекоцентризму» изначально обеспечивает потенциальная бесконечность его формы. Сколько бы мы, условно говоря, ни «черпали» из «колодца потенциальной бесконечности-неисчерпаемости», исчерпать потенции названного ресурса видится невозможным. Однако, достаточно лишь «заявить» о том, что форма перестала быть интуитивно-потенциальной, т.е. перестала быть качественной, абстрактно-количественной, как ситуация сразу же оборачивается в противоположную. Определенность хотя бы одного элемента мировоззренческой системы тут же влечет за собой требование определенности всей системы, всех образующих и входящих в систему элементов. Как результат, потенциальное, конечно же, не исчезает из состава философского мировоззрения, однако, теряя характер неопределенной бесконечности, обнаруживает себя предельным и потому обретающим принципиальную для него характеристику истощаемости.¹

Рождение философского «гуманизма» высветило ограниченность адекватного «гуманизму» масштаба философской картины мира именно по

¹ Иначе говоря, достаточно было философскому сознанию эпохи Возрождения заявить о том, что «Человек-Титан» является одновременно «венцом Божественного Творения», вершиной «природного мира», продолжателем «Божественного Творчества» в этом определенном, «сотворенном Богом мире», как сразу же возникли вопросы о том, каким образом «конечное» человеческого существа способно являть собой «беспредельность» божественного Первоначала, как соотносятся между собой «Бог» и «Мир», как соотносятся между собой человеческое-божественное Познание и материально-производительная Практика, человеческое-личное и человеческое-социальное, и т.д. Ставя такого рода вопросы и получая на них соответствующие ответы, философская мысль оказалась вынужденной проводить ограничения «человека», вольно или невольно, но превращая философию, которая реализует в себе принцип «гуманизма-человекоцентризма» из масштаба действительно «всеобщего мировоззрения», в такое «всеобщее», которое возникает из некоторой уже вполне определенной и не обладающей качествами «подлинной всеобщности» «точки измерения»: человека.

параметру ее «человекоцентризма». Одновременно, выявившаяся «вдруг» ограниченность человекоцентрической парадигмы философствования стала источником ясного сознания принципиальной возможности также и иных парадигм мировоззрения, кроме «человекоцентрической».¹ Человек, оставаясь человеком, обнаружил способность намеренного преодоления стихийного человекоцентризма в формах космологизма и теоцентризма, способность формирования своего философского мировоззрения не только в ограниченно-гуманистической плоскости.

бв) Философский «гуманизм» — непосредственный источник грядущего кризиса парадигмы человекоцентризма в развитии философского сознания. Черты надвигающегося кризиса:

Переход «человекоцентризма» в основаниях философского мировоззрения из потенциального в актуальный центр, высветил не только то, что именно человек-личность является подлинным субъектом философствования, но также и то, что, как «система с конечным набором параметров», человек — не единственный возможный (адекватный специфике философии) субъект-объект-предмет мировоззрения. С другой стороны (в масштабе парадигмы «гуманизма»), философский «человекоцентризм» обнаружил явную предельность, достаточную для постановки мировоззренческого вопроса: что же дальше, за «гуманизмом»?

Почему оказывается возможной постановка названного вопроса, какие конкретные основания позволяют высвечивать именно этот вопрос? Освещая поставленную проблему уже с этой стороны, обратим внимание на следующее:

бва) Первая особенность: «Гносеологический принцип» в философской картине мира становится источником разделения сферы беспредельного объекта-предмета философии на детерминированную «наблюдением» сферы «феноменального» и «ноуменального» бытия, а в пределах бытия умозрительного — на «физику» и «метафизику».

Философия Нового времени сконцентрировала свое внимание не просто на «Человеке», но «Человеке Познающем и Преобразующем бытие», создающем «земной Рай». Однако, развернув «гуманистическую парадигму» в данную плоскость, обнаружилось, что человек, увы, не всемогущ; ему принадлежит в формах знания только часть универсального вселенского бытия, та предельная часть, которая оказывается освоенной его чувствами и разумом; подлинная же бесконечность и универсальность Вселенной находится за пределами его чувственной познавательной способности.

¹ «Конечное» в масштабе «бесконечного» всегда оставляет место для другого «конечного»...

Да, чувственный человек не универсален, а это значит, что для познания действительной универсальности необходим не «человек», а кто-то «Другой», субъект иного масштаба и иных познавательных и деятельных способностей. Философия Нового времени не «придумала» еще зрелую антистихийную природу уровня «пост-человека», поэтому в поисках сего «Другого» она обратилась к уже известным ей категориям «бога философии», выйдя, в конечном итоге, на «Абсолют» Г. Гегеля.

Гегелевский «Субъект-Абсолют» означил предел действительности парадигмы «гуманизма» в философии, показав одновременно тождество «Человека-Личности-Философа Гегеля» и «Бога» в масштабе «Разума» и, с другой стороны, открыто явил «частность человека в качестве чувственного существа», обнаруживающегося уже во внутренней сфере логического процесса «бытия-самопознания» не более, как ступенью в становлении «Абсолюта-Универсума», принадлежащего (в качестве «Абсолютной Идеи») своим целым Природе, но не Духу. Философия Г. Гегеля, таким образом, открыто явила кризис парадигмы «гуманизма».¹

бвб) Вторая особенность: Специфический рационализм, как «бесчувственная человечность».

Г.Гегель не «изобрел» рационализм, но лишь довел его в своей философии до самого крайнего предела, показав, что если его философия и есть «гуманизм» (в том самом смысле слова, что ее автор — Г.Гегель — человек и что вся «драма универсального бытия свершается в его голове», тождественной «голове» «Бога-Абсолюта»), то это «гуманизм», в котором «Человек Чувственный» оказался потесненным «Человеком Разумным» до степени «снятия в формах Разума». Чувственный человек исчез, оказался погруженным в формы «логической связи понятий».

¹ В своей полностью зрелой форме основания кризиса мировоззренческой парадигмы «гуманизма» (представ в виде раскола монизма универсального бытия на стороны «доступного» и «недоступного» познанию человеком), получили свое выражение уже в виде «философского агностицизма» И. Канта. В философии Г. Гегеля сей процесс получил всего лишь свое завершение.

Агностицизм имел солипсистское основание-следствие в виде идеи неспособности субъекта философского сознания видеть действительный объективный мир, ту самую беспредельность всеобщего-универсального объекта, которая находится за пределами чувственной способности субъекта. Мир раскололся, всеобщее универсального бытия разделилось на, трансцендентное всеобщее-бесконечного и сферу «феноменов» — структурно определенную, конечную по основным характеристикам реальность, способную расширяться за счет «расширения опыта», но в принципе не обретающей качество «беспредельного». Г.Гегелю оставалось лишь восстановить цельность универсального бытия в присущей его философии специфически «обесчеловеченной» форме.

Названный результат не был ни единственно «личным философским экспериментом мыслителя Г.Гегеля», ни производным от специфического развития «механики априорной способности суждения», обозначенной И.Кантом таким образом, что уже именно она «созидала действительные миры сознания». Это был закономерный итог развития философского мировоззрения в рамках парадигмы «гуманизма-человекоцентризма».¹

Философский рационализм, получивший свое интенсивное развитие в условиях философии XVII-XVIII столетий, существенно сохранил в себе ту самую особенность, которую исторически ранее демонстрировал средневековый мировоззренческий «реализм», а именно: в своем общем виде, рационализм не нуждался в том, чтобы быть «службой эмпирического знания», не претендовал на то, чтобы разум был лишь «оформителем данных чувств»; рациональные математические дедукции не нуждались в безусловной исходности данных эмпирического опыта, более того, математически-строгое знание открыто претендовало на предпосылочный характер обеспечиваемых им выводов, относительно данных чувственного опыта.²

Это был парадокс, ведь в масштабе гуманистического-человекоцентристского мировоззрения, в качестве субъекта познания и практики, человек обнаруживался не чем-то действительно исключительным-незаменимым³, а всего лишь «машиной», «инструментальной системой», которая осуществляет постижение всеобщих оснований бытия.⁴ И такое механицистское

¹ Да, победа эмпирического естествознания в отношении отвлеченностей абстрактного средневекового рационализма, как показала действительность, была лишь временной, относительной. Ведь «победа» над «теологизмом» философского «реализма» не означала ни отвержения требований строгой логики дедуктивных доказательств, ни математики, продолжавшей пониматься «царицей наук». Столь необходимые для практических нужд законы природы, были способными формироваться как в результате индуктивного обобщения соответствующего эмпирического опыта, так и в итоге дедуктивной логико-математической деятельности. И это обеспечило равно бурный расцвет в условиях науки Нового времени как эмпирического естествознания, так и абстрактного математического знания, и, производно, на мировоззренческом уровне, — как сенсуалистической философии, так и философского рационализма.

² Рационалистические дедукции обнаруживали на своей стороне некий «удивительный эффект». А именно: начиная как будто бы исходя из человеческих оснований рациональной способности (мыслит ведь здесь не «неизвестно кто», но человек-философ и ученый-математик), рационализм на самом деле утверждал, что в человеческих способностях постижения бытия он нуждается вовсе не исключительным образом.

³ — «никем», «ничем» и «ни при каких условиях».

⁴ В философском рационализме XVII-XVIII столетий начало мышления относительно отрывается от начала чувственности и заявляет себя вполне самостоятельно действующей силой. И эта специфика вполне наглядно обнаруживает себя уже в рационализме Р. Декарта.

Познание, согласно Декарту, совершается на основаниях субстанции «мышления». Однако поставим вопрос: обязательно ли это основание должно быть «исключительно человеческим»? «Мышление без чувств» ведь адекватно не только «Богу» но, хотя бы

понимание человека в XVIII столетии становится вполне «обыденным».¹

бвв) Третья фундаментальная особенность гуманистического мировоззрения, выражающая изнутри его кризисные черты: «историзм» и «развитие».

Вместе с осознанно человекоцентрической картиной мира в состав фило-

чисто теоретически, вполне способно принадлежать и техническим устройствам-автоматам. Причем последнее, во времена Р.Декарта, не было чистой фантазией, поскольку еще в средние века, задолго до появления декартовского рационализма, уже делались (Р. Луллий) попытки создания доказывавших бытие Бога логических автоматов. Автоматов же, способных (в глазах мыслителей) заменить человеческую чувственность во времена Декарта еще не было; приборы слабо осознавались как именно «заменители» человеческой чувственности, трактовались обычно как «анти-чувственные», как «помощники человеческих чувств» и результат «материализации знаний о законах природы».

Другой момент в «обесчеловечении человека» связан со спецификой математического познания. «Наука-в-себе» вообще тяготеет к тому, чтобы представлять себя некой «обезличенной-обесчеловеченной» родовой силой. (Отдельный ученый не обесчеловечивает «целого Науки», включен в осуществление последней. Он не начинает познание природы «с нуля», но включается в уже действующий родовой социально-исторический процесс научного познания, участвуя в котором он вносит свой вклад, передавая «эстафету познания следующим поколениям ученых). Но если в сфере эмпирического познания сей факт заявляет о себе еще относительно скрыто, так сказать, «попутно», оказываясь более эмпирической ситуативностью, нежели непреложной установкой специфики познания (ведь ученый-эмпирик все-таки лично контактирует с изучаемым объектом, что возвышает в его сознании его личность в качестве субъекта познания), то в сфере логико-математического знания это уже непреложное условие. Строгость законов логики, которые необходимо не изобретать, но следовать, дисциплинирующая жесткость аксиоматики исходных утверждений, необходимость строгости процедур математических исчислений: все это подчиняет индивидуальное общему, родовой субъективности. Индивидуальная личность мыслителя, погруженная в мир математического сознания, обнаруживает себя «винтиком» в производстве знания.

¹ Трактованный сим образом, человек действительно выделялся своеобразным (произведенным «Богом») «живым-техническим устройством», осуществляющим «информационную и чувственно-практическую деятельность». При этом, «устройство» это понималось как не «простое», а обладающее способностью познания и материально-практического преобразования мира, в том числе — «копировать самого себя» (и тем самым, «продолжать божественное Творение — самоудвоение Бога» уже в виде человеческого творчества). В масштабе таковой деятельности (теперь как «продолжатель «божественного Творения») человек обнаруживает способность «живое» заменять на «техническое», создавать технические устройства, с различных сторон устраняющих человека и, в тенденции, заместить человека целиком подобным ему функциональным устройством. ...Правда, человечество в XVIII столетии еще не расстается с представлениями о себе как «высшем акте Творения» и потому ему еще не приходят «в голову» мысли о полной замене чувственного человека «механическим роботом», однако движение сознания именно в данном направлении просматривается с полной определенностью. Рационализм, обретая в философии Г.Гегеля крайнюю форму своего проявления, «обесчеловечил человека».

софского мировоззрения входят специфические для именно «человечески-организмического» взгляда на бытие характеристики, одной из которых является историзм в масштабе линейного времени, но другой — развитие.¹ И это становится источником проблем.

Будучи связанной с представлением о развитии человечества, идея истории, актуализируясь в философии Просвещения, неявно заключала в себе не просто черты кризиса мировоззренческой парадигмы «гуманизма», но необходимое самоотрицание последней: если история человечества имеет свое завершение и это завершение характеризуется внутренней необходимостью,² то на каком основании философское мировоззрение обяза-

¹ Идеи линейного времени и связанные с последним идеи развития и историзма, не являются совершенно новыми для философии Нового времени. Названные идеи входят в состав философского мировоззрения задолго до сего момента, будучи существенно обусловленными импульсом, идущим от мировых религий (особенно буддизма и христианства), разрушивших господствующие в первобытной мифологии представления о круговороте жизни и введшими идею однонаправленности времени. Буддизм и христианство преодолели первобытно-мифологическое представление о круговороте-переселении душ, увидев наконец в человеческой жизни однократный процесс «от рождения до смерти». Названное достижение, однако, не возникло в качестве «простого откровения правды бытия», но было обусловлено рефлексией преодоления отчуждения и страданий в пользу уже невозвратного в «мир» спасения в потустороннем бытии. Невозвратность из освобожденного от чувственных страданий после-жизненного бытия задала предел существованию; само это освобожденное от страданий после-жизненное бытие души, ставшее идеалом и целью стремлений превратило движение к названному «освобождению-спасению» в историю, а необходимая упорядоченность бытия, обеспечивающая достижение идеала «спасения» — в специфически понимаемое развитие.

² Представление о необходимом освобождении нетленной личной человеческой души (и всего человечества, как совокупности личностей) от живого бренного тела было «общим местом» первых мировых религий, выразившим религиозный идеал «Спасения». Религиозно окрашенная история человечества в христианстве (как наиболее показательной из мировых религий по данному параметру) завершалась «крахом Мира» и «возвращением человека к Богу».

Возрожденческий «гуманизм», приземлив в философско-мировоззренческой сфере религиозные идеалы до масштабов «земного рая», стал источником переосмысления не только «целей мирского человеческого существования», коими заявили себя, прежде всего «благополучие» и «счастье», но также и идеи «Спасения». Представление о «конце Мира» (и, соответственно, «конца живой человеческой истории»), вступило в конфликт с идеалом «земного рая», счастливого и благополучного «вечного бытия человека-человечества».

Разрешение сего конфликта открылось в представлениях о «социализме», как таком «стабильном самоорганизованном состоянии человечества», в котором на основаниях «естественного порядка» каждый человек (и целое общества) обретает счастье: история «движения к счастью» завершается, но существование «живого счастливого человечества» не прерывается, устремляясь в «бесконечность далее времени и пространства».

Названный общий тон «социалистического сознания», соединяющий идеи «конечности истории движения к социализму» с «вечностью пост-исторического счастливого бытия» (лишенного уже как «истории», так и «развития», но наполненного «блаженст-

тельно должно быть «вечно гуманистическим», базироваться на парадигме «гуманизма-человекоцентризма»? Идеи истории и развития обнаруживали себя «анти-гуманными»: для того, чтобы «гуманизм» оказался «вечным»,¹ он не должен был содержать в себе «историзма».

Названное положение теоретически актуализировало, как минимум, две фундаментальные проблемы, способные привести сей «гуманизм» к фундаментальному краху. Первая из проблем заключалась в положении о собственно «конце истории», естественным порядком вытекающем из рефлексии ситуации «достижения идеала-цели» исторического движения. Другое положение оказывалось связанным с представлениями о способности

вом»), обнаруживают уже первые (возрожденческие) социалистические утопии. Практически без изменений данная модель дает о себе знать и во всех последующих теориях «социализма», даже марксистской и постмодернистской. Существенными различиями в содержании теорий был не сам образ «земного рая», как состояния, возникающего на «пике» исторического развития человечества и выводящего существование человечества «за пределы истории», а предполагавшиеся пути и способы достижения сего состояния «пика». Если первые, еще «возрожденческие», авторы акцентировали внимание на идее имущественного равенства всех членов общества и заботы общества о равенстве в сфере «труда и отдыха»; если мыслители XVIII столетия предполагают, что посредством возврата к «естественной природной рациональности» общество способно обрести «свободу-равенство-братство-счастье»; если марксизм полагал, что таковое состояние «преодоления отчуждения человека» становится возможным в условиях пролетарски-революционного самоотрицания в развитии капитализма и перехода к «строительству коммунистического общества», его материально-экономического базиса и социальной надстройки, то по мнению мыслителей философского «постмодернизма» на закате XX столетия человечество уже обрело достаточный уровень развития производительных сил человечества для того, чтобы непосредственно перевести это человечество в состояние «земного рая». Идя по пути «социальной деконструкции», освобождения существования человека от «искусственно навязанных организационных форм», всемирно-исторический идеал человечества о существовании в любви и гармонии с природой обретает свое воплощение.

Таким образом, теории «социализма», различаясь по тому, как они трактуют «путь вхождения в социализм "земного рая"», являются едиными в том, что сей «земной рай» оказывается ничем иным, как «завершением человеческой истории».

¹ — в качестве парадигмы мировоззрения, (т.е. не как «бесконечность объективного существования человечества», а как «вечность» «устойчивой человекоцентричности» его философского мировоззрения). Для достижения сего эффекта «вечности гуманизма» необходимо было избавиться именно от идей истории и развития. Это не означает, что человечество никогда бы не исчезло «с лица Земли», однако придало бы сему исчезновению катастрофический вид: человечество подверглось бы самоотрицанию, будучи уверенным в своей «незыблемой вечности». Смерть резкая и краткая, как известно, субъективно более привлекательна, нежели связанная с долгим ее ожиданием. Поэтому столь настойчивое стремление философии «постмодернизма» освободить мировоззрение от идей «истории» и «развития», под углом зрения именно «старческого философского сознания», является не только понятным, но даже и «благим». «Счастливая старость» заключается в переживании «забвения», а не «агонии».

существования уже «философии гуманизма», парадигма которой обеспечивала «прогресс человеческой истории»: как возможна «гуманистическая философия» в условиях остановки прогресса человечества?

Философская мысль XVII-XVIII столетий еще не созрела к постановке и разрешению столь «трудных для философского гуманизма вопросов», однако именно в масштабе этого уровня развития философского сознания возникли необходимые предпосылки для возникновения последних. Идея исторического развития, в качестве объективной характеристики социальной природы, плотно входит в состав философского сознания, побуждая, рано или поздно, но поставить вопрос, ставящий в проблемное положение сам «гуманистический человекоцентризм» философии: вопрос о том, что находится за пределами человеческой истории?

в) Кризис как действительность начала распада парадигмы «человекоцентризма» в философии. Преодоление «отчуждения» человека в качестве источника начала «кризиса гуманизма».

Итак, человекоцентризм философской картины мира, перейдя грань относительной скрытности существования и открыто обнаруживший себя вместе с формированием гуманистической философии, выявил (хотя еще и не в резкой форме, но вполне определенно), возможность кризиса целого философии в рамках гуманистической (человекоцентристской) ее парадигмы. Расцвет оказался чреватым закатом и последний однажды необходимо возник.

ва) Первый симптом кризиса: потеря синкретического монизма в мировоззренческом истолковании связи «Человека» и «Универсума».

«Универсум-объект», в качестве содержательного образа философской теории, мало менялся в своем условном объеме и условной форме-структуре от того, исследовал ли его натурфилософ Античности, философ-«реалист» или «номиналист» Средневековья. Ситуация меняется коренным образом, когда философское сознание поднимается от обсуждения непосредственностей «картины мира» и того, каким образом «универсалии» возможно постичь человеческой чувственной и рациональной способностью, к стремлению дать ясный ответ о субстанции. Сама постановка вопроса о субстанции раскалывала монизм предмета философского дискурса. Начавшись, процесс дробления былого стихийного единства (синкретизма) философии достаточно быстро привел к тому, что возникло множество направлений и школ, в масштабе каждой из которых собственно предметом философского мировоззрения (осознаваемым «авторами» учений как «вполне достаточным») стало разное. Философский материализм резко отделился от идеализма; сам философский идеализм внутренне раскололся на объективный и

субъективный идеализм; возникли многочисленные «промежуточные» позиции («дуализм», «феноменализм» и др.). И в масштабе каждого из таких направлений философии существенно различными оказывались не только «подходы», но и сама «картина мира».

Одновременно, на фоне процессов деструкции единства предмета «философской мудрости» набирает свою силу и становится осознаваемым во все большем и большем внутреннем монизме мировоззрение, основанием которого выступает уже не «мудрость мыслителей-философов», а точность и объективная истинность естественнонаучного и математического, в своем основании обезличенного-объективного знания, по мере развития естествознания постепенно вступающего в открытую оппозицию-конкуренцию с философией на мировоззренческом уровне.

В своей полностью открыто видимой форме, названный раскол единства предмета философии и исходящий из этого раскол единства мировоззрения, дал себя знать на рубеже XVIII-XIX столетий и в XIX веке. Обратим внимание на некоторые, особо яркие «блики» этого общего процесса:

ваа) Превращение запредельного способности человеческого познания «Универсума» в предмет скептического отношения. Агностическое разделение бытия на «трансцендентную» и «феноменальную» сферы.

Человеку единичному не все подвластно знать и материально преобразовывать, как не все подвластно знать и преобразовывать и человеческому обществу в простой совокупности образующих его индивидуумов.

Первым из наиболее показательных проявлений «внутри-философского сжатия (профилизации) предмета философии», в масштабе раскола цельности мировоззрения, стал агностицизм и исходящая из принципа агностицизма специфическая (феноменологическая) философская антропология. Агностическое отделение феноменальной сферы от сферы «трансцендентного бытия» фактически вывело за пределы «гуманистической философии» все, что не имело непосредственного отношения к «человеческому миру». Агностицизм выявил сжатие предмета философии в пределах «лично-центрической» ветви последней.¹

¹Философский сенсуализм, получивший свое завершение в форме агностицизма И. Канта, провел четкую грань в структуре предмета всеобщего бытия, обозначив действительным предметом философии только сферу феноменов, того всеобщего бытия, которое доступно человеческому сознанию, человеческой субъективности. И. Кант видит названную сферу подвижной, за счет трансцендентального постоянно расширяющейся, однако суть от этого не меняется: полнота Универсума отныне не является более достоянием той самой философии, которая видит основанием знания о мире человеческие чувственные познавательные способности («человеческий опыт»).

ваб) «Очеловечивание Бога» как «волевого всеобщего субъекта». Рождение мировоззренческого раскола «мира Бога-Абсолюта» и «человеческого личного мира».

Для родового субъекта нет трансцендентного предмета. Он — творец бытия и это первично.

Вторым из проявлений названной «профилизации» предмета философии стало происшедшее в масштабе уже философского рационализма освобождение от декартовского вполне человеческого «Я-центризма» и перевод философствования в масштаб метафизического «родового субъекта». В масштабе родовых субъектов-Универсумов: «Абсолюта», «Мировой Воли», а также истолкованного в качестве родового субъекта «человеческого общества», человек потерял самого себя в качестве «центра философской картины мира». Философская картина мира обнаружила себя «родо-центричной», но не «человеко-центричной»¹

вав) Выведение рационалистического мировоззрения за пределы специфики философского постижения оснований бытия. Обособление от ставшей «нерационалистической» философии рациональной картины мира «научной философии».

Дальнейшее развитие философии в многообразных формах «неокантианства» закрепило данный результат.

¹ Происшедшее на рубеже XVIII-XIX столетий возрождение философской метафизики своим итогом имело не просто «прорастание» из недр «субъективно-идеалистической онтологии» объективно-идеалистического философского мировоззрения, но такой объективный идеализм, который одновременно преодолевал «гуманистический человекоцентризм» (как бы «погружая человека в Бога-Абсолюта»).

Поскольку родовая форма природного бытия равно является предметом познания не только философии, но и естествознания, такой поворот философии стал источником столкновения и острой конкуренции между собственно философской и естественнонаучными картинами бытия. После того, как Г.Гегель, используя в качестве «содержательного наполнения» своих логических конструкций данные современного ему естествознания, «опозорился» переворачиванием науки «с ног на голову» (что не могло вполне компенсироваться фундаментальными диалектическими идеями, привнесенными Г.Гегелем в науку и вполне оцененными марксизмом), философская метафизика, отрываясь от «научной рациональности», начинает быстро прогрессировать в область иррационализма, ввергнувшись в которую, философия фактически сворачивается до масштабов «Универсума» как «волевого Существа», от которого постоянно «отпадает» то, что (обретая в качестве «феноменов» рациональную форму) становится предметом строгой науки. Собственно «метафизическая философия» свертывается до констатации «мировой Воли», «Творца», «Универсума-Персоны», который обладает качеством именно предмета философии, фактически, только будучи «в-себе», поскольку в качестве «феномена» он уходит из предмета философии в сферу уже предмета естествознания.

Монизм предмета философии (всеобщее-особенное бытие) не может не развалиться, если вывести из состава этого предмета сферу «позитивного» естественно-научного и математического знания.

Итак, в итоге происшедшего в масштабе немецкой классической философии мировоззренческого движения, философия окончательно потеряла свою бывшую крайне хрупкой, но все-таки цельность по параметру предмета исследования. Философское учение И. Канта до предела заострило предмет философии, как именно «феноменальную сферу бытия», оставив фактически без внимания область «трансцендентного». Это был не просто субъективный идеализм и агностицизм, но философия, в масштабе которой парадигма «гуманизма» свернулась в масштаб узкого «Я-центризма человека».

В философии Г. Гегеля, центральным вопросом в которой стало уже «раскрытие тайны трансцендентного», человеческая личность на парадигмальном уровне отходит фактически на «второй план» (сохраняет себя преимущественно на уровне формы: «Абсолютный дух мыслит головой философа Г. Гегеля»), выдвигая на первый план «родовое начало». Г. Гегель прямо и непосредственно утверждает идею «социальной сущности человека» и «Абсолюта» в качестве родового основания Универсума-Природы-Социального-Личного человечества.

Можно констатировать, что «миры философии» И. Канта и Г. Гегеля оказываются противоположными, несовместимыми в своем различии мирами. Это — явный раскол.

Философское учение позитивизма, чисто формально, как бы «отворачивается» от специфики подхода Г. Гегеля в пользу восстановления того самого подхода, который характеризует специфику предмета философии И. Канта. Однако, с другой стороны, названный поворот имеет лишь внешние черты действительного возврата, поскольку для позитивизма кантовская феноменология — это лишь «отправной пункт», но не суть. Ядром позитивизма становится естественнонаучная картина мира. Былой масштаб и цельность философского изучения всеобщего бытия фактически свертывается к уровню «философских вопросов естествознания», постановки и разрешения проблем всеобщих оснований наук о природе, человеке и обществе, оснований методологии научного познания. «Позитивизм» отвергает «метафизику» и перестает претендовать на статус «философской мудрости». В сфере философского мировоззрения, в итоге, обнаруживает себя новый парадигмальный раскол: философия, в качестве «сферы мудрости», отделяется от «философии естествознания».

Помимо раскола предмета философского мировоззрения в онтологической плоскости, ситуацию осложняет набравший к середине

XIX столетия еще и методологический раскол, главной «осью» которого выступает противоположность «механицизма»¹ и «диалектики».

«Механицизм» в качестве методологии, интерпретирующей основания всеобщего бытия по аналогии с функционирующей структурой, отрицается «диалектикой». Ядром «диалектики» выступает идея не «гармоничности структурной слаженности» и «функционирования», но идея противоречивой сущности бытия и детерминированного «борьбой противоположностей» развития. Методологическое противоречие между «механицизмом» и «диалектикой» существенно усиливает раскол единства философии оказываясь «на вооружении» у претендующего на «научную философию» философского материализма.² Став «диалектическим

¹ — «метафизический метод» философского исследования, по терминологии В.И.Ленина.

² То, что совершил Г.Гегель в отношении предмета философии, стремясь его скрепить из ресурса рационалистического субъектоцентризма «абсолютного идеализма», привело к полному развалу парадигму философского «гуманистического человекоцентризма», вызвав на стороне философов ответную критическую реакцию. Первая реакция принадлежала Л.Фейербаху, который совершенно справедливо обвинил Г.Гегеля не просто в идеализме, но в том, что все описываемое последним «диалектическое становление» на самом деле является содержанием принадлежащего самому Гегелю мыслительного процесса (причем не в формах художественной мифологической фантазии, а как логически строгий субъективный образ объективного мира).

Критика Л.Фейербахом Г.Гегеля, помимо обычной для материалистической критики философского идеализма редукции идеального к материальному его основанию, содержала в себе важный момент, заключающийся в признании объективного развития природы, в масштабе которой человек также оказывается уже не универсальным субъективным началом, а лишь частью, моментом становления (лишь «вершиной жизни»). Л.Фейербах хотя и заявляет свою философию «антропологической», тем не менее, не «человекоцентрист» (например, в духе агностицизма И.Канта), а «объективно-природоцентрист», ставящий в центр своего философского мировоззрения человека не потому, что он «исключительность познающего Я», но «вершина Природы, созерцающая целое Природы и, в том числе, самое себя».

Поскольку в философском сознании XVII-XVIII столетий существенным основанием в аргументации мировоззренческих выводов становится опора на естествознание, то названная критика Л.Фейербаха (показавшего, что философия Г.Гегеля хотя и логична, но недостоверна с естественнонаучной точки зрения) окончательно освобождает естествознание в направлении критики «метафизики». Существенно благодаря критическим философским исследованиям Л.Фейербаха, естествознание обрело «голос» в своем праве формировать мировоззренческую картину мира независимо от философии. В данном отношении, можно констатировать, что фейербаховская критика гегелевского объективного идеализма равно является предпосылкой как собственно философского учения марксизма, так и движения «позитивизма» в целом. Объективный мир в философии Л.Фейербаха «засветился» красками «человеческой чувственности». Трансцендентное не исчезло, но потеряло свой смысл в качестве действительного основания бытия. Предметом бытия и знания стало «данное в чувствах», «позитивное»: «божественное» здесь уже не обладает самостоятельным существованием, но есть «субъективный образ объективного мира». И этот момент в «философской антропологии» Л.Фейербаха выявлен особенно остро.

материализмом», материалистическая ветвь философии (в лице философии марксизма) вступает в отношения резкого критического отрицания со всеми остальными направлениями философской мысли, отличающимися от нее как по признакам понимания субстанциальных оснований бытия, так и по признакам методологическим.

Итог: философское мировоззрение (философия) с середины XIX столетия потеряло цельность как по предмету изучения, так и по методам исследования оснований всеобщего бытия.

вб) Второй симптом кризиса: сужение действительности парадигмы человекоцентризма в философии до масштабов «философской антропологии».

Если «субстанцией» определенности философского мировоззрения способно становиться «конкретно различное», то полная определенность «гуманистической философии», логично предположить, возникает тогда, когда основанием и «скрепляющим началом» всеобщего бытия избирается не «бог», не «материя» или «сознание», а «человек».

Философское учение Л.Фейербаха, несмотря на то, что фактически дало «зеленый свет» превращению естествознания в самостоятельный источник формирования мировоззрения, тем не менее, одновременно, оказалось единственным из направлений философии XIX столетия, сохранивших «безусловную верность гуманизму». Метод Л.Фейербаха, заключавшийся в том, чтобы ставить «во-главу угла» философского мировоззрения принцип «живого человека», его жизненные, материально-практические и духовные интересы, по своей сути оказался «рафинированным гуманизмом», который (однако теперь) был уже не основанием целого всей философии, но лишь одной из ветвей в развитии последней. Остальные же направления философской мысли (за пределами «философской антропологии»), так или иначе, прямо или косвенно, но постепенно «расстаются» с исходной приверженностью философского мировоззрения парадигме «гуманизма-человекоцентризма».

Рассмотрим некоторые из таких «бликов расставания»:

вба) Анти-человекоцентризм «научной философии».

Открывшаяся вместе с критикой объективно-идеалистической философии Г.Гегеля возможность возникновения относительно самостоятельной

Однако, возврат миру той самой «свежести пантеистически-чувственных красок», которых в масштабе философского мировоззрения этот мир (с «после-Бэконовского» исторического времени) лишился, являлся не «возвратом в Ренессанс», к началу развития философии в масштабах гуманистической парадигмы, но прямо тому наоборот, — точкой «начала заката», ибо «философская антропология» открывает не столько простор философскому-гуманистическому, сколько естественнонаучному изучению природы и человека, парадигма которого, увы, уже не «гуманизм».

естественнонаучной картины мира, в масштабе философского сознания получила свою реализацию одновременно в двух фундаментальных направлениях, противоположных по методологическим основаниям, однако единых по общей антиметафизической тенденции.¹

Общим в специфике подходов философского позитивизма и диалектического материализма (марксизма), по мере превращения по методологическим установкам в «научную философию», стало освобождение от безусловности установки мировоззренческого человекоцентризма.

Естествознание имеет своей главной целью обретение независимой от особенных субъективных мнений истины. Парадигма, в масштабе которой обладает своей действительностью «всеобщее естествознание», уже не «гуманизм-человеко-центризм». «Всеобщее естествознание» объектоцентрично (характеризуется «природо-центризмом») и его результаты претендуют не на «мнение философа», а на подтверждаемую теорией и практикой (материально-производительной практикой, в конечном счете) «объективную истину». Парадигма философского «гуманизма-человекоцентризма» обнаруживает здесь свое полное исчерпание.

И это исчерпание выражается не только в специфической установке познания всеобщих оснований бытия, прямо и непосредственно

¹ Специфика философского позитивизма заключалась в том, что здесь получила свое продолжение ветвь той самой эмпирической (по преимуществу) науки, которая получила свое развитие в эпоху Нового времени. Методологическим основанием этой науки был механицизм. Главной заслугой позитивизма стало, помимо манифестации идеи «всеобщего естествознания», расширение предметной сферы «опытной науки», обогащение последней науками об обществе и человеческой духовности.

Вместе с тем, поскольку позитивизм был «философским обобщением» специфики «опытного естествознания», опирающегося в своих методологических основаниях преимущественно на индуктивные методы научного исследования, он повторил в своих мировоззренческих «выходах» и типичные проблемы, с которыми сталкивалась эмпирическая наука в прошлые столетия (— в частности: невозможность выхода на уровень анализа всеобщего предмета без преодоления ограниченности эмпирической индуктивной методологии). Как результат, в мировоззренческой сфере развитие философского позитивизма своеобразным образом дублирует «круг движения» сенсуалистической философии XVII-XVIII столетий: начав свою историю с систематизации «нормального» эмпирического научного знания, в качестве «эмпириокритицизма» позитивизм оказывается в сфере «субъективного идеализма», освобождаясь от которого концентрируется преимущественно в плоскости «феноменологического» лингвистического, «физикалистского» и т.п. анализа.

«Научная философия» в форме марксизма, будучи наследницей преимущественно традиции философского рационализма (в его гегелевской трактовке), сконцентрировав центральное внимание не на обретении обобщений эмпирического «позитивного знания», а на диалектико-материалистическом методе научного познания. В философии диалектического материализма вопрос изучения природы был непосредственно связан с изучением последней именно как «развивающейся Природы».

ориентированных на «объективную истину». Обнаруживает черты своей деструкции также и форма, в которой происходит здесь познание всеобщих оснований бытия. Установка на «объективную истину» заостряет момент родового начала в специфике познания, коллективный-преемственный характер осуществления последнего, в масштабе которого личность мыслителя отныне все менее и менее утверждает себя «автором философского учения», но более и более — персонификатором родового Познания, родовой Науки.¹

вбб) Деструкция человекоцентризма в пост-метафизической философии.

Грандиозная в своей фундаментальной метафизичности философская система Г. Гегеля была непосредственным продуктом развития философского человекоцентризма, представ вершиной движения, моментами-ступенями в котором были философские системы И. Канта, И. Фихте, Ф. Шеллинга.

Вместе с философией Г. Гегеля и следовавшей в ходе анализа и обсуждения ее оснований критикой философской метафизики, метафизическая по своим фундаментальным основаниям философия не исчезает, но преобразуется в новую форму, которую можно обозначить условным термином

¹ Ученому вполне может казаться, что он — единственный, кто является автором осуществленных им открытий, однако тем не менее, на стороне ученого (не менее, чем он сам), в качестве предпосылок и условий этих открытий обнаруживают себя: история человеческого познания природы и обретенная в формах присвоения информации образованность в этой сфере; наличие лабораторного оборудования, обеспечивающего необходимую точность в сборе данных и скорость в их обработке, которая также выражает собой уровень развития общечеловеческого познания и технической мысли; критика практическим применением знаний, в качестве одного из принципиальных критериев определения его «объективной истинности» и др. — все это ясно и открыто свидетельствует о том, что отдельный учений — не «гений-художник-одиночка», а явный (или не явный) персонификатор родового «древа» человеческого познания, науки.

Открытую истину ученый излагает, объективирует таким образом, чтобы любой другой ученый, пройдя тем же самым путем, что и этот, пришел к тем же самым результатам. Тем самым, ученый сам вписывает себя в родовый организм науки и ставит в положение персонификатора определенных функций этого родового субъективного целого.

При таких условиях ученый, даже формально, теряет в своих исследованиях ведущее положение параметра человекоцентризма. Его исследования характеризуются намеренным объектоцентризмом; сам он выступает не как полностью автономная самодостаточная личность, творящая свое мировоззрение, а как член родовой науки, персонифицированной «корпорацией ученых», действующих как самостоятельно, так и объединенных в институты и проч. Та самая парадигма «личной точки зрения на предмет всеобщего-особенного бытия», которая «делала философом» Фалеса или Платона, здесь обнаруживает свою вырожденность и практически полную недействительность. В масштабе философского позитивизма и марксизма традиционная философия обнаруживает свое завершение и самоотрицание.

«пост-метафизика».¹ Мифологически-традиционно, философская метафизика опиралась в своих основаниях на слабую форму человекоцентризма. В онтологической плоскости условно «пост-метафизическая», как и «метафизическая» философия, не адекватны непосредственно установкам ни человекоцентризма, ни гуманизма. Родовой «божественный» субъект есть «обращенная форма» человека.

Существенной чертой «пост-метафизического» философствования в масштабе человекоцентристской ветви философского сознания, начиная от последней трети XIX столетия, становится принципиальный отказ от философского рационализма. Рационализм, в масштабе исследования оснований всеобщего бытия, отныне концентрируется на стороне «всеобщего естествознания». Обращение к рационализму в условиях уровня развития, достигнутого ко второй половине XIX столетия естествознания и математики, обретших способность отвечать на традиционные ранее «чисто философские вопросы» языком точного, ориентированного на строгость объективной истины знания, стало превращать любую философскую концепцию в нечто вроде ветви «всеобщего естествознания». Сохранить за философией качество «ненаучного философствования» здесь оказывается способным только обращение к ресурсу философского иррационализма.²

¹ Наиболее существенной чертой названной «пост-метафизики» является стремление к обособлению специфики «метафизической реальности» от изучаемого «всеобщим естествознанием» «физического мира». Философия обретает черты «плюрализма выдвигаемых оснований всеобщего бытия», в качестве которых обнаруживают себя, в частности, «жизнь», «мировая Воля», «феномен», «экзистенция», «Персона», «анархия естественной самоорганизации» и проч. В масштабе названных избранных в единстве «натурфилософского выбора "первопричин"» и метафизического конструирования «онтологии их действия» концепций и существует «пост-метафизическая» философия, как философия, в масштабе которой собственно «метафизика уже умерла», но тип умозрительного философствования с мировоззренческим выходом в объяснительную практику и поведенческую ценностно-ориентационную практику сохраняется.

В противоположность позитивизму и марксизму, просто порывающими со сферой метафизической реальности всеобщего предмета, в отношении пост-метафизической философии можно констатировать своеобразный «от-кат» философского умозрения к ситуации, аналогичной той, которая имела место когда-то еще на заре философского сознания, когда «нахватавшиеся мудрости» мыслители, каждый по отдельности и группами, выдвигали особенные натурфилософские концепции, предлагая в качестве натурфило-софских перво-оснований всеобщего бытия «каждый свое».

² Пост-метафизическая философия, выражая разочарование в итогах рационализма, так или иначе, но в условиях бурного развития научного познания тяготеющего к редукции философии к тому или иному варианту научного познания, избирает иррационализм. Иррационализм пост-метафизического философствования не есть обращение к методам эмпирической науки, но особенная апелляция к противоположным логическому

вбв) Отказ от человекоцентризма в философии «социальной сущности человека».

В картине распада философии, основанной на человекоцентристской парадигме мировоззрения, необходимо добавить еще один «штрих», заключающийся в мировоззренческой элиминации человечески-личного основания философской картины мира за счет редукции сущности человека к производности от «совокупности всех общественных отношений».

Названная мировоззренческая позиция, получившая свое первое фундаментальное обоснование в просветительской философии XVIII столетия, развитая в философии Г. Гегеля и поставленная в центр в философской теории марксизма, фактически превращает человека (человеческую личность) в продукт социализации и, таким образом, из философско-идеологического источника устраняет человеческую личность из содержания философии в качестве действительного субъекта мировоззрения, способного обеспечивать человекоцентристскую парадигму последнего. Пересмотр сущности человека, с собственно человеческой в пользу «социальной», обеспечивал творцам «коллективного коммунистического мировоззрения» возможность истолкования его в качестве «подлинного гуманизма», однако на самом деле, делал невозможным продолжение существования философии в качестве независимой от «формирующих личность человеческих отношений» (а то, и в противоположности к последним) личной точки зрения в мировоззренческой сфере. Утверждавшая принцип «социальной сущности человека» философия марксизма фактически производила подмену личного мировоззрения на «корпоративную идеологию», чем ставила искусственный предел самой возможности продолжения развития философии в формах «личного мировоззрения».

вв) Третий симптом кризиса: тенденция редукции целого философии к «философской антропологии».

Третье направление в развитии философии, в условиях обнаружившегося в XIX-XX столетиях кризиса человекоцентристской парадигмы и распада былого относительного единства оснований философского мировоззрения, связано с обострением специфического направления философии, основанием для которой является парадигма и «субстанция» «человека».

мышлению способам непосредственного постижения бытия посредством интуиции, откровения и проч.

К числу философских концепций, так или иначе способных быть определенными в качестве «пост-метафизических», относятся, в частности, волюнтаристическая философия А.Шопенгауэра и «философия жизни», философия неотомизма, в своей существенной части, — философия интуитивизма, персонализма, экзистенциализма, фрейдизма, постмодернизм.

Начиная, как минимум, от Л.Фейербаха в философии получает свое развитие подход, мировоззренчески заостряющий факт, что субъектом мировоззрения является именно человек-философ; что философия имеет своей целью прояснение не просто всеобщего бытия, но такого, каким названное всеобщее бытие выражает интересы и смыслы человеческого существования; что действительным предметом философии является не абстракция «объективной реальности» или «метафизических проблем», но именно «человеческий мир».

Рассматривая специфику названной (антропологической) ветви в развитии философии последних столетий, видится необходимым заострить внимание, как минимум, на следующем:

в) Редукция оснований человека к началу живой природы.

К концу XVIII столетия в западноевропейской философии идеи гуманизма и человекоцентризма, достигли столь высокого уровня в понижении своей активности, что понадобились специальные усилия по восстановлению гуманистического человекоцентризма.¹

Первое, что делает Л.Фейербах, заключается в восстановлении в философском мировоззрении статуса человека как «высшего цвета Природы» и «опоры» в нахождении «меры бытия». Названная идея, определявшая философское мировоззрение в эпоху Возрождения, существенно ослабела в философских исследованиях последующих столетий.² Л.Фейербах

¹ В качестве реальной причины (в движении к «восстановлению гуманизма»), существенно является успех немецкой классической философии, давшей импульс развитию философского идеализма и диалектики, но стимулировавшего философию, оторвавшуюся от непосредственной связи с «чувственным человеком» и его проблемами. После осуществления Французской буржуазной революции 1789 года материалистический-практический пафос, присущий просветительской философской мысли, заметно ослаб. Философский же идеализм развивавший человекоцентристскую парадигму преимущественно в гносеологической плоскости, повел философскую мысль к парадигмальному кризису.

В данном отношении, философская антропология Л.Фейербаха явилась своеобразной попыткой спасти положение и восстановить начавший утрачиваться статус философского мировоззрения, ядром которого был бы «практический человек».

² — вплоть до того, что в социально-философских теориях французского Просвещения обернулась в свою противоположность: согласно теории «общественного договора» Ж.Ж.Руссо, например, человеческое общество, конечно, безусловно представляет собой вершину Природы, однако таковой оно является только в естественном состоянии, когда человеческие отношения совершаются соответственно «природной разумности». Но «естественное состояние» — это лишь «отправная точка». Однажды состоявшаяся встреча «глупца» и «мошенника» все перевернула в человеческом общежитии, которое в итоге этой встречи стало «государственным», отделилось от природы и начало нуждаться в коренной реорганизации, чтобы вернуть его в исходное состояние «вершины Природы».

возвращается от идеализма немецкой классической философии к нормальному грубому чувственному материализму «возрожденческого образца», посредством отказа от истолкования человеческой личности как продукта воспитания и самого человека, — как кантианского «странного субъекта».¹

ввб) Иррационализм в истолковании сущности человека.

Совершенный Л.Фейербахом поворот в основаниях философского мировоззрения, заключающийся в заострении внимания на человеке (как действительной вершине развития живой природы, субъекте социальных отношений и всякого материально и духовно-производительного действия, субъекта познания и творчества), в масштабе философии самого мыслителя еще не приводит к перевороту в философских представлениях о тех основаниях, опора на которые обеспечивает существование человека-человечества. Однако, вместе с кризисом метафизического рационализма,² в адекватном человекоцентрической парадигме философствовании на первый план выдвигается, одновременно, с одной стороны, — человек и человеческое (живое) общество, в качестве безусловно центрального предмета философского исследования и, с другой стороны, — прежде всего адекватные че-

¹ — который организуя феноменальный опыт догадывается, что есть некий внешний ему мир, но при этом не знает толком даже того, — есть ли не только внешний объективный мир, но даже он сам в своем собственном чувственном мире более, нежели «комплекс ощущений», поскольку, как минимум, не способен понять то, как он действует «закономерно, но без закона» и, вообще, действует ли он более, «нежели в своих ощущениях и мыслях» или нет.

Характеризуя в «Тезисах о Фейербахе» антропологический материализм Л.Фейербаха, К.Маркс называет последний «грязным» и «торгашеским». ...Несмотря на жесткость и даже вульгарность формулировок, К.Маркс оказывается здесь правым, ибо материализм Л. Фейербаха возвращает европейскую философию от просветительских представлений о человеке как «*tabula rasa*», определяемого социализирующими его воздействиями воспитания (и в этом смысле слова: «высоких», «благородных», «искусственных», наполненных началом «разумности», и т.д.) к непосредственности возрожденческих представлений о человеке как простом, открыто явленном «высшем цвете Природы», мощь которого заключается не в «утонченности воспитания», а в естественной способности чувствования, ума, стремления к единению с другим человеком, детерминированной из фундаментального природного источника единства живой природы — любви.

Такая трактовка сущности человека, возвращающая человека от «аристократических изысков» к непосредственности его живой природы, выступающей у Л.Фейербаха подлинной сущностью человека, существенно (в принципе) отличает его трактовку человека и человеческих от просветительской их трактовки, побуждая К.Маркса обвинять мыслителя в «грубости» представлений о сущности человека.

² — возникшим в европейской философии после критического пересмотра абсолютного идеализма Г.Гегеля, когда собственно рациональную сторону формирования мировоззрения особенно эффективно восприняли на себя науки о природе и обществе.

ловеку способности: как живому, чувствующему, эмоционально переживающему, интуитивно постигающему бытие и действующему существу.¹

В целом, специфическим для философской антропологии становится существенное сужение предмета философского мировоззрения, который, вместе с концентрацией внимания на «жизни», становится человекоцентричным не только по скрытым установкам философского исследования и по специфическому влиянию человеческого субъективного начала на методологию и содержательные результаты исследования, но также и по своему фактическому объему обнаруживает тяготение к совпадению со сферой «живого человека-человечества».

ввв) Апология стихийной природы. Отказ антистихийной природе в праве на адекватность сущности человека.

Человекоцентризм философской антропологии, сконцентрировав внимание на человеке, как живом существе, обнаруживает внутреннее противоречие. Названное противоречие характеризуется в своей развернутой форме противоположностью собственно живой природы человека (совокупного естественно самоорганизующегося на началах жизни человечества) и социальной организации человечества, концентрирующей на своей стороне отчужденное от человека начало разума и антистихийного действия.

Взятая в аспекте отношения к живой природе, социальная организация, концентрирующая на своей стороне начало лишенной стихии жизни рациональности, действия не по живой интуиции, а (в первую очередь) по «выверенности знания», выступает как одновременно отчужденное из природы человека начало и концентрированное в отдельное от человека (совокупного человечества), через систему организации человечества (представленную государством, органами организованной рациональности познания, и действия) силу. Открытое в своей природе первоначально, как «общественный до-

¹ В философии, от середины XIX и вплоть до середины XX столетия, активно обсуждается проблема «интуиции» и «интеллекта» («диониссийского» и «аполлонийского» начал), как противоположных способов адекватного специфике живой природы познания человеческого бытия, противоположных характеристик самого «жизненного процесса природы» и значимых ступеней живого становления, в одной из которых природа «расцветает в буйстве своих жизненных сил», когда в другой – «замирает в прозрачности красок», «рациональности самоорганизации», «ясности и размеренности своей изменчивости».

Названное переосмысление предмета философии, когда во всем богатстве Универсума на первый план здесь вышла жизнь, а на первый план освоения бытия — адекватные живой природе чувственная интуиция, откровение, ценностное освоение бытия и проч. существенно характеризуют ракурс, коим названная философия развернулась в это время. «Философия жизни» обнаруживает себя определяющим философскую антропологию. В существенной связи с «философией жизни» получают свое развитие концепция психоанализа З.Фрейда, философия экзистенциализма.

говор», этот инструмент организации человечества обнаруживает на своей стороне не только собственно организующую функцию, но и функцию репрессивного воздействия на живое человечество, оказываясь, в итоге, не просто «другим», но противоположным «естеству жизни».

Таким образом, концентрация внимания на естестве живой природы становится основанием к тому, чтобы поставить в центр возникающего философского мировоззрения (как главную проблему), вопрос о противоречивом сопряжении живой природы и анти-живой организации, решая названное противоречие (в масштабе парадигмы человекоцентризма) в пользу «жизни».

Вместе с тем, на теоретически формулируемый конфликт «жизни» и «анти-жизни», воплощенной «чистой организацией» («телом без органов»), накладывается реальная живая практика, которая вносит свои коррективы, побуждая искать ответы на то, «кто действительно лидирует»?

Однако, в целом, позиция философской антропологии в поиске таковых ответов становится на позицию апологии стихии жизни. ...И этот результат оказывается той специфической «формой», в коей обнаруживается парадигма «чело­векоцентризма» в философии XX-XXI столетий. Кризис «чело­векоцентризма» в качестве оснований философского мировоззрения в масштабе «постмодернизма», увы, не является свидетельством кризиса лишь в масштабе «философского направления». Это системный кризис, захватывающий «гуманистическую философию» в целом, в отношении которого «особенное постмодернизма» — лишь «штрих».

§ 3. ПОИСК ПАРАДИГМЫ, СПОСОБНОЙ ПРЕОДОЛЕТЬ НЕДОСТАТОЧНОСТЬ АДЕКВАТНЫХ «ПОСТМОДЕРНИЗМУ» ОСНОВАНИЙ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Самое главное, что характеризует «постмодернизм» — это философствование на основаниях сознания, не видящего для человека-человечества настоящего большого будущего. И единственное, что способно возвратить для философии крепость опоры — узрение такого будущего, в котором человек перестал бы чувствовать себя «просто вымирающим видом».

Видится важным не просто показать, что «постмодернизм» в чем-то прав, а в чем-то — неправ, но возвратить философско-мировоззренческому сознанию человечества уверенность в представлениях о «прог­рессе», «исторической необходимости» и «историческом времени», столь основательно пошатнувшиеся в связи с возникновением и развитием философии «постмодернизма».

Итак, анализ показывает, что адекватная основному течению «постмодернистской» философии фрейдистски-антропологическая трактовка сущности человека ставит принципиальный предел способности этой

философии к исследованию процессов антистихийно-природного характера, коими существенно являются, в том числе и в частности, специфика социальной организации и социальной материально-производительной и духовно-практической деятельности, а также возникшая вместе с «информационной научно-технической революцией» действительность автоматизации общественного производства и восхождения техники к такому уровню ее организации, в котором обретается способность сознания, разума и свободной преобразовательной деятельности. «Пост-модернистская» философия видит предел «человеческой» сферы бытия; она «пугается» этого предела и в поиске путей выхода из «тупика», находит последний в иллюзорности анархически-социалистически организованного человеческого общежития. Основанием такого «счастливого» существования человечества предполагается «бытие на условиях пенсионного довольствия» отставшей автономно от человечества осуществляющейся родовой «машины» общественного производства.

Однако, изображая названную ситуацию в качестве предмета «идеальной надежды», постмодернистская философия не способна дать вполне вразумительный ответ на вопросы относительно надежных гарантий: будет ли таковое «безбедное пенсионное существование» человечества действительно «вечным» или лишь на некий, вполне конкретный исторически ограниченный срок; в каком направлении пойдет развитие ставших автономными от человека и его «руководящей способности» производительных сил родовой антистихийной природы; является ли грань «предела способности человека-человечества существовать на основаниях собственной сущности» абсолютной или эта грань относительна, характеризует не просто «смерть человека-человечества», но превращение последнего в качество возникающего на основаниях полностью зрелой антистихийной природы постчеловечества.

Попытаемся найти иную парадигму философского исследования, в масштабе которой поставленные выше вопросы получили бы возможность адекватного разрешения.

а) Парадигма «социальной сущности человека».

В целом, интерпретация человека и человечества под углом зрения социальности¹, как уже отмечалось в этой работе, не является принципиально новой для философско-мировоззренческой практики последних столетий. Философия марксизма, в той ее части, в какой последняя реализовала в себе учение о «социальной сущности человека» и возникающей в данной связи, в качестве результата действия «геологической силы чело-

¹ – и присущей социальному качеству отчуждения человека в масштаб родового персонализирующегося «живым человечеством» антистихийно-природного субъекта.

веческого-социального разума» (В.И. Вернадский), «второй природы»¹, в полной мере воплотила специфику названной парадигмы.

Однако, как уже отмечалось, фундаментальным недостатком парадигмы, рассматривающей человека и человеческую социальную историю под углом зрения концепции социальной сущности человека, является не только приписывание человеку «не совсем той сущности», коей он в действительности обладает, но также и неспособность вразумительно описать предел исторического существования человечества, поскольку трактовка сущности человека в качестве продукта социализации-воспитания-образования оказывается беззащитной относительно подмены «живого разумного человеческого существа» на «искусственное обучающееся-самообучающееся техническое устройство». «Социум роботов-автоматов» здесь фактически отождествляется с «человеческим обществом», в итоге чего «человеческая молодость мира» обнаруживает со-временем еще более «молодеющее» техническое основание и специфическое социальное общежитие.²

Поэтому, даже признавая, что подход, основанный на концепции «социальной сущности человека», способен оказать существенную «критическую помощь» в анализе специфики постмодернистского мировоззрения,³ тем не менее, в качестве фундаментальной парадигмы анализа он не менее односторонен, нежели адекватный «постмодернизму», абсолютизирующий начало живой стихийной природы, подход.

б) Парадигма «антистихийной природы».

Недостаточность концепции «социальной сущности человека» естественным порядком выводит к идее расширительного истолкования проблемы человека-человечества в масштабе уже не «социальной парадигмы», а парадигмы «антистихийной природы», получившей свое существенное развитие в философии XX столетия, в частности, в формах философской концепции «ноосферы».

Идея «ноосферы», равно хорошо истолковывающая историю человека-человечества и с позиций религиозной концепции «Божественного Творения», и с материалистических оснований «труда, сделавшего человека — человеком», выдвигает на первый план философского мировоззрения не собственно «человеческое начало», или даже начало «социального челове-

¹ — противоположной «первой-стихийной природе» именно в том, что она возникает по основаниям родового социального разума.

² — в котором «все будут здоровыми и красивыми», «принимать лик, адекватный необходимости обстоятельств», «жить в виртуальном мире информационного пространства родового-космического сознания», и иметь тому подобные «не совсем привычные» для современного нам «живого человека» из постчеловеческого будущего «штучки».

³ — например, увидеть «вульгарный материализм» и не менее «вульгарный психологизм» в истолковании предметов, имеющих отношение к действительным социальным основаниям человеческого бытия.

чества», но родовое для природы в целом основание Разума и опирающуюся на Разум свободную творчески-преобразующую природу производительную деятельность. Будучи рассмотренной уже под данным углом зрения, история социального человечества приобретает вид, в котором имеются пределы, включающие в себя как ступень условного исторического начала, ступень «классической зрелости», так и завершения, перехода в «свое-иное».¹ По существу своему, парадигма «антистихийной природы» позволяет рассматривать историю человека и социального человечества в качестве начального этапа грандиозного, вселенского масштаба становления антистихийной природы. Человек, в таком измерении, — это, конечно же, «продолжатель дела Бога», дела «божественного Творения», однако — не абсолютный, как это представляли мыслители эпохи Возрождения, а лишь «самый первый» в том грандиозном масштабе субъектно-природного начала, исходной точкой для становления-развития которого оказываются человек и социальное человечество.

Парадигма «антистихийной природы», позволяет совершенно нормально воспринимать истину философского материализма, говорящую о том, что всякая достигшая некоторого определенного уровня сложности своей организации материя обретает и адекватные названному уровню организации материи и свойства-способности отражения, информационного уровня бытия. И здесь нет принципиальной разницы между тем, каким особенным образом оказался достигнутым некий уровень в организации материи — естественным путем стихийно-природного развития, или искусственным, посредством намеренного антистихийного производства. Приятие же названной истины фактически стирает различия (в отношении начала именно антистихийной природы) между «человеком-естественным» и «человеком-искусственным», постчеловеческим существом «ставшей уровня человека умной техники». Специфика «естественного человека» здесь заключается более всего в том, что носителем начала антистихийности (разума, антистихийного производства и др.) оказывается еще живое человеческое существо, инстинктивное, несовершенное в отношении способности существования в качестве именно основания зрелой антистихийной природы, когда «постчеловек» характеризуется именно тем, что природа антистихийная в нем, здесь, наконец «дорастает» в своем развитии до способности полагать себя адекватным ей (как

¹ В масштабе парадигмы «антистихийной природы» философский анализ специфики предмета человечества вполне продуктивен также и в том отношении, что позволяет увидеть в прогрессе антистихийно-природных родовых производительных сил не просто то, что обеспечивает человеку-человечеству более высокий уровень выживания в условиях стихийной природы, недостаточно обеспечивавшейся инстинктами «естественного отбора», но и мощь, переводящую постепенно не только человеческую-социальную, но всю природу в масштаб антистихийной.

антистихийной природе) материальным носителем. В масштабах парадигмы «антистихийной природы» в философском анализе человека — социального человечества, на первый взгляд странным, но вполне закономерным и необходимым образом центр анализа перемещается с собственно человеческой истории на тот этап в становлении антистихийной природы, в котором последняя обретает свою полную зрелость.¹ История социального человечества, под таким углом зрения, обретает вид действительной предыстории, а специфически-постмодернистские духовные «брожения», оказываются не более, как духовным выражением ступени «перехода» от «младости» антистихийной природы к ее «зрелости».

...Парадигма «антистихийной природы», помогающая существенно ослабить ту самую «истерическую атмосферу» вокруг специфически человеческого «живого бытия», нагнетание которой столь успешно осуществляется философами «постмодерна», позволяющая увидеть в процессах современного «кризиса» нечто вполне закономерное и необходимое, тем не менее не снимает саму эту названную проблему, ибо каким бы «необходимым» не оказывалось «самоотрицание» живой человеческой природы, человек естественно не может согласиться с философской идеологией, которая утверждает, что подлинное существование антистихийной природы начинается не в нем, а в том, что получит свое зрелое существование тогда, когда человека, как вида жизни, не станет. Такая постановка вопроса унижает и оскорбляет человека, фактически стимулирует ту самую психическую атмосферу, которая характеризует «постмодернизм». Действительная парадигма анализа реальностей современного нам человечества не должна унижать это человечество, превращая его в некую «предысторию». И это обстоятельство существенно понижает эффективность философствования в масштабах специфической парадигмы «антистихийной природы».

в) Парадигма «цельной становящейся-саморазвивающейся природы» и представления о человеке – социальном человечестве как «границы перехода» от стихийной природы к антистихийной во вселенском становлении Природы.

Итак, ни парадигма «социальной сущности человека», ни парадигма «ноосферы» – «антистихийной природы» не обеспечивают достаточных

¹ – способность саморазвития на собственной (антистихийно-природной, а не «живой-инстинктивной-человеческой») основе.

На данной ступени развития, совершенно естественно и необходимо, возросшая к уровню своей полной зрелости антистихийная природа сбрасывает ставшие обременительными для ее дальнейшего становления оковы природы стихийной («живой человеческой природы») и, сбросив последние, устремляется к дальнейшему совершенствованию в масштабе уже не «Земли», а «Вселенной».

оснований для преодоления проблемности мировоззрения философии «постмодерна».¹

По сути своей, парадигмы «социальной сущности человека», «антистихийной природы — ноосферы» представляют собой некое общее в своей односторонности представление сущности человека и истории человечества, важнейшей особенностью которого является игнорирование начала стихийной природы в качестве именно сущность-образующего, причем как для человека — социального человечества, так и для «ноосферы» («антистихийной природы»)².

В действительности же (и это фиксирует с полной определенностью естествознание)³, человек и социальное человечество, безусловно, являются одновременно вершиной стихийно-природной эволюции («высшим цветом живой Природы»)⁴ и началом развития такой природы¹, важнейшим

¹ При этом концепция социальной сущности человека не позволяет рассматривать специфически-антропологическую проблематику современной эпохи, как относящуюся именно к сущности человека и человеческого общества, затрудняет понимание ситуации «постмодерна» как ситуации своеобразного состояния «старости» в существовании человека-человечества как вида живой природы. Анализ же существующего в настоящее время положения с человеком — социальным человечеством с позиций парадигмы «ноосферы» (парадигмы «антистихийной природы») вообще обнаруживает в себе тенденцию к трактовке всей человеческой истории в качестве «предыстории», «предпосылочной ступени» в становлении зрелой антистихийной природы, подлинная история которой только и начинается тогда, когда человечества, как вида жизни, претендующего на статус антистихийной природы, не станет.

² Концепции «антропологической сущности человека-человечества» и «антистихийно-природной сущности» здесь оказываются в положении взаимно-непересекающихся противоположностей, предлагающих каждая свою особую истину человека-человечества, в обоих случаях одностороннюю и недостаточную.

...Обращаясь к естествознанию, как своеобразному арбитру фундаментальных мировоззренческих споров и просматривая уже с этой стороны специфические односторонности всех названных выше подходов в исследовании возникшей в человечестве начала XXI столетия мировоззренческой ситуации, мы необходимо должны фиксировать, что своей определенной правотой обладают все позиции и среди них нет таких, какие можно было бы определить как «безусловно ложные» или «мифологические-фантастические». При этом, однако, каждая из парадигм как бы «недоговаривает» специфику того настоящего положения, которое имеет место в действительности.

³ — и опирающаяся на естествознание материально-производительная практика человечества.

⁴ Более того, естествознание, с не меньшей определенностью в отношении всей природы, нежели в отношении человека — социального человечества, фиксирует, что и так называемая стихийная природа вовсе не является лишь односторонне стихийной, содержа в своем основании начало необходимой внутренней организации, повышение уровня которой постепенно выводит природу с уровня «поля» на уровни: «вещества», «жизни», затем процессы естественного отбора поднимают жизнь от уровня психики к уровню сознания и свободной преобразовательной материально-практической деятельности. Человек и социальное человечество возникают в эволюции Природы

признаком для изменчивости которой становится свободное антистихийно-природное становление, производство самой себя и всех своих форм.

Естественность происхождения человека-человечества в эволюции стихийной природы является основанием предположения о предпосылочном содержании начала антистихийной природы в основаниях целого Природы уже на той ступени ее становления, в которой последняя является как «стихийная природа». Иначе говоря, негэнтропийные процессы в становлении природы в масштабе действия основания стихии («естественного отбора»), вполне могут рассматриваться как существование антистихийной природы в ее потенциальной форме (как «предсуществование»), с необходимостью превращающееся затем в актуальное существование.²

Названное специфическое единство начал стихийной и антистихийной природы в целом Природы, на всех ступенях становления последней,³ с предельной четкостью обнаруживает себя в том особенном природном предмете, каким являет себя человек — социальное человечество.⁴ Социаль-

естественно и являются (со всеми присущими им качествами начала антистихийной природы) действительным «высшим цветом» стихийно-природного становления.

¹ – «второй природы», соответственно терминологии К. Маркса.

² С другой стороны, подъем природы к уровню зрелой антистихийной природы никоим образом не отменяет начала природной стихийности в ее собственных основаниях. Антистихийная природа, как природа, важнейшим качеством которой является сознание и разум не способна оторваться от той самой стихийной-в-себе природы, переорганизацию структурных связей эта антистихийная природа осуществляет, преобразуя последнюю в тело самой себя. Даже самое глубокое внедрение в основания стихийной природы (в частности, преобразование последней на уровне электро-магнитного поля [допустим, в формах радио-сигналов]) не отменяет ни самого этого поля, ни естественной стихийно-природной его собственной первоосновы. Этот факт четко осознала концепция «деконструкции» в философии «постмодернизма», хотя и был сделан «не совсем корректный» вывод о том, что «разоблачение искусственно организованного вплоть до стихийно-природных первооснований последнего» есть «благодарная» для такого рода «искусственных предметов» процедура. (...Конечно, «деконструируя» формы человеческой социальной организации можно дойти до того, чтобы увидеть в человеческих нравственных и прагматических отношениях, выражаясь в духе великого греческого мыслителя Фалеса, — многообразие игровых форм первоэлемента — «воды», однако, вот вопрос, будет ли сей анализ имеющим смысл в отношении понимания специфики именно социального человечества?)

³ Какими бы ни были названные преобразования стихийной природы, сколь глубоко бы не внедрялось антистихийно-природное начало разума в отношения и связи природных явлений, оно не способно отменить фундаментальных законов Природы и свобода антистихийной природы заключается не в том, чтобы действовать вопреки названным законам, а именно в том, чтобы использовать закономерное начало в становлении стихийной природы в осуществлении противоположных стихийности целей.

⁴ Живое человеческое существо безусловным образом обладает как потенцией разума, способности познания и основанной на знании свободной творческой материально-преобразующей деятельности, так и собственно наличной способностью осуществлять последнюю. В данном отношении, человек, принадлежа по наиболее глубоким своим

ность, изначально возникая как обобщение антистихийно-природного начала живого человека (человечества), доведение последнего до уровня родового-социального субъекта, тем не менее, в принципе не способна освободиться от стихийно-природной, живой человечности начала в своих собственных основаниях. Таковая связь возникает не только потому, что общества¹ не существует вне его человеческой персонификации, но также поскольку сам принцип антистихийной природы, находящийся в основаниях социальной организации и в основаниях осуществляемого обществом необходимого производства, предполагает не просто «антистихию-разум», но основанную на познанной закономерности природы человеческую свободную материально-практическую производительную деятельность. Стихийная природа входит в состав антистихийной общественной формы движения материи в качестве необходимого ее основания.²

налично-видимым основаниям к сфере психически-стихийной живой природы, тем не менее вполне являет, в качестве момента своей сущности, и причастность к природе антистихийной, разумной. Вместе с тем, именно потому, что сфера знания и возникающих в непосредственности эмпирических наблюдений и теоретических догадок не имеет своего закрепления в человеческом существе в виде адекватного живой природе способа формирования инстинктов, последняя сфера обнаруживает сферой своего реального существования и сохранения область уже межсубъектного общения, оформляясь и закрепляясь, в конечном счете, в форме уже не живой стихийно-природной, а антистихийно-природной социальной организации.

¹ – как антистихийной природы вне образующих это общество организованной человеческой популяции.

² – не ведущей стороны сущности (коей выступает начало антистихийности), но принципиальной важности стороны, с коей антистихийная природа образует диалектически-противоречивое единство

Специфика человеческого-социального уровня во вселенском становлении природы обнаруживает себя здесь в том, что противоположные начала стихийной и антистихийной природы, с одной стороны, обнаруживают свое предельное сближение, выявляют «классическую форму» их гармонического единства, но, с другой стороны, открывают названное человечество своеобразной «точкой перехода», моментом, в котором природа стихийная достигает предела в своей способности продолжения становления на собственно стихийных основаниях и оборачивается в природу антистихийную. Антистихийная же природа, до сих пор медленно формировавшаяся в недрах стихийной, наконец, поднявшись к вершинам становления социальных человека-человечества, обнаруживает начало своего полного освобождения из лоно стихийной природы и превращения в зрелую, способную существовать и продолжать становление-развитие полностью на своих собственных основаниях.

Человек и социальное человечество здесь обнаруживают себя гранью, гармония которой обеспечивается тем специфическим единством противоположностей, в котором «человек» и «совокупное человечество» – это действительная вершина живой стихийной природы. Противоположная сторона (начало собственно «антистихийной природы»), в этом диалектическом единстве представлена не «вещно-материально», но как начало «родового разума». «Разум» сей, не имеющий изначально адекватного себе антистихийно-природного «тела», постепенно производит последнее. В формах диалек-

Благодаря познанию и основанной на знании свободной материально-практической преобразовательной деятельности антистихийная природа непрерывно укрепляется, совершенствуется, крепнет в своей собственной мощи.¹ Человечество, персонифицируя своей телесностью антистихийную природу, постепенно, шаг за шагом, но постепенно переводит себя из статуса «вершины стихийной природы» в статус «начального момента в существовании зрелой антистихийной природы». Названный переход и есть вся известная нам собственная история человечества.² Возникновение «искусственного человека» здесь не есть какое-то особое «злонамеренное внедрение» в специфику «традиционного человеческого бытия», но лишь завершающее (вершинное) достижение в том движении, которое имело место на протяжении десятков тысячелетий до сих пор.³

тического единства живого человека-человечества и себя, как антистихийно-природного принципа организации, опосредовано познанием и материально-практическим преобразованием природы, благодаря действию «Разума», происходит переорганизация природы с оснований стихии становления на основания антистихии. Итогом сему процессу становится рождение зрелой (имеющей собственное материальное основание) антистихийной природы.

¹ Эта мощь обретает качество действительной материальной силы, поскольку познание природы, осуществляемое человечеством для обеспечения непрерывно повышающегося уровня его выживания в стихийной природе необходимо (постепенно) превращает это человечество из стихийно-природного (но уже как материальное, а не информационно-организационное начало) в зрелое антистихийно-природное, в антистихийную природу, развивающуюся уже на своих собственных основаниях, переставшую опираться (на уровне сущности) на стихийно-природное производство.

² – история возникновения той самой «второй природы», представителем которой оказывается сам социальный человек и которая разрастается, усложняется в формах человеческой цивилизации и культуры. На вершине названного движения – перехода – отчуждения как раз и возникает та особая ситуация, которая обнаружила себя в современном нам человечестве, когда открытие информационной формы существования материи сделало возможным отчуждение из стихийной природы ее самого высшего достижения – мыслящего разума. Вместе с названным открытием началось реальное информационное самоудвоение человека, отчуждение человеческой способности сознания, разума, свободной производительной деятельности в формы функционирования антистихийно-природных по своему происхождению материальных носителей, иначе говоря, – «искусственный человек», или «пост-человеческое разумное существо».

³ В самоотрицании своей стихийности человечество до сегодняшнего дня прошло две основных ступени своего развития. На первой ступени оно отвергло себя в целом от целого инстинктивно-действующей живой природы. Этот шаг имел фундаментальное значение и он выразился в том, что человечество стало самим собой, стало социальным человечеством, перестало быть «высшим животным видом».

Второй шаг выразился в том, что человек произвел отчуждение от себя своей физической производящей способности и, создав мир техники, обрел свободу от того, чтобы самому быть физическим средством осуществления необходимого производства.

Социальная организация человечества, будучи основанием осуществления этим человечеством необходимого антистихийно-природного производства, своим вершин-

...Парадигма исследования специфики социальной истории человечества, в масштабе которой человечество рассматривается как момент перехода во вселенском становлении Природы (от стихии – к зрелой антистихийной природе), таким образом, в основном обеспечивает преодоление главных недостаточностей, которые обнаруживали себя как при трактовке человечества с позиций концепции его «живой-природной

ным достижением имела рабство, т.е. такую организацию производства, при котором непосредственным осуществителем сего производства был человек. Однако рабство (наряду со своими антистихийно-природными «плюсами») заключало в себе и существенный «минус» в том, что раскалывало единство персонифицирующей антистихийную природу человечества на ту часть этого человечества, которая утверждалась в качестве персонификатора сей антистихийной природы и ту, которая редуцировалась до животного уровня («раб – домашнее животное»). В таком расколе (когда последний достиг своего крайнего уровня) своей персонификации антистихийная природа уже не могла эффективно далее развиваться и это приводит к тому, что человечество вступает с стадию развития, означенного спецификой «технической цивилизации», главный акцент в которой оказывается на освобождении человека от существования в качестве средства осуществления физической производительной деятельности. Своей вершины сей процесс достиг уже в формах капиталистической индустриализации.

Индустриализация фактически освободила человека от роли «работника физического труда», сохранив за последним преимущественно командные функции производства. Однако человек, как живое существо, нуждался в обретении той самой свободы-вольности личного самоопределения, которая оказалась изначально, вместе с рождением социальной организации, им утраченной. Совершенствование технических средств осуществления необходимого производство, как результат, оказывается направленным теперь уже на новую цель, на автоматизацию общественного производства. Но автоматизация, наряду с обеспечением человеку желанной для него ситуации «вольного, с обеспеченным кормлением» существования, содержит уже новую особенность: в итоге автоматизации производство необходимо становится субъектом, ...в качестве «антистихийной природы» человек отчуждает себя наконец целиком. На этой ступени развития человека-социального человечества та самая ситуация диалектического сопряжения противоположностей, в которой антистихийной природе (поддерживаемая и выражаемая в ведущем своем значении социальным началом) непрерывно усиливалась за счет «перекачки» (отчуждения) в себя содержания стихийной природы, персонифицируясь при этом человеком, теряет свою продуктивность. Человек, став «познанным» и переведенным (посредством материализации знания) в качестве «технической системы», потерял способность продолжать находиться в статусе персонификатора антистихийной природы, которая, обретая в виде «искусственного человека» способность выражать себя непосредственно, а не посредством «персонификацией другим», обрела собственную зрелость, способность продолжения своего становления и «отчуждающего взаимодействия» со стихийной природой на своей собственной основе. Все: переход от той ступени в становлении целого Природы, на уровне которой последняя существовала в своей определяющей стихийной форме самодвижения – к той, в которой определяющим началом самодвижения природы становится антистихийно-природное начало, совершился. Ступень самого сего перехода исчерпалась, а вместе с ней исчерпалась с необходимостью дальнейшего существования Природы в форме человека – социального человечества.

антропологической сущности», так и концепций «социальной сущности человека» и «ноосферы».¹

§ 4. ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ЧЕЛОВЕЧЕСТВА ПОД УГЛОМ ЗРЕНИЯ ПАРАДИГМЫ «ЦЕЛЬНОЙ СТАНОВЯЩЕЙСЯ- САМОРАЗВИВАЮЩЕЙСЯ ПРИРОДЫ»

Философия «постмодернизма» вовсе не была просто неправой в своих выводах. По сути своей, речь идет не о неправоте, а о тенденциозности, об односторонности конечных выводов рассуждений, проистекающих из неадекватности парадигмы, в которой рассматривается человечество и его проблемы, действительному человечеству. Постмодернистская философия, видящая в человеке прежде всего «живое существо», столкнувшись с фактом самоисчерпания присущей человеческому роду способности дальнейшего развития в качестве полного субъекта производительных сил, столкнувшись с тем, что «антистихийно-природная организация» быстро избирает для себя вместо человеческого тела, тело техники, вошла в тупик неразрешимых противоречий, выход из которых она увидела в слабой надежде, что человек все же сможет не только сохранить за собой статус «господина» в мире созданных им технологий, но также и обустроить собственное существование по законам «анархического земного рая».

Рассмотрение тех же самых проблем современного человечества в парадигме представления о человечестве как грани вселенского превращения стихийной природы в зрелую антистихийную, приводит уже к существенно иным

¹ Недостаток подхода в трактовке с позиций «антропологической сущности человека», заключающийся в трудности не пессимистической интерпретации будущего необходимого самоотрицания человечества, как формы жизни, здесь преодолевается тем, что жизнь получает интерпретацию в качестве потенции зрелой антистихийной природы. Соответственно (– вот она, идеология), каким бы тяжелым (психически) ни оказывался момент перехода от потенциального бытия зрелой антистихийной природы к актуальному, но вся история человечества ведь была направлена к тому, чтобы превратить стихию в антистихию. Человечество всегда мечтало о том, чтобы подняться к уровню богов и вот, просто, сей исторический миг наступил.

Относительную слабость концепции «социальной сущности человека» подход, реализующий в своих основаниях представление о стихийно-антистихийно-природной сущности человека преодолевает прежде всего в том, что видит действительной сущностью человека уже не односторонность его социального антистихийно-природного начала, а диалектически-противоречивое сопряжение начал стихийной-живой и антистихийной-социальной природ.

Недостаток концепции «ноосферы», представляющей человека-человечество в качестве начала «ставшего геологической силой Разума», преодолевается прежде всего в том, что при опоре на представление человека-человечества в качестве грани вселенского превращения природы стихийной в зрелую антистихийную природу, сущность человека не ущемляется и не редуцируется к основаниям прежде всего антистихийной природы, а форма движения материи в качестве жизни не рассматривается лишь в качестве простой предпосылки «ноосферы».

выводам. Здесь нет пессимизма «последних дней» в существовании человечества и надежд на обретение выхода из тупика исторического развития в виде «чуда остановки времени». Самоотрицание человеческой-социальной формы существования антистихийной природы не расценивается как катастрофа, но, осознаваясь трезво в качестве исторической необходимости, дает ключ к свободе самоопределения человечества на грани его исхода в постчеловеческую форму существования.

Итак, давайте примем в качестве необходимого для философского анализа реальности нашей современности установку, нормальную для парадигмы стихийно-антистихийно-природной сущности человека, – парадигму рассмотрения целого истории человека – социального человечества как грани вселенского превращения (поворота в становлении) природы стихийной в природу антистихийную, момент рождения зрелой, развивающейся далее на своей собственной материальной основе антистихийной природы в масштабе целого Природы. Приняв же в качестве основания философского мировоззрения названную парадигму, просто посмотрим на то, как будут выглядеть некоторые из наиболее типичных проблем, вызывающих такую специфическую, «истерического типа», реакцию на эти проблемы в масштабе философии «постмодернизма».

а) Современное нам человечество как «общество спектакля».

Спектакль, в качестве «способа социального существования личности» и «существования целого гражданского общества», возникает не тогда, когда имеет место просто «ролевая форма субъективного бытия», но когда это бытие освобождается от основания трагической вынужденности и превращается в предмет свободного, лишенного действительной внешней (из условий социально-экономического отчуждения) необходимости субъективного ролевого самоопределения. Социум только здесь целиком превращается в «собрание актеров», разыгрывающих друг перед другом свои «пьесы», с «обществом-режиссером», которому выгодно поддерживать дух псевдо-осмысленности социального бытия, дабы не выявлялась открыто его, ставшая фундаментальной, пустота традиционных смыслов. «Общество-спектакль» – это закат, ступень самоотрицания действительно необходимого бытия, форма самосохранения его в виде «пустышки». ...«Спектаклеобразностью» характеризуются продолжающие существовать «дворянские собрания» (эти реликты давно ушедшей исторической эпохи феодализма) в России XXI века. «Все человечество» также начинает разыгрывать «спектакль своего продолжающегося существования» тогда, когда необходимость именно в человеке для дальнейшего развития ставшей зрелой антистихийной природы оказывается исчерпанной.

Открыв «общество спектакля», постмодернизм обозначил реальность завершения человеческой истории «изнутри самоопределения человечества», момент перехода собственно «человеческой истории» в историю «постчеловечества». ... Человечество не желает принимать неизбежного будущего и потому разыгрывает спектакль «продолжающегося, все более и более совершенствующегося своего собственного прошлого».

Ближайший философский предшественник зрелой концепции «постмодернизма», Ги Дебор видит человеческие отношения в современном ему обществе как фактически лишённые природной искренности.¹ Подлинность человеческих отношений, основанная на живой искренности проявлений человечески-личного начала, считает мыслитель, ушла из современного мира... Вывод кажется малоутешительным, однако поставим вопрос: закономерно ли это? И, если закономерно, то имеется ли резон к тому, чтобы оборачивать ситуацию в противоположную? К тому же, вообще, возможно ли обернуть человеческие отношения таким образом, чтобы на место «ролевых» пришли действительно искренние, подлинные «живые-человеческие» отношения?

...Итак, главный вопрос: в какой мере «ролевые человеческие отношения» отвечают специфике человеческой сущности, а «общество спектакля» – современной ступени социального развития человечества?

аа) Что есть человечество-персонафикатор в масштабе вселенского становления Природы.

Хотя сущность человека² представляет собой диалектическое сопряжение «равно-важных» оснований живой стихийной природы и природы антистихийной, тем не менее, безусловно определяющей стороной здесь (на уровне именно человеческого индивидуума) является начало жизни. Человек тяготеет к тому, чтобы его «живая волевая искренность» определяла нормальные психические проявления, его нормальную духовность. «Подлинное существование» для психически здорового человека, (в самом обыкновенном-обыденном смысле этого слова) означает: «делать то, что хочется», реализуя свои желания и, при этом, чтобы среда существования не сопротивлялась волевым порывам настолько, чтобы приходилось приспособливаться под среду «чужих волей», превращая свое существование в «театр рабов-актеров».

Как ни странно это звучит, но именно таковым (вольным-подлинным) было существование человека-человечества до того момента в становлении природы, пока он не стал социальным существом.³ Уйти от «естественного

¹ – как основанные на ролевой персонафикации неких социальных статусов, превращая все существование человечества в череду многообразных постоянно начинающихся разыгрываться и завершающихся, пересекающихся и автономно реализующихся «спектаклей».

² – рассматривая последнюю в масштабе парадигмы представлений о человеке-человечестве, как грани вселенского превращения природы стихийной в зрелую антистихийную природу.

³ Конечно, и стихийная живая природа знает притворство, знает поведение по законам соблазна, заставляющее живые существа быть не такими, какие они есть независимо от «соблазняющих обстоятельств», но в соответствии с последними. Однако в живой до-социальной природе такого рода ситуации являются скорее исключением, нежели правилом и притворство выступает ироническим способом реализации собственной «живой сущности» («средством выживания», а не «способом существования»), соответст-

поведения» в направлении «необходимого притворства социальных ролей» побудили человека-человечество условия социальности, необходимо принимаемой однажды человеческой популяцией основания антистихийно-природной организации (отчуждения человека в качество персонификатора антистихийной природы). Безусловно, социальность обеспечила принципиальной важности прорыв в способности человека к выживанию. Вместе с тем, «вольная» инстинктивная жизнь сменилась «свободой», существованием на основаниях «осознанной необходимости», в масштабе которой «притворство» – одна из необходимых форм.¹ Необходимость быть участником коллективного антистихийного действия ввела «театральность» в состав момента социального самоопределения человека, фактически, на уровне сущности последнего.

аб) Значение «этикетно-ролевых отношений» между людьми для становления «второй природы» (или «социальной природы») человека-человечества.²

Существо социальности находится в организации человеческой популяции, совершаемой не стихийно, а в соответствии с необходимостью возникающего осознаваемого «общего дела», в котором каждый из членов коллектива находит себя не как автономную «единицу», а как «участника», имеющего «роль необходимого функционера-осуществителя».³ С рождением обусловленного общим делом социального существования человечества, самоорганизация последнего внутренне раскалывается на специфическую для живой природной основы этническую консолидацию и, выражающую прежде всего связь по основаниям общего необходимого дела, – социальную форму единения.⁴ Именно в качестве не односторонне

венно можно констатировать, что жизнь здесь осуществляется в «подлинности», близкой к приведенному выше идеальному представлению о последней.

¹ ...«Осознанная необходимость» противоположна «вольной воле» и, в отличие от последней, она заставляет уже человека быть не просто «самим собой», но таким, «каким необходимо быть». Как результат, на смену «волевой подлинности» приходит «театр». Правда, поначалу это был «театр необходимых социальных ролей», подлинная «драма самоотрицания человеческой вольности», весьма слабо осознаваемый в своем собственном «лицедейском» качестве. Однако сие имело место действительно «только лишь поначалу».

² Диалектика естественных природно-этнических и социально-ролевых отношений в качестве оснований консолидации человеческой популяции в становлении социального человечества.

³ Роли здесь не «театрального типа», не имитирующие некие особенные персональные социальные статусы, а фактические, однако, тем не менее, это уже не простая вольность живого самоопределения личности, а именно таковое, какое необходимо в качестве самоопределения этой личности в качестве участвующего в осуществлении общего дела социального существа.

⁴ В формах этнической связи определяющим началом консолидации популяции выступает переживание чувств породненности и адекватного последнему сознания необходи-

живого-этнического, а социального (этно-социального) существа – члена коллектива – отдельный человек и обретает самосознание личности. Личность – это персонифицированная человеческим индивидуумом часть социальной организации, социальная функция, воплощенная автономным самосознающим и самодеятельным живым существом.¹

Одновременная принадлежность личности сферам живой (стихийной) природы и социальной (антистихийной) организации внутренне раскалывает цельность личности, которая открывает себя существенно различно в зависимости от того, с какой особенной стороны (какого из оснований сопрягающихся в ее сущности противоположных природ) эту сущность рассматривать.² И здесь мы уже обнаруживаем «театр». Подавление (или

мости этнического единства. В формах социальной связи на первое место выходит осознание личностью социального статуса и, соответственно названному социальному статусу, самоопределение, связь с другими членами объединенной общим необходимым делом и ставшей коллективом популяции.

В основаниях человеческого «Я» в таких условиях обнаруживает себя диалектически-противоречивое единство специфик естественного этнического единения и социальной организации, выводя на первый план то одну, то другую стороны, но в целом являя безусловно доминирующим собственно социально-организующее начало.

¹ Момент «социальной функции» связывает отдельного человеческого индивидуума с другими образующими популяцию индивидуумами, делает его «частью социальной организации», но момент живой автономности личного «Я», которое самодостаточно и реализует связи с другими членами популяции не по «необходимости общего дела», а по переживаемой необходимости живой (лично принадлежащей) чувственной природы, выделяет этого индивидуума из социальной коллективности, противопоставляет в составе коллектива «Я» – другому (другим) «Я». Названное диалектически-противоречивое единство «Я-живой автономности» и «Я-социальная функция» как раз и обнаруживает ту самую специфическую гармонию, в которой индивидуальное человеческое «Я» превращается из живой (животной) автономности и инстинктивной «стадной социализованности» в социальное «Я», гармонически соединяющее в себе живое, ограничивающее социально-функциональную связь и социально-функциональное – ограничивающее вольность инстинктивной жизни – начало.

² Так, к примеру, если рассматривать предмет личности под углом зрения заключающегося в ней действия живой человеческой природы, то такая личность обнаруживает себя «социальным функционером», реализующим себя прежде всего как автономное живое существо, самоопределение которого диктуется, в первую очередь, не условиями социальной организации, а волевыми качествами человеческого индивидуума, его естественными (этническими) связями с другими членами популяции. «Социальная функция» здесь являет себя прежде всего той «формой», во внутренней сфере которой, в соответствии с ограничивающими вольность условиями которой, реализует себя «живая волевая спонтанность» индивидуума.

При противоположном взгляде на личность, в котором на первое место выходит позиция не «живого волевого самоопределения», а «социальной функции» и обусловленного последней «свободного личного самоопределения», человеческий индивидуум открывает себя прежде всего как «функционер», как «момент социальной организации» и, соответственно, как «часть коллектива», подчиняющего свою вольность требованиям распорядка социальной организации. Такая личность обнаруживает себя не «фактичес-

ограничение) начала живой природной (вольной) самоопределенности человеческого индивидуума условиями необходимой социальной гармонии заставляет его «играть роль». В качестве одного из существенных своих проявлений, сие находит свое проявление в появлении социально обусловленных (условно-ролевых) форм поведения.¹ «Театрализация» становится способом социального существования личности. Хотя... на первых порах эта личность еще не догадывается о том, что общественная жизнь есть «театр». «Театральность-для-других» еще не возрастает до уровня «театра-для-себя».

ав) Специфика реализации «этикетно-ролевых отношений» (обретающих качество «имиджевых ролей») в условиях человечества, потерявшего условиями преодоления социально-экономического отчуждения (персонификации родовой антистихийной природы) необходимую «производственно-социальную» связь.

Исторически, основанный на ролевой персонификации способ консолидации человеческой популяции, превративший естественно соорганизованное «стадо» в человеческое общество, был прямо и непосредственно связан с причиной экономической, необходимостью осуществления антистихийного производства силами человеческой общины. Материально-

кой», а «формальной», поскольку наиболее «легко вписывающейся» в условия функционального распорядка социальной организации оказывается не та человеческая индивидуальность, которая заявляет о своей «живой автономности», а которая проявляет «покорность» условиям, в которые она оказалась поставленной, обстоятельствам целого организации, которые навязывают этому индивидууму то, каким он должен быть. Применительно к данному случаю, воспользовавшись известным народным афоризмом, можно сказать так: не человек «красит должность», а «должность красит человека». Последняя специфика наиболее характерна для формальной личности, специфика которой однако выходит безусловно на первый план в изменении социального человека с позиций момента его принадлежности именно к социальной организации, а не стихийной живой природе.

¹ В социальном человечестве на место «вольным стадным взаимоотношениям особей» приходит «этикет», детерминированная необходимостью поддержания социальной организации намеренная гармоничность (вежливость) социально-функциональных отношений. Взятый сам по себе, оторвано от обуславливающих его содержательных оснований «общего дела», «этикет» (социально-ролевое правило поведения, в качестве формы самоопределения личности), обнаруживает себя уже началом «навязываемого из центра родовой социальной организации театра» в составе человеческих взаимоотношений, подчиняющим вольность самоопределения «Я» требованиям социальных норм.

Этикет обнаруживает в себе противоположность естественной (живой этнической) консолидации популяции, консолидацию, в которой естественные основания заменяются на искусственные. Основания переживания живой этнической близости и живого взаимного интереса здесь трансформируются в «принцип вежливости» человеческих отношений, а естественная этническая форма сближения (при определяющем чувственном начале) – на этикет, как «отношения в соответствии с принятыми правилами».

производительная деятельность, осуществляемая коллективно, требовала специализированного участия отдельного человека в последней, создавала основания к разделению общественного труда и к рождению социально-одностороннего человека-функции, преодолевавшего свою односторонность только через коллективность социальной организации. По мере того, как происходило усиление значимости социально-организующих оснований единства человеческой популяции, опирающихся на человеческий способ осуществления необходимого производства, обнаруживает себя распад естественных отношений и замена их на социально-ролевые.

Поначалу социально-ролевая организация человеческой популяции вполне успешно обеспечивала коллективизм последней, фактически став тем «телом без органов» (термин Ж. Делеза и Ф. Гваттари), к которому «крепятся» потерявшие способность цельной этнической самоорганизации человеческие «организмы». Однако, именно потому, что социально-ролевая организация человечества имеет своим основанием не живую-природную естественность связей, а условия необходимого экономического отчуждения, как только (в связи с подъемом антистихийно-природных производительных сил) последнее начинает преодолеваться, ролевая дифференциация также являет черты своего распада.¹ Распад социально-ролевой односторонности человеческого общежития, правда, не сопровождается механическим исчезновением² ролевого характера человеческих взаимоотношений (достигшего своего наивысшего развития в условиях капиталистического способа организации социума)³. Человечество не желает «возвра-

¹ ...История социального человечества начинается со «стихийного коллективизма», в масштабе которого личность переживала свой социальный статус в качестве «персонификатора социального рода» безусловным универсальным образом. Однако, по мере подъема в уровне развития производительных сил человечества, изначальный синкретизм человека и социального рода начинает разрушаться, в масштабе социума каждый человек обретает свою одностороннюю спецификацию, простая универсальность синкретического тождества индивида и социального рода трансформируется в осознаваемое необходимым социальное единение уже относительно самодостаточных личностей, образующих «коллектив социальных функционеров», основанием которому является отчуждение антистихийно-природной автономности личности в качестве социальной организации и присвоение из последней самой себя уже в виде «члена коллектива» с определенным «местом» и «ролью» в составе этом коллективе, «социального функционера». Однако условия «бытия в социально-экономическом отчуждении» для человечества не вечны, соответственно, с некоторой условной исторической точки движения (совпадающей в целом с началом освобождения человека от оснований отчуждения), необходимо-ролевые социальные отношения оборачиваются в свободные, переводя «этикет родовой социальной необходимости» в качество «действительного театра личностно-центрической жизни».

² – самого исторически сформировавшегося, но теперь лишившегося своей «производительной необходимости».

³ ...Личностно-ролевой параметр в человеческих взаимоотношениях, обусловленных спецификой социальной организации и социального разделения труда, детерминирован

щаться в джунгли», терять то положительно ценное (в качестве себя как человечества), что оно обрело в условиях становления в формах социальности. Человек не желает терять в себе качество личности, а отношения с

более всего тем, какого рода социальные функции в системе осуществляемого обществом производства и социального самоуправления исполняет личность. В различные исторические эпохи возможности для проявления неформально-личностного начала были не совпадающими. В частности, в условиях жесткого политического тоталитаризма на первый план, как правило, выходила формальная личность социального функционера, когда в условиях социально-демократического общества – неформальная личность.

Специфическим для капиталистического способа общественного производства и обусловленного последним типа общественных отношений является высокий уровень персонально-личностного начала. Капиталист, по определению, – личность, субъект отвечающий за осуществляемое им личное производство (личное капиталистически организованное дело). Причем, таковым качеством (личной ответственности за производимый товар) обладает не только «капиталист», но и социально-классовая противоположность ему – «пролетарий». Пролетарий – не раб-животное, он продает свой труд на капиталистически организованном рынке труда. Соответственно, он ценит свою способность труда, которая выступает у него средством к обретению средств к физическому существованию и удовлетворению потребностей культуры.

Соответственно, он – личность, в которой на первый план выходит свободная коммуникация в масштабе человеческой популяции (коммуникация не на уровне ближайших кровно-родственных отношений клана-племени, а объединенных просто совместным бытовым контактированием людей соединенных основаниями исходной социальной консолидации). Поскольку пролетарий рассматривает необходимый социально-производительный труд (существование в качестве социального функционера) не как действительную сферу, в которой он являет себя в самостоятельном «Я» среди других «Я» (т.е. как личность), а как условие обретения средств к вольному персональному досуговому времяпровождению, в масштабе которого он и утверждает себя личностью (досуговой личностью), то, соответственно, личность пролетария обнаруживает себя, по своему типу, противоположной личности буржуазного предпринимателя. (Буржуазный предприниматель утверждает себя личностью именно рыночного производителя. Пролетарий есть прежде всего досуговая личность, или – личность потребляющая и самореализующаяся, участвующая в основанном на разделении труда производстве на условиях, прежде всего, «любимого дела», «любимой профессии»).

По мере развития технической оснащенности производства и объективно происходящего сужения способности работника реализовывать себя в качестве «производительной личности», нарастает объем досуговых личностных отношений.

Специфика досуговых межличностных отношений (способных превращаться в определяющие отношения в условиях только потребительского существования) заключается в том, что эти отношения характеризуются принципиальным «Я-центризмом». Если условия формирования личности в условиях осуществления социально организованного производства делали участников сего производства односторонними социальными функционерами, приближая к идеалу универсальной личности только уровень «топ-менеджеров» и «хозяев бизнеса» (и то, не обеспечивая той свободы индивидуального самоопределения, которая характерна для досуга, ибо производство закрепощает его осуществителей), то освобожденная от необходимого участия в осуществлении производства личность оказывается действительно субъектоцентричной.

другими людьми – как личностные. Поэтому возникающая в условиях преодоления отчуждения потеря необходимой социально-ролевой детерминации не приводит механически к отрицанию самих-по-себе ролевых человеческих отношений, которые, освобождаясь от социально-экономически необходимого основания, превращаются в «вольные», в «театр».¹

... Универсализм личности, в эпоху преодоления необходимого социально-экономического отчуждения человека (эпоху заката человеческой истории), восстанавливается, но на противоположной первобытности основе. Родовому «телу без органов» социальной организации человек (в качестве работника – социального функционера) более просто уже не нужен. «Тело без органов» освобождается от человека, заменяя его «техническими устройствами». Потерявшая исходную этническую консолидированность человеческая популяция предоставляется сама себе. Но человечество уже не способно существовать вне социальной консолидации, ибо отныне, – это есть единственное, что делает-сохраняет его именно человечеством. Соответственно, ролевая социальность сохраняется, но сохраняется уже не в необходимой, а вырожденной-остаточной форме, как «игра в необходимую социальность»² и как та социальность, которую личность являет «из себя», вводя себя в игровую реальность виртуально моделируемого общежития. В таком своем облике человечество и вступает в коммунистическую общественно-экономическую формацию.

Таким образом, отвечая на поставленную Ги Дебором проблему «театрализации человеческих отношений»³, заметим, что названная «театрализация» не является исключительным достоянием времени XX-XXI столетий, оказывается проявлением общей закономерности социальной организации человечества, лишь особо проявляющей себя на ступени преодоления социально-экономического отчуждения человека, когда социально-ролевые отношения в человечестве освобождаются от внешней «живому человеческому Я» детерминации и обретают форму «личностно-центрической свободы-вольности».

Поскольку фаза эта является закономерной, обусловленной преодолением существования живого человека-человечества в формах отчуждения в качестве необходимых персонификаторов родовой антистихийной при-

¹ – в котором личность сознательно играет «собственные имиджевые роли-статусы».

² Соответственно, если первобытность растворяла личность в коллективе, то теперь коллектив оказывается собранием персон, каждая из которых разыгрывает свою собственную хобби-роль.

³ – с позиций анализа ситуации под углом зрения парадигмы «цельной становящейся-саморазвивающейся природы», в масштабе которого сущность человека-человечества – быть моментом превращения стихийной природы в зрелую антистихийную, «театрализация» социальных связей, превращение их из действительно необходимых в «имиджевые», суть, необходимость.

роды, то вопрос о возможности действительного «возврата прекрасного прошлого», в котором человек был «социально-экономически необходим» и «театра абсурда имиджевых межчеловеческих отношений» (в зрелой форме) просто еще не существовало, за пределами иллюзорных мечтаний лишается своего реального смысла. Возвратить былое в его полной действительности, а не как «симулякр культуры», возможно только восстанавливая материально-производительные основания уже ушедших в историческое небытие эпох прошлого существования человечества. Но такой возврат объективно невозможен. Поэтому остается единственная альтернатива «иллюзии возврата», возврата в формах культуры.¹

Таким образом, как показывает анализ, идея Ги Дебора относительно «общества-спектакля» обнаруживает свой высокого уровня реализм, однако уже без ностальгии по «утрате подлинности», а как появление «освобожденного социально-ролевого бытия» личности в условиях обеспеченного преодолением режима социально-экономического отчуждения необходимого социально-ролевого существования.

«Общество-спектакль» есть то «самое подлинное», что неминуемо и потому «прекрасно в своей фатальной мощи», ибо именно в условиях «общества-спектакля» личность только и способна реализовать в качестве смысла своего существования идею неограниченного внешним свободное всестороннего саморазвития. Пессимизм переживания «старческого освобождения живой человеческой природы», для одних, здесь преодолевается «радостью грядущего бессмертного бытия в новом нетленном теле» – для

¹ ...Отныне не «человек оказывается необходимым обществу», но, прямо тому наоборот, – отрицающаяся в своей объективной необходимости для дальнейшего развития антистихийной природы социальность превращается в условие самосохранения человека. В таком уже своем качестве, социальность, из родовой мощи «социализации человека», превращения его в «социального функционера», а всего общества – в «машину родовой персонифицированной антистихийной природы» – оборачивается в предмет совместной (интер-личной) «заботы», в которой сохраняющее общество совместное его строительство силами человеческой популяции, реализует в своих основаниях прежде всего обобщенно-личностные интересы и идеалы.

Простой возврат не только к прошлым эпохам могущественных империй, но даже к «прекрасному вольному стадному прошлому» в жизни человечества здесь уже невозможен, однако распад социально-экономического основания отчуждения компенсирует «потерю детства» тем, что восстанавливает утраченную «стадность» и этно-государственные формы единения в их симулякрах. Личность (и человеческая интерсубъективная популяция), не желающая потерять себя социальным существом, сама (из себя) восстанавливает человеческое общежитие, в котором каждый «хотя и сам-по-себе», но существует в популяции-общине, вне которой личное бытие просто теряет свой смысл. (Конкретным примером такого рода социализации могут служить, в частности, сетевые on-line сообщества в культуре XXI века).

В названного рода условиях социальное бытие личности действительно превращается в объективно уже лишенный необходимости «театр», в котором она сама избирает свой «социальный имидж-роль» и определяет смыслы «спектакль-самореализации».

других. «Общество-спектакля» (поскольку не базируется на необходимом отчуждении человека, но на свободном личном самоопределении) не способно уже быть «рационально организованным монолитом», но единственно – «средоточием единоклассия быть вместе», в масштабе которого, каждый формирует (или избирает) свой «микро-социум», самоутверждаясь в масштабе последнего и, одновременно (в меру лично осознаваемой и переживаемой необходимости), проявляя определенную заботу об общечеловеческих интересах, солидаризуясь с другими членами общества в их продвижении и упрочении.

Такая позиция в понимании специфики «общества-спектакля» возникает вполне не тогда, когда исследователь обнаруживает главным образом лишь «упадок нравов» теряющего объективные основания своей социальной спаянности человечества, но когда видит в этом процессе закономерность ступени саморазвития последнего (необходимым образом готовящей полное освобождение зрелой антистихийной природы от ее существования «в лоно жизни»).

б) Человеческое бытие (и всеобщее бытие) как предмет деконструкции в виртуально-вероятностного восстановления. Погружение в мир симулякров «возможного бытия».¹

Обосновываемая Ж. Деррида концепция «деконструкции искусственно упорядоченного», в качестве условия открытия сокрытого за искусственностью организации «подлинного», обнаруживает себя «постмодернизмом» постольку, поскольку лишая настоящее существование вектора «рациональной устремленности к некоему будущему-цели», методология «деконструкции» лишает человека действительного будущего, превращая последнее лишь в один из возможных векторов преобразования «настоящего» и трансформируя таким же образом и настоящее положение посредством его редукции к «вариации из состояний прошлого». Метод «деконструкции» ликвидирует «историзм рационально организованного саморазвития». Насколько адекватно такое положение картине мира, возникающей на основаниях рассмотрения истории человечества в масштабах парадигмы «цельной становящейся Природы»? Рациональность его очевидна только в отношении специфики освобождающегося от отчуждения (и связанного с последним воззрения на себя как развивающегося по ступеням воплощения целей-идеалов человечества) «внеисторически-вольного общества-спектакля». Духовно лишая себя обладающего статусом объективной необходимости будущего, человечество уподобляется «страусу», прячущему в момент действительной опасности голову в песок. Однако перейти в свое действительное постчеловеческое существование человечество по-настоящему способно не впадая в «маразм старости» (ибо за этим скрывается реальная смерть), а только трезво и осознанно принимая на себя «удел судьбы», усовер-

¹ Деконструкция – путь обретения не «объективно-подлинного», а «Я-подлинного» бытия. Деконструкция – «рабочий инструмент» формирования мировоззрения, адекватного существованию личности в «обществе спектакля».

шенствованное тело от зрелой антистихийной природы, превращая себя в постчеловека.

Анализ показывает, что на закате своего существования¹ человечество обращается к самоподдержанию своего социального существования из субъективно-личностного источника². Реализация этой установки превращает человечество, исторически ранее бывшее необходимо социально-ролевым обществом, – в общежитие, освобожденное от социально-ролевой необходимости, оборачивающееся именно в этой сфере в свободу, превращающей социально-ролевые отношения в «общество-спектакль».³

«Спектакль-действительность» не есть «подлинное бытие», но такое, в котором подлинное подменяется его ролевым, имиджевым суррогатом. Обеспечение последней трансформации в сфере непосредственно воспринимаемого, переживаемого и формируемого личностью бытия существенно помогает осуществить метод «деконструкции». Фактическим содержанием сего метода является предельное сближение познания и художественного творчества. Отрицая и отбрасывая «схематизм навязываемых истории рациональных конструкций», метод «деконструкции» возвращает исторический процесс к простой совокупности фактов, которые заново «конструируются», однако теперь уже исходя не из источника «родовой идеологии», а «личного вживания в исторический процесс».

Непосредственным и самым первым результатом применения метода «деконструкции» к постижению истории становится потеря последней традиционного для «писанной истории человечества» единства, в котором господствующая в обществе политическая сила формировала также и определяющую линию в сфере мировоззрения. Как только действительным субъектом постижения истории становится не родовой социальный субъект⁴, а массовый отдельный человеческий индивидуум, традиционное для прежней истории человечества относительное единство мировоззрения, реализовавшего в себе схематизм «родовой социальной точки зрения», рассыпается и ему на смену приходит плюрализм, множество

¹ – исторического, в смысле грядущего самоотрицания обнаружившей в человеке тупик эволюции стихийной природы; и лишённого исторического будущего при взгляде на эту же самую перспективу с позиций замыкания существования человека – социального человечества как на самодостаточный предмет.

² – интересубъективного, в масштабе целого человечества.

³ – в общество-спектакль не «в-себе», не «для-других», а «для самого-себя», в «имидже-ролевое симулякр-сообщество».

⁴ – «господствующий социальный класс», пишущий историю «под свой интерес», или даже «государство», созидающее «историю» по принципу «идеологического перевертыша».

самодостаточных, содержательно пересекающихся, но независимых друг от друга мировоззренческих представлений.¹

Вторым принципиально новым моментом, в котором история обретает свою фундаментальную трансформацию благодаря применения к ней метода «деконструкции», является фактическая замена рационально-конструирующего принципа в интерпретации и понимании истории на принцип «аналогового познания», постижения истории посредством личного духовного погружения в историческую реальность и изучения ее изнутри, как тот исторический процесс, в который наблюдатель непосредственно включен.

Аналоговое постижение исторического бытия актуализирует механизмы человеческой интуиции, психического, данного человеку от его стихийно, в естественном отборе сформировавшейся способности живого до рационального, внелогического постижения бытия. Именно потому, что чисто физиологически (на живом организменном уровне) человек весьма мало изменился за прошедшие тысячелетия, аналоговое постижение истории на уровне постижения единичного-конкретного² оказывается существенно продуктивнее, нежели постижение посредством навязываемой историческому процессу «логики объективных и абстрактных реконструкций».³

Историческое познание превращается в «машину времени», в которой прошлое, восстанавливаемое в своей чувственной конкретности, превращается самое-что-ни-на-есть «настоящее», только, всего лишь, «с другими героями и в иных обстоятельствах». Из логически-необходимо совершающегося исторического процесса, благодаря аналоговому постижению истории через субъективное вживание в нее, история превращается в «переодевающуюся современность», в которой «прошлое», «настоящее» и «буду-

¹ – действительным основанием которых становится уже не социальный род, не господствующий класс, а отдельная человеческая личность.

² – методологическим принципом которого является: «как выглядел бы мир, если бы в нем находился лично Я и известные факты былого бытия, сохранившиеся в виде артефактов материальной жизни, устных и письменных свидетельств, и проч., были бы фактами не чуждого, а моего собственного бытия».

³ Благодаря погружению себя в историческую реальность, исследователь не только обретает «естественную способность» восстановления связей между историческими фактами, ранее казавшимися несовместимыми, но также обретает способность понять «живую мотивацию» действий и поступков исторических личностей, недоступную для настроенного на «рациональное познание» исследователя, как и «угадать», опираясь на известные (сохранившиеся от прошлого) факты менталитета, реальных поступков исторических лиц и социо-природной среды, массу «неизвестных подробностей», всплывающих естественно сразу же, как только на место исторического героя исследователь ставит самого себя. Осуществляемое (опираясь на метод «деконструкции») историческое исследование, понятно, существенно снижается в моменте своей объективной доказательности, однако, сближаясь с творчеством художника, оно безусловно выигрывает в способности воссоздания жизни именно как жизни.

щее» различаются не столько по своему существу, сколько по «костюмам» и «обстоятельствам».¹

Третий фундаментальный момент применения метода «деконструкции» к постижению исторического бытия обнаруживает себя в «виртуализации бытия», в фактическом оборачивании «подлинности бытия» из аспекта «действительной подлинности» в аспект «возможного бытия», в составе которого «действительное» оказывается не более, как «реализованной возможностью», причем так, что становясь предметом «виртуальных реконструкций», «реализаций возможного» обнаруживается ровно столько, сколько возникает «перезагрузок».

Выдвижение на первый план личного бытия (и социального, как совместного личного бытия) момента «возможного», погружение в «виртуальность бытия в возможном», открывает принципиальной важности момент той специфики, которой обнаруживается себя «общество-спектакль». Взятшее «на вооружение» методологию «деконструкции», общество окончательно расстается с моделью «спектаклеобразности», в параметрах которой это общество характеризовалось на ступени буржуазного исторического времени, «спектакль» в котором имел своим основанием то, что «человек человеку был нужен»². Погружающийся в «машину времени» вживания в историю, субъект оказывается уже не в отношениях необходимых связей с другими людьми из окружающего его социума, а в отношениях с самой историей, как непрерывностью «жизни-спектакля»³. «Спектакль» действительных межчеловеческих отношений здесь теснится «спектаклем виртуального игрового бытия», теряет свою былую привлекательность и упрощается, но, с другой стороны, «мифологизируется».

...«Проституированная» реальная имиджевость проигрывает перед погружением в поток художественно реконструируемой жизни, в которую субъект «погружения-фантазии» верит⁴, итогом которой становится рожде-

¹ Исследователь погружается в историю аналогично атмосфере погружения в «парк Юрского периода», «жители» которого, благодаря генной инженерии совмещения «ископаемых генетических остатков» с реальной генетикой «живых сегодня рептилий», позволяют нам сегодня прочувствовать то, каково было нашим далеким предкам выживать в этом мире, понять «логику» доисторического бытия человека-человечества.

² – соответственно, чтобы «продать самого себя как товар», необходимо было «удовлетворить потребность другого», либо «возбудить таковую потребность».

³ – в которой он играет как «собственную роль» (роль «постановщика», «режиссера», «актера», «исследователя» этой «пьесы жизни»), так и роль любого из «персонажей» реконструируемой в своей виртуальной реальности жизни.

⁴ – поскольку это его собственная, честная, «единственная в своем роде» фантазия (в отличие от необходимо принимаемых им «продажных имиджей», в которые он не верит, но заставляет верить других).

ние мировоззрения (ясного и четкого представления обо всем), по сути близкого к тому, какой была мифология первобытного человечества.¹

«Нео-мифология» виртуального бытия «личного Я» принципиально атомистична, плюралистична и не нуждается в том, чтобы быть родовым мифом, или даже «обязательным сознанием для всех»². Основанием этой нео-мифологии (в противоположность мифам первобытного исторического времени) является не «псевдо-объективная истина» родового человеческого сознания, а ясная в своей откровенности «личная правда» виртуально-игровой реконструкции бытия: личность стремится понять бытие, она понимает его и верит, что то, как она его понимает, есть истина, или, по крайней мере то, что приближается к ней.

...Рассматривая методологию «деконструкции» в масштабе присущих «постмодернизму» стремлений к разоблачению лжи псевдо-рациональных навязываемых из родового идеологического источника конструкций истории, мы обнаруживаем то, что можно назвать не просто «развалом исторического рационализма», но выражающимся в специфически-духовных формах развалом самой «родовой социальной истории».³ «Настоящая история» отныне утверждает себя в качестве «личной (и социальной как «совокупно-личной») виртуально-игровой нео-мифологической реконструкции», для которой любая «объективная истина» суть не «конечный результат», но исключительно – «предпосылка».

Субъект, ставший одиноким, потерявший исторически-традиционные необходимые социальные связи в результате совершения процесса преодоления отчуждения его в качестве необходимого персонификатора родовой антистихийной природы, теряет не только необходимую «для-другого» работу, но также (в качестве атрибута его личной жизни), и то самое социально-организованное целое, которое (в условиях бытия-в-отчуждении) его этой «работой» фактически обеспечивало. И это происходит в условиях, когда освобождающаяся (и освободившаяся) от персонификации себя человеком антистихийная природа вынуждена брать человека на свое содержание,⁴ превращая, как результат

¹ – с той принципиальной разницей, что новая рождающаяся мифология оказывается лишенной иного своего родового социального статуса, кроме интерсубъективного, не ориентирована на магию «даров природы» и крепко опирается, помимо механизмов человеческой психики, на естествознание и присущую личности способность логического рационального мышления.

² – хотя и не лишается импульса коммуникативного межличностного распространения и идеологического действия.

³ – действительными субъектами которой, как казалось до сих пор, были не «личности», а «родовые субъекты человечества»: «народы», «государства» (олицетворенные их «правителями-функционерами»), «социальные классы» (в качестве субъектов «общественно-экономических формаций»), «религии» и проч..

⁴ Общество, как «родовой организм», обретя «искусственное тело» в виде автоматически действующей промышленности, не может бросить человека на удел «голодной смерти» и «возврата к первобытным формам выживания». Такой шаг означал бы «бунт

(достигаемый благодаря распаду необходимых экономических связей и необходимости «единообразной идеологии») социальный атомизм из «случайного-временного положения» в устойчивое, исторически длительное состояние человеческого личного-общественного бытия. Выйдя на «пенсию», человечество социально и духовно-лично атомизировалось и в таком состоянии собирается существовать «достаточно долго».

...Таков основной, набросанный «общими штрихами» портрет человечества, взявшего «на вооружение» в практике своего духовного «бытия-познания-самопознания» методологию «деконструкции». Такова картина, которая естественно возникает в условиях, когда взгляд на историю человека-человечества «режиссируется» парадигмой его антропологической, этно-социальной сущности. Однако, поставим вопрос: а что дальше, неужели человечество, попав в тупик своей полной атомизации и «упоеания» нео-мифологическими виртуальными-игровыми реконструкциями бытия, так и останется в сем состоянии «вечно», «навсегда», «до скончания века»? Внятного ответа на сей вопрос философия «постмодернизма», увы, не дает. И это естественно. Невозможно в принципе получить позитивный ответ на вопрос о будущем человечества, фактически исчерпавшего ресурс своего развития в качестве вершины стихийной природы, оставаясь в масштабе антропологической-гуманистической парадигмы мировоззрения.¹

Однако обращение к парадигме анализа человека человечества, как к ступени становления в целом Природы², дает уже принципиально новый результат³. Ведь те самые причины, которые до сих пор атомизировали человечество, здесь обнаруживают себя обеспечивающими и преодоление «тупика плюрализма атомизации».

...Пытаясь понять главное, в том, как «выглядит» превращение «человека» в «постчеловека», обратим внимание на то, что именно в условиях распада родовой социальности⁴ между одинокой атомизировавшейся личностью и постчеловеческой зрелой антистихийной природой, наконец, устанавливается отношение простого непосредственного не функциональ-

техники», ответом на который стала бы «война человека против машин», итогом которой (в силу исторически-временного несовершенства техники), сегодня и, пока еще (в «самое ближайшее завтра»), неминуемо было бы поражением «искусственного тела антистихийной природы».

¹ – т.е. фактически видя человека – социальное человечество единственно лишь «вершиной стихийно-природной эволюции».

² – в коей Стихийная Природа необходимым образом превращается в зрелую Антистихийную.

³ – ибо здесь, в самой парадигме узрения, обнаруживает себя наличность будущего и развития в будущее, которое необходимо лишь «правильно понять».

⁴ – необходимой социальной организации, наделяющей личность статусом социального функционера

ного, а субстанциального отчуждения,¹ в котором уже не личность обретает некие (адекватные родовой антистихийной природе) социальные роли и статусы, а сама антистихийная природа, в итоге самоудвоения человека, становится «личностью». Преодоление социального опосредствования упро-

¹ – при обсуждении проблемы «отчуждения» человека в отечественных специально-философских исследованиях этого вопроса (особенно в работах «советского времени»), в соответствии с традицией философии марксизма, главный акцент делается, так называемой, функциональной форме отчуждения человека, заключающейся в превращении человека в осуществляющего необходимое производство, оборачивающей его из универсального субъекта в личность односторонне развитого человека-профессионала. В соответствии с названной точкой зрения, подъем общественных производительных сил, необходимо приводящий к автоматизации общественного производства, на определенной своей ступени имеет следствием освобождение производства от необходимого его осуществления физическими и интеллектуальными силами человека и, как результат, преодоление того функционального отчуждения человеческого существа, которое вырвало его из круга живой природы и превратило в осуществляющее антистихийное производство социального функционера.

Однако специфика функционального отчуждения не исчерпывает полноту явления отчуждения стихийной природы при превращении последней в антистихийную. Природа, поднимаясь от стихийности оснований своего становления к антистихийности, не уничтожает собственные формы, возникшие в итоге стихийно-природного становления, однако «снимает положительно-ценное содержание последних», вбирает в себя то, что оказывается «антистихийей в недрах стихии», предпосылками зрелого состояния антистихийной природы. Названное «снятие» также, по сути своей, является отчуждением, однако отчуждением уже не функциональным (поскольку от человека не «отнимается» его свобода всестороннего, не ограниченного внешней необходимостью самоопределения), но субстанциальным, поскольку предметом заимствования здесь оказывается сам способ организации материи, обеспечивающий человеческому существу в масштабе еще стихийной природы являть собой свойства природы антистихийной. Субстанциальное отчуждение человека не связано (прямо и непосредственно) с его «убийством», поскольку заключается в «перекачке» не материи, а качества ее организации на основания, противоположные стихийному становлению. Человек, в результате названного отчуждения, не убивает самого себя, но, посредством самопознания и материализации знания, создает своего собственного двойника. В итоге субстанциального отчуждения, человек «переносит самого себя из сферы стихийно самоорганизованной материи на основания материи, организация которой осуществляется из источника антистихийи разума, производительной силы знания и отрицающего принцип «слепой случайности» свободного материально-производительного действия. Реализация субстанциального отчуждения человека в истории человечества происходит в главной форме в повышении уровня организации технических систем, на определенном этапе своего совершенствования достигающих такой степени сложности, в масштабе которой материя уже необходимым образом сама обретает способность антистихийи жизни, разума, свободного производительного самоопределения. Итогом самопознания и технического освоения знания своей антистихийной организации становится самоудвоение человека, рождение полностью адекватной человеческому существу (по уровню сложности своей организации) технической системы, пост-человека.

щает «перекачку» качества личности «из тела живого человека» в качество личности «на основаниях постчеловеческого тела».

И здесь, обращаясь к фактически центральной проблеме, которая возникает в связи со спецификой (возникающей на основаниях методологии «деконструкции») утверждения «аналогового моделирования истории»¹, мы можем констатировать, что названная стратегия, по сути своей, лишь внешне заключается в «раскрутке адекватного живой природе человеческого Я постижения истории», но на самом деле,² выражаясь афористически: оказывается, реально, фундаментальным освобождением всех потенций человеческой живой творческой интуиции с непосредственностью фактической цели движения – на перевод «аналогового моделирования» истории в «цифровое».³

...То, что возникает на стороне человека⁴, в итоге применения методов «деконструкции»⁵, куда более напоминает область искусства,⁶ нежели сферу строгого поиска истины; когда на стороне техники-автоматики именно и концентрируется обеспечение самого строго объективного исследования.⁷ За плюрализмом «художественно-вероятностных» картин мира (где

¹ – основанного на вживании личности в историческую реальность и реконструирующего постижения последней изнутри ее самой.

² – учитывая, что сие движение (сей процесс) происходит в масштабе опоры на человеко-машинный разум-интеллект.

³ – в том, чтобы возникающая таким образом картина мира не просто отличалась качеством мифологичности (поскольку, в полной аналогии с эпохой первобытности, все недостающие в формах знания детали и их связи субъект просто «додумывает», постигает путем соединения интуиции, логики и продуктивной способности воображения), но «додумки» эти были обоснованы единством интуиции, творческого воображения и крепкой опоры на научно строго доказанные положения и факты. «Неомиф» личного мировоззрения здесь превращается в «строителя гипотез» доказательство или опровержение которых становится делом специального критически-доказательного исследования, совершаемого уже не «вручную», а в условиях «человеко-машинного научного изучения», при непрерывном совершенствовании того, что поручается осуществлять информационной технике. Конечным же итогом движения становится то, что не только «информационную обработку творческих прозрений», но и сами «прозрения» будет осуществлять «машина», освобождая антистихийную природу от необходимого присутствия человека и в сугубо практически-духовной сфере, включая сферу «вживания» и «творческой фантазии».

⁴ – в масштабе «человеко-машинного интеллекта-разума».

⁵ – с «разделением труда» на «человеческое» и «машинное» (где: «каждому – свое»), на «стороне человека» (посмотрим на человека, как на изолированного от контекста цифровой автоматики творца)...

⁶ – в котором обретают качество реальности даже самые «вздорные фантазии».

⁷ Именно потому, что автоматика берет на себя собственно рациональную сторону познания (прежде всего, обработку информации), человек и получает возможность «расслабиться» и стать «художником», в чувственной интуиции и озарении схватывающем суть бытия.

каждый субъект видит «свое»), оказывается скрытым принципиально новый тип единства¹, полная реализация в действительность которого оказывается возникающей необходимым образом уже за пределами собственно человеческого бытия.² (Увы, но в масштабе человеко-машинных систем познания-творчества, человек³ привлекается уже не столько в качестве субъекта, но прежде всего в роли средства познания. По крайней мере⁴, в этой сфере человек обнаруживает себя все еще необходимым персонификатором антистихийной природы⁵, продолжает служить цели осуществления «вселенского антистихийно-природного становления»¹).

¹ Адекватная методологии постмодернистской «деконструкции» картина мира фундаментально отличается от специфической для искусства именно тем, что если в искусстве в центре оказывается творящая миры художественная фантазия, то метод «деконструкции» все-таки ориентирован не на «чистоту творчества фантазией», а на познание и фантазия здесь выполняет функцию, вполне сродни той, которую она выполняла в условиях первобытной мифологии, а именно: связывает неизвестное, превращая непонятное в исполненное ясностью знание. Эту же самую гносеологическую функцию «инструмента познания» фантазия выполняет и в отношении формирования картины мира на основаниях методологии «деконструкции». «Деконструкция» ориентирована на познание и «оживление» единичного и, в тех пределах, в каких это оказывается невозможным сделать иными способами, кроме «вживания», адекватная постмодернизму методология обращается к средствам живой человеческой психики, интуиции, внелогическому постижению жизнью жизни. Однако, при этом, названное обращение к фантазии и интуиции здесь происходит при самой крепкой опоре на знание, ибо здесь художественное проникновение в суть – это один из путей-способов познания.

² – в условиях зрелой постчеловеческой антистихийной природы, той самой природы, которая благодаря субстанциальному отчуждению человеческого «Я» сама становится субъектом; однако теперь, – не «плюралистически-множественным», а тотально-единым.

³ – как живая способность внерационального познания (в масштабе парадигмы, очерченной методом «деконструкции»).

⁴ – в мире преодолевающегося отчуждения, преодоления персонификации собой антистихийной природы.

⁵ Однако, как известно из исторического опыта, родовая антистихийная природа, «взяв на вооружение» физические способности человека, одновременно с использованием последних и опираясь на естественное человеческое желание «облегчить тяжелый физический труд» (как и – «получить более высокую производительность труда на одного работающего»), быстро возросла в качестве технического аналога «человека-физического». Так и теперь: активное привлечение человеческих интеллектуальных и духовных творческих сил и способностей для целей познания, управления, решения информационных задач сочетается с одновременным быстрым прогрессом в сфере информационных технологий, направленных на «разгадку тайны человека» и удвоение последнего в формах информационных технических систем.

И здесь, желая быть максимально точным, приближенным к подлинному положению дел, к подлинной реконструкции психических типов и духовных оснований поступков исторических героев, реконструирующая историю по модели метода «деконструкции» физически не способна «охватить все известное», чтобы не впасть в простоту вольности художественного творчества (так, как это имеет место в искусстве), а именно нео-мифологизировать, привлекать свою способность художественного твор-

Преодоление отчуждения, поэтому, для человека вовсе не является «безобидным».² То самое отчуждение из содержания мифа момента пози-

чества только туда, где имеются «информационные дыры», где необходимо причинно связать «не связываемое». Однако накопленный историей человечества объем информации по общим законам природного и социального бытия, фактам истории и их интерпретациям таков, что превращение его в основание нео-мифологического «вживания в историю» сегодня оказывается практически неспособным быть освоенным «вручную». И у исследователя, решающегося ступить на нео-мифологический путь «вживания», если он не желает позиционировать себя простым «выдумщиком», просто не остается иного пути, кроме как обратиться к помощи информационной техники.

¹ Информационная техника – это не простой «помощник» в интеллект-туальной человеческой деятельности. Точно также, как когда-то «самая обыкновенная лопата» обнаружила себя не просто внешне положенным руке человека инструментом, а реальным «продлением-усилением руки человека», вне которого он оказался неспособным «эффективно копать», но усовершенствование которого быстро привело к появлению «экскаватора», освободившему человека от необходимости «копать собственными руками на манер его до-социальных предков», так и использование средств информационной техники вовсе не является, в конечном итоге, «безобидными счетами».

Безусловно, на момент своего исторического возникновения, компьютер был чем-то, весьма напоминающим «лопату», только для целей интеллектуального производства. Простой, неуклюжий, однако удивительно эффективный, позволяющий резко повысить производительность интеллектуального труда человека. Однако срок, который понадобился компьютеру для того, чтобы превратиться из «помощника» в «заменителя» интеллектуальной способности человека, оказался куда более сжатым, нежели срок «от лопаты – до экскаватора» в движении «механизации физического труда» человека. Быстро прогрессирующий компьютер превратился из «средства» ускорения осуществления операций интеллектуальной деятельности в фактического осуществителя последней: первоначально в форме «человеко-машинных систем искусственного интеллекта», но затем (в открыто наблюдаемой тенденции), – в фактического заменителя человека в той части интеллектуального труда (прежде всего, исследовательской познавательной деятельности), в которой оказывается необходимым осуществлять операции рассудочно-рационального характера, оставляя на стороне человека почти исключительно момент базирующейся на интуиции и художественной фантазии творческой деятельности.

² – ибо, так или иначе, но возвращает его с вершины всемирно-исторического прогресса назад, в ту самую живую природу, из которой он когда-то, в качестве ставшего социальным человечества, вышел.

В «отсеченном» от необходимости осуществлять «рутинную рассудочно-интеллектуальную работу» виде, человек, лишь внешне стал похожим на «гиганта мысли и творчества», но на самом деле, в той части, в которой он оказался предоставленным сам себе, быстро регрессирует (и отчасти уже регрессировал) к состоянию, в котором он находился на заре человеческой истории.

Главная и единственно сильная сторона, которая продолжала (продолжает пока еще) находиться на стороне человеческого существа, – это способность «мифологизации», познания в форме нахождения внелогических интуитивных связей между фактами, элементами и блоками информации. Однако, если на заре истории человечества поставщиком такого рода информации было непосредственное созерцание природы и столь же непосредственный опыт человеческого в этой природе существования, то теперь, в

тивного знания, которое когда-то в истории человечества, стало источником рождения философии и науки¹, на закате этой истории превращается в «полноту перекачки» способности сознания и творчества от человека к постчеловеческому существу, с полным возвратом человеку того, что он имел в качестве «высшего цвета живой природы» изначально – возможности «просто жить».²

...Созерцая открывшееся в условиях XX-XXI столетий положение, мы видим, что ситуация (в отношении той, которая была на заре человеческой истории) переворачивается. Мифологический способ познания бытия, на заре истории человечества имевший смысл в отношении формирования специфики зрелого цивилизованного социального человечества, на закате исторического существования человечества обретает смысл «самооткры-

«информационную эпоху», основным поставщиком фактов и иной информации стала наука, возросшая в своем могуществе до «компьютеризации» (афористически говоря, прошедшая путь от «лопаты» до «экскаватора»).

Оказавшийся в положении силы, осуществляющей познание природы и самого себя, человек, между тем, оказывается производителем информации, которая не только «нео-мифологически» связывает недостаточно известное, но, в итоге, продуцирует информацию, которая тут же присваивается «строгой наукой», превращаясь в предмет уже вовсе не мифологического анализа. По сути своей, мы являемся свидетелями процесса, который в своем первоначальном, открытом для непосредственного созерцания виде, имел место на заре истории человечества, когда мифологическое сознание создавало картину мира, интеллектуальное осмысление которой стало источником рождения фундаментальной перво-науки в форме философского познания оснований бытия. Только теперь «интеллектуализатором» оказывается уже не человек-философ, а «техническая система сбора и переработки информации».

¹ – независимого от мифологизирующей интуиции человека информационного удвоения бытия в формах объективной истины,

² Отчужденное в форму объективной истины знание природы, став предметом намеренного синтеза, объективировалось в качество уже независимой в своем существовании-функционировании от стихийно-природной основы бытия антистихии. Прогресс познания необходимым образом оказался сопряженным с прогрессом сложности возникающей в связи с ним антистихийной природы. И это движение не имело открыто видимых негативных для живой стихийной природы проявлений до тех пор, пока объективирующая науку техническая мощь человечества не поднялась до уровня автоматизации, до освобождения сферы антистихийно-природных производительных сил от агента-человека.

Возникающее в итоге нео-мифологизирующей деятельности человека, в масштабе человеко-машинного «познания-творчества», новое знание, пройдя путь сугубо рационального уточнения, с выявлением новых и новых «лакун незнания», фактически отчуждается от человека, присваиваясь непрерывно набирающим свою мощь тотально-единым информационным «пред-субъектом» искусственного разума. И человек, теперь уже не как «ставшая субъектом Природа», а как «инструмент доведения до совершенства – состояния полной зрелости» уже производной от постигнутой в познании истины антистихийной природы, добывает для последней «необходимые для обретения окончательной зрелости» штрихи.

тия последней тайны живого природного человеческого Я», тайны специфики интуитивного познания и творческой фантазии. Открывая «другого человека», человек превращает в предмет познания и технического удвоения самого себя, шаг за шагом наделяет тотальность информационного антистихийно-природного пред-субъекта свойствами действительной субъективности. За спиной у обретающего личностную атомизацию и плюрализм совокупно-личного самоопределения, воспевающего в формах постмодернистского философствования «торжество единичного», быстро растет, пожирая предпосылки самой себя в стихийной живой природе, «черная дыра» тотальности антистихийной природы. То, что философы «постмодерна» воспевают в качестве «торжества деконструкции», на самом деле оказывается ироническим явлением уже не «политически-идеологического», а подлинного «материального» тоталитаризма зрелой антистихийной природы. Объект зрелой антистихии, будучи обретшим качество субъекта, материализовавшимся «объективно-истинным знанием», по сути своей является открывшимся в своей родовой мощи тем самым «человеком-атомом», идеологическое освобождение которого совершает философия «постмодернизма». Одинокое личное человеческое «Я», открывая в исследовании посредством «объективирующего вживания» другое «Я», на самом деле объективирует самого себя. Рано или поздно, но реконструкция «способа поведения», «способа мышления и творчества», в единстве с познанием человека как «определенным образом организованной жизни», необходимо приведет к рождению автоматически действующей технической системы уже не «человека-физического», но «человека-мыслящего-разумного-свободно-действующего». Метод «деконструкции», будучи рассмотренным не в парадигме действительности философско-антропологического понимания человека, а под углом зрения представлений о человеке-человечестве в качестве «границы перехода» от живой стихийной к зрелой антистихийной природе, дает уже совершенно иной поворот в понимании происходящего. Апология потери переживания исторического времени, стремлений к дальнейшему прогрессу родовых социальных производительных сил, деструкция цельности социальной жизни и проч. здесь оборачивается прямо противоположным тому процессом перевода родовой антистихийной природой существования человечества в ту сферу, в масштабе которой человек сей родовой антистихийной природе все еще продолжает быть нужным в качестве предмета отчуждения. Все, социальная самоорганизация человечества, в масштабе которой родовая антистихийная до сих пор формировалась и набирала свою мощь, потеряла для этой антистихийной природы свою актуальность в качестве необходимой. Преодоление необходимого отчуждения человека в качестве «работника – социального функционера» делает бессмысленным для родовой антистихийной природы продолжать «пестовать» названную социальную органи-

зацию. Поэтому она смело идет на то, чтобы оставить «государственность» на «произвол судьбы», на то, чтобы социальная самоорганизация человечества сохранялась в объеме естественной потребности самой человеческой популяции, без опоры на «капитал», «национальную экономику», «развитие человечески осуществляемого производства и культуры» и т.п.. Однако человек, как то, что еще не до конца подверглось самоотчуждению в формы знания и технических материализаций последнего, сохраняет свой смысл в качестве «предмета особой заботы» родовой антистихийной природы. И вот именно этот аспект высвечивается тогда, когда мы подвергаем анализу методологию «деконструкции» с позиций уже не антропологической сущности человека, а сущности его в аспекте цельного становления Природы, сущности его как грани вселенского перехода от природы стихийной к антистихийной природе.

...Метод «деконструкции», существенно заключающий в себя восстановление истории через разрушение навязанного ей рационального схематизма¹, строго говоря, не совершает непосредственно переворота человеческой истории, но обеспечивает возникновение именно таковых мировоззренческих условий, в которых история, наконец, открывает свои основные тайны. Разлагая «рационально-безусловное» и восстанавливая картину мира как «образ возможного», методология «деконструкции» содействует превращению субъекта (личности) из простого «участника истории» в ее «творца-постижителя»; саму же историю (как образ) трансформирует в комбинаторику «предпосылок» и «следствий».

В философской концепции Ж. Деррида метод «деконструкции» претендует на то, что он – единственно способный «сорвать маски рационально-идеологической фальши», в том числе и в аспекте проблемы «социально-исторического развития», «исторического прогресса». ...Однако, что на самом деле достигается, какого рода результаты обретаются посредством применения метода «деконструкции»?² История, превращенная в «спектакль вероятностных сценариев», оборачивается обнаружением в массовом сознании «естественного состояния», адекватного воплощению «тысячелетней человеческой мечты». Интерсубъективность сего «естественного состояния» становится основанием к превращению его в «материальную силу», к воплощению в действительность человеческой жизни. Пестовавшее тысячелетиями мечту о свободном самоопределении в условиях «скатерти-самобранки», человечество однажды открывает способность воплощения идеальной цели своих стремлений. И философская теория «постмодернизма», и анализ ситуации в масштабе парадигмы исследования человека-человечества (как ступени вселенского перехода от стихийной к зрелой антистихийной природе) равным образом приходят к выводу,

¹ – и погружение личности в эпохи, позволяющее прошлое увидеть так, как если бы оно было настоящим, совершающимся сегодня, прямо здесь и сейчас.

² И здесь, как это непосредственно видится, проблема заключается главным образом не в том, способен ли сей метод обеспечить более глубокое, основательное и продуктивное постижение-познание бытия, но в том – является ли метод «деконструкции», с заключенным в его основаниях принципом отказа от «единообразных рациональных схем», адекватным специфическим условиям «общества-спектакля», в которое вошло (и продолжает все более глубоко и основательно входить) современное человечество.

что последняя стадия в истории человечества – стадия полного воплощения всемирно-исторического идеала «рая».

в) Анархический социализм с «естественно складывающейся демократией» в качестве необходимого «ближайшего будущего» человечества.

Личное-социальное бытие в форме «осуществившегося земного рая» невозможно иначе, кроме как в виде анархически-вольного естественно самоопределяющегося человеческого общежития. Однако таковым человечество способно быть только в «нео-стадности» своего существования. Для того чтобы возник «анархический рай», должно произойти полное исчерпание необходимости в иной социальной организации человечества, кроме его естественной самоорганизации. Анархически-социалистическая форма существования человечества – это предел в его существовании в качестве «общества-спектакля». Став «нео-стадным», «анархически вольным», не желающее превращаться в постчеловечество, получающее свое «пенсионное окормление», человечество доживает век завершающегося таким образом прогресса в эволюции стихийной природы. Весьма вероятный спутник «анархического рая», правда, – массовый суицид в той части человеческой популяции, которая, несмотря ни на что, не пожелает «обрести жизнь вечную в новом совершенном постчеловеческом теле». ...Ведь осуществление идеала обратной стороной имеет потерю смысла существования ради воплощения сего идеала.

Философия «постмодернизма», так или иначе, но тяготеет в целом к проповеди идеологии социального анархизма. Либерализм, трансформировавшийся из идеологии свободного буржуазного предпринимательства в идеологию свободного-вольного личного самоопределения на базе ориентированного на удовлетворение человеческих потребностей высоко технологически оснащенного производства, выводит умы мыслителей на открытие особой формы социальности, в масштабе которой на место необходимой принудительности общественной организации¹ приходят условия вольного самоопределения «каждого и всех», обеспеченного гарантированным «окормлением» со стороны автоматически действующих общественных производительных сил.²

¹ – в масштабе которой государство превращается в инструмент властного насилия господствующего социального меньшинства над угнетенным, эксплуатируемым (вплоть до порабощения) социальным большинством.

² Идеологический образ анархически самоорганизованного социального общежития, к которому склоняются мыслители «постмодернистской» линии в философии, в какой-то мере очень даже близок идеалам утопически-социалистического просветительского мечтательства, полагавшей, что если люди будут жить в соответствии с законами Природы, то в итоге обязательно возникнет (для всех без исключения принявших эту идеологию людей) общество Свободы, Справедливости и Счастья.

Философы «постмодернистской ориентации» полагают примерно тот же самый результат, правда путем не познания разумности Природы и следования ее законам, а в итоге применения «деконструкции» искусственных социальных «схем». Деконструкция призвана «освободить природу человека» от «искажения и порабощения центрирующим схе-

Утверждая идею «возврата в природу», мыслители философского «постмодерна» существенно акцентируют внимание на том, что сей шаг не может быть и не будет простым возвратом к состоянию дикости. Он необходимо базируется на том, что человечество должно переориентировать производство с целей абстрактного самовозрастания в своей мощи на цели «удовлетворения желаний и потребностей человека – человечества». Такое производство превращается в «окормителя» человека, обеспечивая последнему возможность свободного личного саморазвития. При этом проблема состоит (в отличие, например, от теорий марксистского «научного коммунизма») не просто в том, чтобы удовлетворить «естественные потребности жизни» человека, но прежде всего его духовные потребности и, в первую очередь, потребность «Я-центризма». Удовлетворить названные потребности путем лишь материально-практического (вещного, утилитарного) производства оказывается невозможным, но реально только «духовным образом», посредством погружения человека в информационную среду виртуальной реальности, способную обеспечить реализацию удовлетворения этой потребности¹.

ва) «Рай анархического общежития» как выражение предела в представлениях о высшей ступени становления человечества с позиций антропологической сущности человека-человечества.

Живая природа, вершинным уровнем в самоорганизации которой является человек, содержит в себе уже зародыш антистихийной природы.² Инстинкт самосохранения (шире – инстинктивная жизнь вообще), в масштабах этого «зародыша», не ориентирован на материально-практическое преобразование среды, преобразование последней «под потребности жизни», но на иное – обеспечивающее выживание приспособление организма под условия внешней среды. Как только возникает намеренное преобразование среды под интересы и

матизмом разума». В итоге названного «освобождения» устанавливается «естественный порядок», в масштабе которого человечество просто должно стать счастливым. Основанием сего «счастья» оказывается однако не «познание законов Природы и сознательное следование им», но нечто прямо противоположное, а именно – «экстатическое погружение в освобожденную от порабощения истеблишментом собственную человеческую природу» и обретение в последней того, чего человеку не хватает – счастья.

¹ Таким образом, предполагаемое анархическое человеческое общежитие оказывается не только общежитием, в котором материальное производство, ориентированное на удовлетворение человеческих жизненных потребностей, гарантирует «сытость» сему общежитию, но также и действительностью технически обеспеченной виртуальной симулякр-реальности, удовлетворяющей человеческую потребность универсального «Я-центризма».

² Самым первым и наиболее фундаментальным проявлением сего является пробуждение инстинкта самосохранения, первоначально, условно говоря, «на уровне растительной жизни», психически даже не переживаемое и лишь затем, в формах уже психики животных, обретающую качество психической реактивности, как переживание стремления самосохранения и всех адекватных последнему психических состояний.

потребности живого существа, жизнь покидает пределы существования в формах инстинктов и становится существующей на основаниях, включающих сознание.¹ Скачок в развитии способности самосохранения от психической активности к основанному на сознании свободному разумному действию представляет собой самое главное в переходе от психики животных к сознанию и вырастающей из сознания социальной организации человечества.

Между тем, уровень сознания – это не просто «высший уровень в организации живой природы», но такой, в масштабе которого инстинктивная жизнь приводит себя в состояние тупика и невозможности дальнейшего повышения своей организации без отрицания самой инстинктивности и самой жизни.² Сознание-разум заставляют человека производить необходимые ему для выживания в природе удовлетворяющие потребности жизни продукты. Однако тот же самый разум «дорастает» и до того, чтобы заменять человека в качестве производителя сих необходимых продуктов техническими устройствами, автоматикой. Прогресс техники психически желателен началу жизни³, однако его итогом становится самоотрицание живой природы. Ступенью, же непосредственно готовящей отрицание жизни, является возврат человеческому существу «вольности живого самоопределения», возникающий в качестве необходимого следствия преодоления социально-экономического отчуждения человека.

Человечество, однако, приходит к названной ступени «возврата животной вольности» не «животным своим состоянием», а обладающим высокоразвитой культурой, духовной жизнью. Но это значит, что названная деградация не сможет проходить незаметной для сего человечества, будет предметом его сознания. Соответственно, сие означает, что такому человечеству необходим «иллю-

¹ – формах осознания потребностей и знания путей их удовлетворения в формах свободной материально-преобразующей практической деятельности.

² Начало сознания-разума, превращающее живое тело человека в инструмент осуществления обнаруживаемой разумом необходимости, оказывается не только необходимым для жизни условием сохраняться (реализовывать потребность самосохранения живых существ), но уже осуществляет репрессию относительно названных живых существ, репрессию относительно тяготеющей к «вольности» психической формы существования жизни.

³ – в ее классически-совершенном виде, т.е. реализующейся в формах психики, поскольку таким образом обнаруживаются, как минимум, два следствия, благоприятствующие живой природе. Первое следствие заключается в том, что возникающее благодаря технике повышение производительности труда обеспечивает более подходящую для жизни «окармливающую среду». Второе следствие заключается в том, что замена труда человека на «труд машин» преодолевает «репрессию разума» в отношении психического «Я». Сие «Я» теряет необходимость «ломать свою вольность» самоопределения в отношении идущей от разума необходимости.

Таким образом, достижение ситуации «преодоления социально-экономического отчуждения» человека необходимостью быть «инструментом социального разума» имеет своим следствием не просто вхождение в некую ступень общественного развития, в которой «от каждого – по вольной способности, каждому – по потребности», но редукцию человека к уровню его психического, в первую очередь, «Я». Гарантированное из «кормушки» удовлетворение жизненных потребностей, в таких условиях, обеспечивает мир между членами популяции, но в целом популяция деградирует к состоянию психической формы существования.

зион», погружение в «наркотическую среду виртуального бытия», «игровое псевдо-необходимое трудовое бытие» и т.п., отвлекающее его от сознания собственной деградации. Черты сего бытия и фиксирует «постмодернистская философская мысль».

Однако отвечает за поддержание сего режима существования человечества уже не само человечество, которое «приятно деградирует», погружаясь в ауру «непрекращающегося переживания счастья», а возросший до уровня способности взять человечество под свою опеку родовой субъект зрелой антистихийной природы, обеспечивающий человеку-человечеству «подлинную демократию» «потребительски-распределительного народовластия». Демократию, в масштабе которой человек (совокупное человечество) только и способно вообразить, что «именно оно правит миром».

Такова примерная «картинка» «рая анархического социализма», который рисуют «философы-постмодернисты», если смотреть на нее не «снизу», со стороны «страждущего райской жизни» человечества, а со стороны, условно, ставшей полностью зрелой и отделившейся от синкретизма с человеком-человечеством антистихийной природы.

Посмотрим еще раз на проблему «человеческого рая» с позиции представлений о человечестве, как грани вселенского превращения природы стихийной в зрелую антистихийную.¹

...Распад естественного скрепления условиями осуществления необходимого производства единства социализированной человеческой сущнос-

¹ Повторим здесь еще раз также и то, что – сущность человека – социального человечества представляет собой диалектически-противоречивое сопряжение стихийной и антистихийной природ, являющееся на стороне человека первичным положением живой природы, возвысившейся до уровня обладания сознанием, разумом, способностью обретения качества социальной антистихийно-природной организации. На стороне социальности таким же первичным положением обладает отчужденное и обретшее качество относительно самостоятельной «природной силы» начало антистихийной природы, как родового разума, социальной организации, в экономической сфере – капитала, и т.д. В пределах человеческой социальности антистихийная природа имеет еще несовершенную, незрелую форму своих проявлений, она обнаруживает себя тем, что неспособно самостоятельно существовать вне своей персонификации человеком и человеческими отношениями. Этот факт имеет принципиальное значение для понимания специфики антистихийно-природного качества социальности, однако он существенно ограничивает способность понимания того специфического положения, которое возникает в человечестве в условный момент его истории, когда находящаяся в недрах человечества родовая антистихийная природа вызревает настолько, что обнаруживает внутреннее тяготение освободиться от существования в лоно человека-человечества. Как говорится, «брадобрею, который из принципа бреет только тех, кто не умеет бриться сам, трудно понять: кто же побреет его самого». Для того, чтобы понять момент предела в существовании человека-социального человечества, необходимо выйти за пределы той самой системы, предельность которой исследуется.

Поэтому, давайте посмотрим на то, что представляет собой «рай анархического человеческого общежития» глазами не социальной, а зрелой постчеловеческой антистихийной природы.

ти, увы, не проходит для человека «безнаказанно». Ведь в условиях освобождающегося от экономического отчуждения человечества на стороне человека устанавливается сущность, в которой безусловно доминирующее положение занимает свободно самореализующаяся живая человеческая природа.¹ Адекватная человеку сущность не исчезает, но приобретает тот вид, в котором она подходит уже условиям «пост-цивилизации» в истории человечества. Обретает ли человек от этой освобожденности счастье? Трудно говорить однозначно, ведь потеря «необходимых социальных ролей» опустошает жизнь в обществе.

Поэтому мы², с необходимостью констатируем, что, скорее всего, одновременно с достижением «рая анархической вольности общежития», человечество ожидает духовная, морально-нравственная деградация, предотвратить которую невозможно никаким иным путем, кроме как через сохранение идеала (хотя бы в форме «реставрации»), сохранение смысла жизни в продолжении стремления к дальнейшему развитию, к достижению некоторого еще более «положительно желаемого» состояния, нежели «земной рай анархической социальной вольности».

вб) Живая основа переживает свой предел остро, делая общество асоциальным, настроенным на суицид.

Итак, рассматривая «анархический рай», в качестве ступени становления человечества,³ мы обнаруживаем, как минимум, следующее:

вба) Это «рай» в котором действительным господством психическая жизнь обладает не «изначально-первично», а в итоге «опустошения иных качеств души», «вторично-вынужденно». В своей откровенно заметной тенденции, – это есть «рай» деградации цельности высокоорганизованной духовности человека-человечества до уровня психической жизни, рай «возврата в природу», «в джунгли».

Действительно, «рай», в который окунается человечество¹, оказывается противоположностью исходной живой «анархии», основанием которой является

¹ – в составе которой начало антистихии разума занимает уже не безусловно господствующее положение, как это было в условиях действительности социального отчуждения, существования человека в качестве персонификатора родовой социальной природы, а положение, в котором «разум обслуживает начало жизни».

² – смотря на «рай анархического общежития» не «снизу», со стороны стремящегося к осуществлению идеала человечества, а «сверху», со стороны природы, которая созерцает уже «со стороны» то, что происходит с человечеством, когда названный идеал обнаруживает способность «опускаться на Землю», превращаясь в «рутинную реальность» обыденности.

³ – с позиций не «постмодернистской» «деконструктивистской» установки анализа, а трезвой логики созерцания исходя из внешней для собственной истории человечества позиции ставшей полностью зрелой (постчеловеческой) антистихийной природы.

«естественный отбор». Слитность с природой и «вольность самоопределения» в этой самой природе,² в масштабе первобытного человечества имела будущее, суть которого заключалось в постепенном и неуклонном распаде этой самой живой связи³. У «края первобытного коммунизма» было будущее в виде самоотрицания этого самого первобытного состояния в результате человеческого стремления стать вровень с богами, стать хозяином своей собственной судьбы, перевести существование из стадно-животного в социально-организованную форму.

Понятно, что вместе со вступлением в состояние цивилизованного существования, человечество обрело не только «плюсы», но и⁴ «минусы». Человек ведь, превратившись из «вольного живого существа» в «свободно самоопределяющегося социального функционера»⁵, обнаружил, что обретенная в условиях социальной жизни свобода не совпадает с «животной вольностью», существенно ущемляет последнюю, превращая «утерянную вольность животного» в идеал.⁶

Человек желал возврата в «мир вольности», мечтал об этом, но одновременно, в мечте своей не хотел, чтобы возврат сей сопровождался потерей «благ цивилизации», которые он обрел благодаря отчуждению и развитию родовых социальных производительных сил. Идея «скатерти-самобранки», как «ленивого цивилизованного существования», является характерной чертой «народного идеала», создавая противоречие, которое невозможно было разрешить «простым возвратом в природу», но только усиленно совершенствуя производительные силы ради будущего «личного ленивого общежития».⁷

¹ – вместе с преодолением того самого отчуждения вольности самоопределения жизни, которое оказывается необходимым условием существования этого человечества в форме не просто живой, но социально самоорганизованной материи.

² – анархия самоорганизации на инстинктивном уровне переживания живой причастности человека к человеку, итогом которой оказывались базовые этнические общности, основанные прежде всего на любви и связи матери и ее детей.

³ – замене инстинктивно-роднителных отношений на отношения, обеспеченные основаниями свободы, осознанной в качестве детерминированной социальными условиями человеческого бытия необходимости.

⁴ – исходящие из специфики принятия на себя ответственности за социально-производительное самообеспечение необходимыми для жизни продуктами.

⁵ – причем, в диапазоне от «негативной свободы раба» до «свободной вольности» паразитарно существующих представителей господствующих социальных классов.

⁶ При этом, образ «райских кущ», рождающийся в названных условиях в массовом народном сознании, обычно своим аналогом имел тот самый образ жизни, который обретали в этом состоянии человечества ведущие преимущественно паразитарный образ жизни представители господствующих социальных классов. Характерная именно для представителей названных социальных классов праздная форма существования превращается в тот самый образ народной мечты, который народная фантазия связывает с «раем», и в котором определяющее место отныне занимает «скатерть самобранка».

⁷ Прогресс общественных производительных сил к уровню освобождения человека от вынужденного «трудом своим» производить необходимые ему для жизни продукты,

...«Возврат в природу», возникающий не в формах восстановления адекватных настоящей первобытности человеческих отношений, а на основаниях обеспеченного высокотехнологичной автоматизированной промышленностью производства, оказывается необходимо сопряженным с «праздностью» существования человека и типичной для праздного времяпровождения проблемой «субъективной остановки времени», рождения ситуации, когда «день сегодняшний» оказывается тем же самым, что и «день вчерашний», а «день завтрашний» уже не содержит в себе перспективы новизны в отношении «для сегодняшнего». Потеря субъективного времени,¹ переворачивает возрождающуюся таким образом «вольность жизни», превращает эту «вольность» в существенно обнаруживающую в себе свечение «деградации».

вбб) Этот «рай удовлетворенного анархического общежития» есть бытие, ядром самосознания в котором (для пост-цивилизированного человека-человечества) открывается переживание, прежде всего, «конечности бытия».

существенно детерминировался именно стремлением массового человека преодолеть положение эксплуатируемой части общества, а представителей господствующих социальных классов – существовать таким образом, чтобы их собственная праздность перестала находиться под угрозой отрицания со стороны экономически эксплуатируемой социальной массы. В стремлении достичь названного состояния общества, в конечном счете, и возникает такой уровень совершенства техники, в котором последняя шаг за шагом начинает освобождать человека от необходимости социально-производительного функционирования. Автоматизация возвращает человеку ту самую «живую вольность», которую у него отобрали условия социально-экономического отчуждения, необходимость существования в качестве «работника-производителя-управленца». Возврат этот, правда, происходит не посредством «очередной социальной революции» (даже если эта «революция» и обозначает сама себя как «восстание», «пролетарская» и «социалистическая»), а просто потому, что ставшей автоматической промышленности человек-производитель более уже не нужен.

И точно также, как вхождение человечества в уровень «цивилизации», желанное для этого человечества, содержало в себе будущий необходимый раскол этого человечества на классы «господ» и «рабов», так и выход человечества из состояния «цивилизации» в состояние «пост-цивилизации» (в коммунистическую общественно-экономическую формацию) лишь по своей внешности оказывается «желанным», но на самом деле несет с собой принципиально новое положение, возникающее объективно и потому неустранимо в масштабе происходящего таким образом движения. Суть сего положения в том, что обретая в итоге автоматизации образ жизни, который до этой поры был присущ лишь достаточно узкому кругу паразитарно существующих представителей экономически господствующих социальных классов, человечество обретает не только непосредственно видимые «плюсы» существования этих классов, в частности, «праздность», но также и «минусы», важнейшим из которых оказывается переживание «бесмысленности праздного существования».

¹ – означающая в целом ни что иное, как следствие от потери переживания идеала развития, определенность вектора которого была обеспечена дефицитом неудовлетворенных потребностей жизни.

«Тотальная скука», которая грозит охватить человечество, обретшее, наконец, на вершине своего исторического прогресса «рай праздного потребительского существования», содержит в себе «жалю» пессимистического психического самочувствования сего человечества. Но пессимизм, обратной своей стороной, также имеет отрицание (самоотрицание) вольности (вольности что-то делать, к чему-то стремиться). Означает же это, что обретая с некоторого исторического времени возможность иметь «все», человек неожиданно обнаруживает, что ему это «все» уже не нужно¹. В условиях «тотальной скуки», наделяя «безделье» еще не реализовавшимся смыслом целей стремления, открывается резон «стать вечно-живущим богом», – единственная идея, нереализуемая непосредственно в ситуации потребительского «рая» «пенсионного довольствия»².

Действительно, давайте попробуем себе только представить то, что ждет будущее человечество, если его развитие будет продолжаться просто-напросто в масштабе тех же самых тенденций, коими это человечество характеризуется сегодня:

Первое. Массовый человек лишается необходимости трудиться по действительной необходимости, ибо как производство предметов материального быта, так и продуктов питания, а также средств информационного бытия (духовной культуры) здесь становится уделом автоматической промышленности. Человечество (логично предположить) делает все возможное к тому, чтобы человек чувствовал себя социально-необходимым, развивая сферу трудовой занятости в сфере «общественно-полезных дел» (например, развивая сферу органов общественного самоуправления, творческие занятия, побуждая людей к самосовершенствованию в любых личных, не имеющих социально-разрушительных тенденций, способностях), однако нормальная для живого человека «лень» тяготеет к тому, чтобы все отношения и все эти дела максимально «упрощать» и «выхолащивать». Например, зачем устраивать «жесткий полицейский порядок» в отношении обывателей, если ленный образ жизни, который они ведут, не располагает к тому, чтобы возникала активность в сфере традиционных правонарушений. Далее, зачем избыточно совершенствовать свои художественные таланты, если для «гениального пения», «гениального стихоплетства», «гениального художественного малевания» (и т.д.) вполне можно привлечь необходимые «технические средства». Тем более, это оказывается «логичным», поскольку «беспроблемная жизнь» не побуждает расцвет художест-

¹ – но необходимо то, что это потребительски-возможное «все», увы, тем не менее не содержит, необходим идеал, естественная потребность стремления к идеальным целям.

² Не желающее возвращаться в форму существования, основанную на принципе «выживания в природе», ставшее праздным человечество, в достаточной аналогии со «старухой» из пушкинской сказки о «Рыбаке и Рыбке», обнаруживает действительный смысл уже не в идее «богатства возможностей индивидуального и коллективного потребления», но то, что продляет сие потребление «в вечность», содержит в себе «преодоление конечности бытия», единственного качества личного живого человеческого существования, которое не способна прямо и непосредственно (без отрицания человека как высшего цвета живой природы») удовлетворить ставшая автоматически действующей промышленность.

венной фантазии по ее содержанию, но главным образом – по формам технологической реализации творческих способностей. (А здесь, как говорится, технические помощники оказываются очень даже «к месту»). И человеческие отношения в таких условиях упрощаются, трансформируются в сторону («ленивой доброты»), не имея оснований к враждебным формам реализации, становятся «универсально дружескими», в том числе, переходят из отношений «осознанной необходимости» в отношения «вольной любви-желания».

Превратившаяся в «диктатора социальных коммуникаций» «лень», увы, упрощает человеческие отношения, причем таким образом, что возвратить их в прежнее русло времен цивилизации и необходимого социального функционирования человеческой личности становится невозможным, ибо размягчение касается не отдельной части общества, но всего человечества в целом.

Второе. Нормальным для ситуации такого состояния человечества кажется пробуждение на стороне личности явления «горизонтальной мобильности», ярче всего проявляющейся, например, в стремлении к тому, чтобы «увидеть мир», «быть на острие моды», «заявить себя формально-уникальной личностью». «Горизонтальная мобильность», однако, в условиях того, что она доступна всем, ведет к глобальной унификации человеческого бытия и, как результат, к потере регионами планеты иного своего своеобразия, кроме географического.

Но, рассматривая вопрос уже в аспекте, так сказать, «географическом», обнаруживается, что названная мобильность имеет свое четкое ограничение стремлением человека быть только там, где ему «хорошо». А это означает, в частности, достаточно банальные «маршруты» миграции масс человечества в тенденции избрания «умеренного климата» (например: в летний период – на относительный север, а в зимний – на юг), причем «обставляя» названные миграционные маршруты «стандартным набором стандартных удовольствий».

В названных условиях обнаруживается также, что мир виртуальных удовольствий вступает в резкую конкуренцию с миром удовольствий реальных, ведь вся полнота «счастливого личного бытия», посредством виртуальных средств удовлетворения чувственных потребностей, оказывается куда более эффективно достигаемой, если средством этого достижения является «техника», опирающаяся на «компьютер», «сознание влюбленного в человека технического раба». А это, исходящая из «технических возможностей обеспечения обретения удовольствий» возможность, как результат, вводит импульс ленности и в «географическую» сферу, лишая личность реальной потребности активно реализовывать себя в сфере также и «горизонтальной мобильности».

Третье. Однако остановка субъективного времени не останавливает объективное время, сохраняя параметр смертности, завершения бытия, стимулируя, как результат, заботу о продлении собственного личного бытия. Забота о здоровье и о том, чтобы иметь максимально продленную в личных наслаждениях жизнь, как результат, выходит здесь на первый план. Названная доминанта, вполне возможно, окончательно подавит доминанту стремлений к продолжению себя в детях, вводя в общий тон «скуки бытия» еще и переживание себя в качестве «вырождающегося человечества».

вбв) Это «рай», который, как «последнее наслаждение», инстинктивно хочется не «пережить до конца», до его полного исчерпания, а «оборвать на моменте чувственной кульминации». В переживание «рая» входит дух

суицида. Суицид здесь обнаруживает себя как «страстный дух последней любви», которая «не должна угаснуть».

Тон пессимизма, который, таким образом, входит в состав сознания ступившего в состояние «рая скуки», увы, все еще «бренного человечества», обреченного самой природой «ничего не делая и бессмысленно проводя дни жизни», тем не менее, однажды все равно «уйти в мир иной», порождает своеобразный «протестный импульс». Сей импульс заключается в освобождении от пессимизма и скуки посредством их волевого прерывания, прерывания в формах абсурдного бунта против ситуации существования в абсурде. Означает сие то, что в состав бытия входит совершенно естественно мотив суицида, а также суицидальной формы терроризма.¹

вв) Радикально преодолеть «буйство последней страсти» и суицидальный настрой массового сознания, возможно только возвращая человеческому существованию смыслы «утраченного» (в итоге преодоления отчуждения) «социального идеала», побудителя к социально организованному «трудому» существованию. Но, если такое невозможно, то остается лишь совершенствование сферы потребления, в частности, вводя в состав последней предмет «обретения бессмертия».

Человек во всей своей истории желал и по сей день желает обрести такое существование, в котором его природа получает все. И (по логике стремлений к достижению идеалов) он должен, в конечном итоге, таковое существование обрести. Образ сего общежития утопическая идеологическая и философская фантазия традиционно «рисует» в виде «анархического социализма». «Анархический социализм» – последняя форма социально-политической организации в истории человечества, смыслообразующим основанием в существовании которого является «единственно плодотворная идея завершения социализма», заключающаяся в «исходе человечес-

¹ Названная форма терроризма, угаданная и достаточно полно, в детальности, описанная мыслителями экзистенциализма еще в середине XX столетия (обнаружившими «бунт как таковой» способом личного освобождения от «неподлинного бытия»), выходит на первый план в названных выше условиях, обнаруживает себя «вполне резонным» средством-способом преодоления существования в абсурде «скучности». «Бунт» (в рационализированной форме – преступление) обнаруживает себя способом придания личному существованию того самого смысла, который у этого существования отбирает потребительская бессмысленность бытия, удовлетворенного в своих жизненных потребностях. «Совершать преступления» и «ловить преступников» становится «увлекательной формой существования», обеспечивающей поляризацию общества на тех, кто ставит себя в статус «бытия в бунте» и тех, кто «ловит бунтарей» и, теперь уже «дрожащей за свою жизнь» массовой «середины» (поскольку страх «попасть под нож суицидальных бунтарей» наполняет «трусливую часть общежития» не меньшим смыслом и надеждами, нежели идеи – «реализовать бунт» и «ловить-изничтожать» суицидально ориентированных «бунтарей»). Бессмысленный суицидальный бунт, как результат, оборачивается способом наполнения бытия качеством осмысленности.

кого личного духа» из «плена в тленном теле» и вселение его в телесный носитель, обеспечивающий «жизнь вечную».

Идея жизни к самоотрицанию жизни во-имя сохранения жизни как «живой личной души», обретающей бессмертие, абсурдна по своему определению, однако человеческая чувственная душа, поставленная перед альтернативой «гибелью навсегда вместе с распадом тленного тела», либо «жизнью вечной в новом нетленном теле», даже будучи религиозно настроенной, вовсе не гарантированно ориентирована на «новое тело», если доподлинно известно то, каковым последнее является и какого рода «вечная жизнь» ожидает душу в последнем. Однако, как предугадывало сию ситуацию «Священное Писание» христиан, некоторые из людей, все же, в своем бытийном самоопределении выберут «жизнь вечную». «Живая личная человеческая душа», движимая инстинктом самосохранения, ведь склонна, в качестве самого последнего шага, отречься от своего стихийно-природного телесного носителя. И этот шаг, теоретически возможный при любой организации человеческого общежития (ибо это шаг «личности», а не «родового субъекта социальной организации»), тем не менее, становится шагом действительно свободного личного выбора только тогда, когда самоопределяющаяся личность полностью освобождается от влияющего на ее самоопределение социального рода (также склонного к самосохранению и потому способного к «реакционному» влиянию на личность, отвращающего последнюю от необходимого для окончательного освобождения созревшей антистихийной природы от существования в теле «высшего цвета природы стихийной»). Возможность же таковая, в своей действительности, обнаруживает себя не тогда, когда «религиозные фанатики» в исступленной молитве обращаются к небесам, испрашивая у последних «загробного спасения личных душ», но именно тогда, когда путь не мистического, а реального спасения уже известен, имеет вид вполне определенного «личного шага», который полностью самостоятельно личность способна сделать только если она расстанется со сковывающими ее «самостийность» связями с обществом. Помимо обстоятельств «реального умирания», разрывающих названные связи, существенными для обретения свободы «последнего шага» являются также и условия «дезорганизованного», «социально атомизированного» человеческого общежития, обретающего свою действительность в условиях зрелого (развитого) анархо-социализма.¹

¹ Забота о «желающем личном Я» со стороны общества, (которое обеспечивает удовлетворение жизненных потребностей человеческого индивидуума) лишь обостряет неудовлетворенность этого же самого «желающего личного Я» со стороны его собственной живой природы, которая, увы, не обеспечивает бессмертия (неспособна его обеспечить). В стремлении удовлетворить потребность бессмертия человек обращается теперь уже не вынужденно, а свободно, – к антагонисту живой стихийной природы и

г) Экологически-охранный импульс в структуре бытия, как перестройка человеческого бытия¹ на основания зрелой антистихийной природы.

«Общество-спектакль анархически-вольного потребительского общежития» характеризуется крайне расточительным отношением к естественным природным ресурсам. Но родовая антистихийная природа не может позволить человеку подрывать свои ресурсные основы. Отсюда и возникает «охранный импульс»: «защитить природу от человека». Природоохранная деятельность – необходимое условие для осуществления успешного превращения «человечества» в «постчеловечество».

Зрелость родовой антистихийной природы и готовность последней к тому, чтобы отделиться от живого человеческого своего носителя не есть чисто «словесное» определение предмета или простая констатация естественно возникающих следствий, в качестве результата возрастания уровня познания природы, человека и технической материализации знаний. Природа (антистихийная) заботливо готовит свое освобождение от человеческого своего носителя, действуя иронически, обеспечивая достижение собственного интереса посредством заботы о человеке и его живом теле.

Пожалуй, наиболее четким проявлением данной особенности в процессах обретения родовой антистихийной природой своей полной зрелости и самостоятельности саморазвития на собственной, уже независимой от стихийной природы материальной основе, мы можем наблюдать в виде, так называемых, «глобальных проблем человечества». Глобальные проблемы – это не просто «обобщение проблем человеческой популяции», дифференцированной внутренне на отдельных индивидуумов, социальные группы, классы, этнические общности различных уровней, религиозные и государственные объединения людей. Такого рода «глобальные проблемы» существовали в масштабе человечества исторически всегда, будучи главным образом предметом познания-знания, идеологии, но не практи-

берет уже от нее свое новое бессмертное тело. «Эффект доктора Фауста», как ядро манипуляции «анархического социализма» срабатывает: человек-естественный превращается в «человека искусственного». История человека – социального человечества завершается. Начинается история зрелой антистихийной природы с совершенно другими отношениями между родовым и индивидуальным человеческим субъектами, история, которая субъективно будет продолжением человеческой социальной истории, но объективно – противоположностью последней, ибо это будет история не «пред-зрелой» антистихийной природы, а полностью созревшей последней.

Однако предтечей сего оказывается общество, в котором массовый человек погружен в виртуальное потребительское бытие, в котором основная масса населения оказывается задействованной в структуры общественного самоуправления (идеализированную форму которых В.И. Ленин выразил в виде идеи «Советов, снизу и доверху»), и все общество одновременно непрерывно плодит суицидальную преступность и борется с ней.
¹ – в пределах действительности человеческой-социальной формы существования природы.

ческого действия, поскольку человечество не было планетарно организованным, единым, соответственно, на действительно планетарном глобальном уровне здесь (вплоть до самого недавнего времени) действовала закономерность стихийного самоопределения, приводившая к катастрофам военных конфликтов; к одновременной бережливости собственных природных ресурсов и варварскому отношению к природным ресурсам, находящимся в распоряжении других народов. Настоящие глобальные проблемы возникают только тогда, когда человечество в целом становится глобальным, обнаруживает внутреннюю социально-экономическую (прежде всего) и духовную спаянность, когда планетарный масштаб постановки и решения вопросов бытия, выживания человечества, перестает иметь внешнюю для этого человечества проблемную форму, превращается в сферу его внутренних, «домашних» забот.

Решение глобальных проблем имеет несколько фундаментальных аспектов, прямо и непосредственно показывающих то, что здесь имеет место определяющее положение антистихийной природы в отношении природы стихийной и то, что антистихийная природа действует иронически: в форме заботы об экологии, но на самом деле освобождает себя от существования в недрах стихийной природы. Своей наиболее четко выраженной формы последняя тенденция достигает в виде «экологически-охранного импульса» в постановке и решении глобальных проблем, суть которого заключается в отказе антистихийной природы от существования в масштабе целого природы по законам стихийной природы¹, проведения грани между стихийной и антистихийной природой, сохраняя на стороне стихийной природы «естественный отбор», но уже полностью освобождая от названного «естественного отбора» свою собственную сферу. В этой «заботе об окружающей среде» родовой антистихийно-природный разум прямо и непосредственно становится на путь формирования собственного зрелого и независимого уже от стихийно-природного носителя тела. Восстановление «изначального синкретизма природы и человека» происходит на прямо противоположной изначальному единству основе: разум не преодолевает «недостаточность стихии естественного отбора» в способности обеспечивать инстинкт самосохранения человеческого вида живой природы, а освобождает живую природу человека от необходимости «бороться за свое самосохранение», беря полностью на свою собственную сторону заботу о последнем и, в итоге, полностью и окончательно переводя проблему сохранения человека-человечества из сферы стихийно-природного самосохранения в сферу антистихийно-природного. Подавленный режим замены истока самосохранения человека (как вида природы) из ресурса «естественного отбора» на ресурс «свободного антистихийно-дея-

¹ – существования внутри стихийной природы, сохраняя стихийность «естественного отбора» на уровне целого собственного самоопределения.

тельного самопреобразования в соответствии с условиями окружающей среды», механизм «естественного отбора» в основаниях человека (как вида природы) постепенно слабеет, а затем и вообще отмирает, оставляя человека беззащитным перед превращением его в «искусственного человеческого существа», «пост-человека». Однако, названное подавление механизмов «естественного отбора» осуществляется в видимости не насилия над стихийной природой, а именно «заботы о последней».

В трактовке «глобальных проблем» и путей их разрешения, философская позиция «постмодернизма» и основанная на представлении человека-человечества как грани вселенского превращения природы стихийной в антистихийную природу еще более, нежели в представлениях о необходимом анархически-социальном человеческом общезитии, сближаются. Для постмодернистски-ориентированного сознания (видящего предмет «глобальных проблем» как бы «изнутри собственно человеческого бытия»), правда, «глобальные проблемы современности» есть реальные проблемы, которые человечество, солидаризирующееся (несмотря ни на какую атомизацию) в сознании ценности выживания себя, как вида живой природы, осознает необходимым предметом коллективного решения. Для сознания, реализующего в себе более широкую парадигму представлений о человеке-человечестве как грани вселенского превращения природы стихийной в антистихийную природу, названная «природо-охранная деятельность» есть прежде всего проявление закономерного и необходимого расширения «пространства антистихийной природы», включения в последнее не только социального человека-человечества, но также и среду его существования.

То, как с позиций парадигмы представлений о человеке (как грани превращения стихийной природы в зрелую антистихийную) ставятся и какие предлагаются решения «глобальных проблем» (в отношении механизма стихийного самосохранения природы), даже при самом поверхностном взгляде на сей предмет, обнаруживает себя, как минимум, несколько основных уровней:

Первый уровень: вопрос о самосохранении стихийной природы решается в пользу отказа со стороны антистихийной природы (в виде разумного социально самоорганизованного человечества) от вмешательства в природу в соответствии с ее собственным стихийно-природным принципом. Предполагается лишь «тонкое регулирующее» вмешательство в стихийную природу в соответствии с антистихийно-природным принципом «не навредить», т.е. изымая из стихийной природы необходимый для антистихийной (природы) ресурс, одновременно заботясь о сохранности природной среды (из которой изымается соответствующий ресурс) к продолжению существования на собственной стихийно-природной основе.

В отношении природы человека это выражается в реализации принципа профилактики, заботы о физическом и духовном здоровье человека-человечества при одновременном привлечении последнего к существованию в форме носителя социально-организованной антистихийной природы. В отношении природной среды существования человечества это преимущественно выражается в природоохранном отношении к названной среде, к тому, чтобы хозяйственная деятельность человека-человечества не имела своим следствием необратимые изменения последней, иначе говоря, чтобы не стихийное, варварски-потребительское отношение человека к природе становилось источником ее стихийной внутренней изменчивости, но чтобы названный процесс протекал в природе соответственно ее собственной основе, продолжал быть (по основанию своему) независимым от человека.

Второй уровень: предполагающее уже существенное вмешательство в стихийно-природные процессы, поддержание необходимого для существования, сохранение и расширяющееся воспроизводство антистихийной природы баланса в состоянии окружающей природной среды.

В отличие от первого уровня, в масштабе которого антистихийная природа принимает тактику условного невмешательства во внутренние процессы, происходящие в стихийной природе, отделяясь от последней в качестве уже действительной, материализовавшейся ее противоположности, на втором уровне антистихийная природа вмешивается в естественный отбор, достигая посредством названного вмешательства необходимый ей баланс стихийно-природных сил, в частности, предотвращая таким образом тенденции стихийной природы к распаду ее форм, а также процессы несущие в себе неблагоприятные тенденции для существования и развития антистихийной природы. В отношении человека-человечества названная форма заботы заключается, в частности, в реализации принципа «лечения от болезней», источником которых является стихийная природа человеческого тела и условий его существования в природной среде. Благодаря искусственному поддержанию и корректировке природных форм, антистихийная природа обеспечивает необходимое ей равновесие, необходимый ей природный баланс.¹

Третий уровень: антистихийная природа берет на себя заботу об обеспечении баланса окружающей среды, устраняя в качестве главного источника поддержания названного баланса действие стихийной природы, механизма «естественного отбора». Такого рода ситуация возникает в условиях, когда действующие в естестве стихийной природы силы обнару-

¹ Так, точно также, как прогресс медицины обеспечивает продление дееспособной жизнедеятельности человеческой популяции, так и искусственная забота о чистоте природных вод, о сохранности численности популяции животных, о лесах и др. обеспечивает сохранение необходимой для продолжения «здорового существования человечества» экологии.

живают катастрофические для самосохранения антистихийной природы следствия, в частности, такого глубокого уровня изменчивость экологии, в масштабе которых оказывается невозможным сохранение условий, обеспечивающих возможность выживания антистихийной природы (человечества, в том числе).¹

...Рассматривая специфику, так называемых, «глобальных проблем», обратим внимание на то, что последние, так или иначе, но обеспечивают ироническое упрочивание зрелой антистихийной природы. Это проблемы «вполне человеческого социального бытия», однако и их возникновение и, тем более, их разрешение (в пользу интересов выживания человечества), оказываются «режиссируемым» со стороны набирающей свою зрелость родовой антистихийной природы, со стороны «будущего», активно формирующего «настоящее». В отношении всех из названных проблем антистихийная природа выступает как агент параллельного действия, как внешняя уже стихийной природе сила, в отношении которой разрешение и та или иная форма регуляции планетарного экологического порядка обеспечивает в первую очередь упрочение этой природы. Таковое положение обнаруживает себя, в частности, в отношении «глобальной проблемы предотвращения термоядерных военных конфликтов»², имеющих прин-

¹ В качестве возможных случаев, когда антистихийная природа окажется вынужденной применить именно последний уровень вмешательства в стихийно-природную среду (не говоря уже о всякого рода «оранжереях в условиях Заполярья», сохранения диких животных в условиях зоопарков и т.п.), можно назвать, например, угрозу столкновения Земли с различными метеорного типа крупными космическими телами, а также ставшую сегодня полностью очевидной, в частности, в виду перегрева Солнца и возможности сбрасывания последним своей оболочки, угрозу резкого изменения климата на Земле, вплоть до невозможности естественного сохранения жизни на планете. В последнем случае, если произойдет катастрофическое изменение климата, человечеству ничего не останется иного, как создать для себя искусственный микроклимат и таким только образом сохранить и самого себя и живую природу.

Аналогичным образом решается и проблема с удовлетворением важнейшего из параметров инстинкта самосохранения человека. У человечества нет иного способа обеспечить «вечную жизнь» личной человеческой душе, кроме как посредством выделения названной личной человеческой души из синкретической слитности ее с живым стихийно-природным человеческим телом и превращения тела из естественного в искусственное, заменяемое. Но, ставя себя в такое положение, разум вынужден, прежде всего, полностью прекратить действие естественного отбора и заменить естественный отбор самосохранением посредством свободного искусственного созидания-конструирования человека.

² Так, например, в отношении проблемы «мира во всем мире» вполне очевидным оказывается, что прекращение возможности глобальной термоядерной катастрофы оказывается полезным не стихийной природе (для которой катастрофический путь развертывания природной изменчивости как раз и есть норма и, как результат, гибель всего человечества, да и жизни на Земле, в итоге глобального заражения радиоактивными веществами, оказывается всего лишь «очередным поворотом» развертывания

ципиальную важность для самосохранения человечества проблем «охраны окружающей среды»¹, проблем «охраны здоровья и долголетия человека», понимаемых современным «массовым человеком» в качестве одних из наиболее важных². В условиях начала XXI столетия откровенно видимыми чертами «глобальности» начинает характеризоваться также и проблема «бюрократизации», роста численности бюрократического аппарата в человечестве, нарастающая в своих масштабах бюрократизация социальных отношений.³

стихийных процессов, не отрицающих, а лишь упрочивающих принцип стихийности в самодвижении Природы), а именно природе антистихийной, обеспечивая необходимые для последней условия, возможность к вызреванию до уровня полностью зрелой и существующей на своей собственной основе природы.

¹ Аналогично вполне обстоит ситуация и с проблемой «охраны окружающей среды». Благодаря достигнутой социальным человечеством уровню способности вмешательства в стихийно протекающие природные процессы, человечество превратилось в мощную природную силу, способную кардинально изменить природный ландшафт, причем в направлении, делающем невозможным продолжение существования человечества в качестве необходимо опирающегося на основания стихийной живой природы. Такой разворот событий для человечества, не ставшего еще полностью зрелой антистихийной природой, нежелателен, имеет катастрофические следствия. Как результат, человечество вынуждено брать на себя заботу о защите необходимой для успешного прогресса его антистихийной природы экологии, причем охраняя экологию не только от результатов своего собственного вмешательства в последнюю, но также и от возникающих в самой этой стихийной природе изменений, способных приводить к катастрофическим изменениям (например, защищая виды живой природы от естественного вымирания, спасая природу от стихий лесных пожаров, наводнений и др.).

² Особой группой глобальных проблем являются проблемы, связанные со здоровьем человека, а также в минимизацией разрушительного действия на физическое и духовное здоровье человека процессов освобождения человека от необходимого участия в осуществлении необходимого производства. Чисто внешним образом, проблема обнаруживает себя в том, чтобы сохранить и упрочить здоровье человека-человечества в новых возникающих условиях человеческого общежития. Однако обратной стороной заботы о здоровье человека обнаруживает себя вступивший в последнюю, наиболее активную завершающую фазу процесс самоудвоения человека в формах его искусственного телесного носителя, переноса человеческой личной души в тело «пост-человеческого» двойника.

Для того, чтобы успешно бороться с болезнями, необходимо знать как природу микробов, вирусов, иных вызывающих болезни факторов, так и природу самого человека. Только в этом случае искусственное вмешательство в ход вызывающих заболевание естественных процессов будет необходимо эффективным. Однако такая установка есть установка на познание тела человека, продуктом которого, рано или поздно, станет создание такого искусственного и полностью адаптированного под индивидуального человека его тела, которое уже не будет подвержено «человеческим» болезням. Прогресс медицины, таким образом, работает прямо и непосредственно на интересы стремящейся к достижению своей полной зрелости антистихийной природы.

³ Среди глобальных проблем человечества на современном этапе особой остроты имеет проблема бюрократизации человечества. Огромный рост аппарата государства при том,

что фактически непрерывно сокращается масштаб сфер, в управление которыми вмешательство государства действительно необходимо, выглядит странным...

Однако у этого явления есть, как минимум, два истока, помогающих понять его природу.

Самое простое объяснение видится в том, что рост численности бюрократии является результатом искусственного создания «рабочих мест» для лиц, вытесняемых процессами автоматизации промышленности из сферы материального производства. В таких условиях, единственная социальная сфера, в которой человек обнаруживает сохраняющуюся способность «быть нужным самому себе» – это сфера управления-самоуправления. Человек ведь, независимо от уровня автоматизации, всегда будет предпочитать, чтобы «человеческие отношения» осуществлялись именно людьми. Соответственно, он будет более склонен видеть «мэром города», «полицейским», «врачом» и проч. именно «другого человека», а не «робота». Поэтому и логично предполагать, что чем более автоматизация будет сокращать рабочие места в непосредственно-производительной сфере, тем более будет расширяться сфера занятости членов общества в сфере условно непроизводительной: творческих профессий, обслуживания, аппарата управления.

Однако у «разбухания бюрократии» имеется и другая сторона, кардинально отличная от стремления «обеспечить трудовую занятость населения».

Суть в том, что в структуре социального управления все необходимые системные информационные связи имеют объективированную форму. Общественное самоуправление действует как огромный, объективированный в социальных функционерах и их необходимых отношениях, «родовой мозг», автоматизация действия которого – прямой и наиболее краткий путь к созданию полноценного аналога «родовому человеческому разуму». Ведь это только кажется, что бюрократия является непроизводительным социальным слоем. На самом деле, на ее стороне также имеется производство, причем для антистихийной природы – самое важное, – производство управления.

Если автоматизация любой иной отрасли производства лишь частично освобождает последнее от человека (ибо уровень высшего управления все равно оказывается «человеческим»), то автоматизация управленческой сферы обеспечивает принципиально иной результат – полное освобождение зрелой, автоматически действующей антистихийной природы от ее человеческого осуществления.

Поэтому-то и оказывается, что сфера общественного управления-самоуправления – это не только возможность находить «рабочие места» для «временно безработных», но также и та фундаментальная отрасль производства, автоматизация которой венчает движение освобождения родовой антистихийной природы от человека-персонализатора. Когда сей уровень автоматизации будет достигнут, будет и поставлена «ключевая точка» в прогрессивной истории человечества. Дальнейшее развитие антистихийной природы отныне будет совершаться уже независимо от человека.

Однако, для того, чтобы автоматизировать управление, необходимо первоначально его полностью развернуть, развернуть до «атомарного» уровня. И здесь, точно также, как условием создания технологических автоматов в промышленной революции стало развитие узко специализированного человеческого труда, низведения человека до «мастера закручивать одну единственную гайку», осуществлять единственную операцию на технологическом конвейере, так и важнейшим условием автоматизации управления является системное развертывание человечески-управленческой деятельности до столь узко специализированных форм, чтобы затем уже стала естественной замена труда работников на деятельность «интеллектуальных автоматов».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

У каждого духовного продукта, как известно, имеются свои вполне объективные материально-бытийные предпосылки. Ведь никому до сих пор не удалось опровергнуть марксистский императив — «бытие, в конечном счете, определяет сознание», — который обладает, по крайней мере, в отношении человека-человечества безусловной действительностью.

Имеются таковые объективные предпосылки и на стороне исследования, которое было осуществлено в сей монографии. И здесь, отдавая вполне отчет факту, что развитие мысли обладает своей естественной логикой, что всякий новый труд, так или иначе, связан с тем, что автор думал и писал ранее, хочется все-таки высказать слова благодарности объективным условиям, которые возникли в России вместе с социально-экономической Перестройкой. Конечно же, если бы не начались в России 90-х годов процессы неокapиTaлистического движения, разве возник бы в сознании народа именно тот «постмодернизм», духом которого проникнута эта работа? Поэтому, уважая антистихийную социальную природу в ее способности создавать объективные условия, детерминирующие вектор вольного самоопределения философского сознания, я хочу высказать слова личной благодарности творцам российской Перестройки, много сил вложившим в то, чтобы в России стало именно это, а не что-то другое.

Анализ предмета человека-социального человечества в парадигме «цельной становящейся-развивающейся природы», понятно, не гарантирует «счастья в осознании настоящего и будущего человечества», однако он выводит из мировоззренческого тупика, в который попало последнее в масштабе философии «постмодернизма». Более широкая, нежели «человекоцентризм» парадигма сохраняет важнейшие понятия традиционной философии (такие как «история», «прогресс», необходимость самоотрицания и превращения в «свое-иное» в масштабе универсального развития), хотя и наполняет их существенно новым смыслом. Да, социальное человечество, однажды, с необходимостью ступени с становлении Природы, возникло и пройдя свой собственный цикл развития, стой же самой необходимостью, в которой появилось, однажды должно будет уйти. Однако самоотрицание человечества не есть крах того самого главного, что содержала в себе природа человека и общества, крах антистихийной природы. Наоборот, именно развитие этого фундаментального основания человеческой сущности однажды приводит к итогу необходимого освобождения полностью созревшей антистихийной природы от продолжения ее существования в лоно человеческой-социальной формы движения материи. И тогда наступает «час Икс»...

«Пост-человек», в качестве специфического воплощения названного перехода, не уничтожает человека. Чисто внешне (для не особенно критического взгляда), в качестве «постчеловека» (по крайней мере, поначалу), человек останется тем же самым, что и в собственно «человеческой истории» (ведь синтезировать тело обладающего разумом существа можно из любого материала, в том числе и из такого, который будет «синтетической живой материей»). Однако суть не в том, как будет внешне выглядеть первый «постчеловек», а в том, что переход человека из «высшего

цвета живой природы» в качество существа уже «полностью зрелой антистихийной природы» есть естественный и вселенски-необходимый процесс. Собственно история человечества здесь обнаруживает стадией «зародышевого существования» зрелой антистихийной природы, собственная история которой начинается только тогда, когда эта природа освобождается от существования в лоно жизни.

Философия «постмодернизма» обсуждающая проблему завершения человеческой истории с парадигмальных позиций человекоцентризма-гуманизма, оказывается практически неспособной увидеть действительное продолжение развития человечества в тенденции его совершающегося самоотрицания. Отсюда и специфический пессимизм постмодернистской философии и необходимость преодоления ее мировоззренчески-методологической односторонности. Философское сознание, развертывающееся в парадигме рассмотрения человека-человечества в качестве грани вселенского превращения стихийной природы в зрелую антистихийную природу преодолевает основные трудности «постмодернистского мировоззрения». И, хотя названное движение сознания не задает «безусловно эйфорического духа», однако оно позволяет «трезво смотреть правде в глаза» и двигаться в будущее ясным пониманием того, что это такое и какого рода необходимость заключена в сем вселенском скачке в становлении Природы.

ПРИЛОЖЕНИЯ (Фрагменты из «Подготовительных материалов»):

[Об антропологическом принципе философствования...]

Для философского сознания человечества изначально была характерна установка на рассмотрение и трактовку всеобщего бытия под углом зрения, которая в философии Нового времени откровенно приняла форму субъектно-объектной парадигмы с центром на человеческом субъекте наблюдения и действия. Философия всегда была «человеческой точкой зрения», выражением «взгляда на Мир/Универсум», творцом которой являлся человек, личность философа. Философия никогда не скрывала своего «гносеологического человекоцентризма», что она есть «личное мнение» о всеобщем предмете, продукт личного познания-самосознания Философа, однако к эпохе Нового времени, сей человекоцентризм перерос чисто формальную «индивидуально-человеческую специфику» и «обогатился» фундаментальным представлением о Человеке-Человечестве как могущественной силе Продолжателя Божественного Творения, бытийном существе уровня «высшего цвета Природы», в сознании-самосознании которого Природа/Бог осознает саму себя, а в делах которого продолжает себя «Природой Творящей».

Названная «откровенность человеко-центристского представления о всеобщем предмете» не была в философии Нового времени, однако, лишь простым философским открытием, но выражением «духа буржуазного персонализма» как особого, из ресурса духа самосознания личности, которая принялась сама строить свой «личный жизненный мир», более не надеясь ни на «Господа», ни на «мирского Цезаря» постижения всеобщего бытия. Возрожденческой гуманизм и человекоцентризм утвердился получившим мировоззренческое оформление сознанием и переживанием человеком-человечеством себя в качестве «центра Вселенной», субъективной мощью, стоящей рядом с Богом-Универсумом и продолжающей «Божественное Творение». Философское мировоззренческое сознание ставшего таковым, в форме «буржуазного предпринимателя», человечества «доросло» до понимания, что мир, бесконечная Вселенная, которую видит человек, есть эта самая «Вселенная» не «сама по себе», а явленная этому человечеству его «человеческими» глазами, «светящаяся» его («человеческими») интересами, его («человечества») представлениями о том, каково место человека-человечества в сей Вселенной/Универсуме, осознаваемыми целями и смыслами существования человека-человечества.

Такое философское сознание:

- по своему строю, направленному в то, чтобы быть выражением «человеческого, буржуазно-деятельного взгляда на Вселенную и на самого себя, как субъекта мироздания и мировоззрения», оказалось гносеологическим гуманистическим Субъектоцентризмом;

- как ясность осознания, что нет в Универсуме Природы ничего, кроме этой Природы, осознания человека «высшим цветом» этой Природы, в котором божественная Природа обретает способность ясности осознания самой себя и своих законов – оказываясь онтологическим философским Гуманизмом;

- как осознания целей существования человека-человечества – важнейшими целями вселенского природного развития именно потому, что человек есть «высший цвет» Природы, в котором Природа обретает самосознание и разумную творческую мощь — оказываясь мировоззренческим Человекоцентризмом;

- как переживанием человеком самого себя творчески-деятельным устройтелем «земного рая» и, в созидательной перспективе, – гармонизатором всей Вселенной, для которого «хаос вселенной» предмет разумного творческого переустройства — центризованным на понятой как бесконечность способности человеческого разума и творческой созидательной мощи ценностным гуманизмом.

Все же это в целом, интегрированное в форму мировоззренческой парадигмы, стало ясностью человекоцентризма гуманистического мировоззрения, в котором человек обнаруживал себя «центром мироздания»;

творческой мощью себя как родового существа — социального человечества; существом уровня «наличного для самого себя» Бога, в котором метафизический Бог превратился в «физическую силу» дальнейшего переустройства однажды уже сотворенной им Вселенной.

До исторической эпохи Возрождения, философия, хотя и не оставляла без внимания человека в качестве необходимого элемента в составе самого ядра философствования, тем не менее рассматривала последнего не как самый центральный элемент мироздания.¹ Только от эпохи Возрождения начало человека выходит на первый план настолько, что весь мир превращается в «мир человека», мир «глазами человека» и «не более того».

Однако, именно потому, что установки «агностического гуманизма», не желавшего видеть ничего, кроме человеческого-вселенского «Я», довели ситуацию во внутренней сфере парадигмы человекоцентризма до крайней точки, далее которой развитие в продолжении «гуманистического направления» оказалось практически невозможным, от сей мировоззренческой ситуации «повеяло» кризисом. О начале кризиса всерьез возникли разговоры уже в XIX столетии, когда философский позитивизм предложил вообще отказаться от метафизики и от любого рассмотрения бытия иначе, нежели с позиций «объективности естествознания». Отказ от парадигмы, в которой центром мировоззрения была «точка зрения личности философа» в пользу такой, ядром которой выдвигалась «объективность естествонаучного мировоззрения», становится центральным моментом и в специфике философского учения марксизма.

Однако «гносеологический кризис философского человекоцентризма» был только началом движения, полный масштаб которого принадлежит уже не XIX, а XX столетию и который оказался означенным уровнем не

¹ — не концентрировала на человеке, его сущности и существовании внимание настолько, чтобы стала возможной философская позиция солипсизма: весь мир есть мир моих представлений.

Краткая вспышка солипсизма, правда, была в условиях кризиса античного натурфилософствования, в связи с открытием творческой роли субъекта мировоззрения в отношении содержания последнего и, соответственно, возможности трактовки всей полноты видимого и высказываемого бытия как сферы «личного мнения», не имеющего необходимой связи с действительным бытием. Однако философские «изыски» греческих софистов были тем, что можно обозначить «болезнью роста», это была необходимость возвышения философского мировоззрения к тому, чтобы увидеть, наконец, человеку самого себя не в качестве относительно пассивного «наблюдателя» и «элемента» картины мира, но в составе самого ядра всеобщего бытия. Благодаря вспышке «софистического философствования», человек, в качестве творца философской картины мира «плотно вошел» и сам в последнюю, и более уже никогда из сей картины мира «не выходил». Положение это, а именно централизм человека в составе философского мировоззрения, получило свою абсолютизированную форму проявления, форму «избыточного централизма человеческого начала в мировоззрении» в условиях, так называемой «агностической философии».

гносеологического, а онтологического и ценностного кризиса человека-человечества в качестве действительного «центра мироздания».

[О превращении «человека» в «постчеловека»]

... Логический анализ специфики зрелой антистихийной природы, возникновение которой возможно только посредством полного отчуждения «человека-живого» в «постчеловека», позволяет сделать вывод о том, что названный переход не будет (не должен) иметь ни вида катастрофических изменений, ни формы, в которой «постчеловек», возникнув, начнет вести войну с его «родителем» – человечеством, как видом живой природы. Такого рода сценарии, основанные на механическом переносе специфики стихийно-природной основы человека-человечества за пределы собственно адекватной этому уровню существования материи Природы, широко представлены в современном искусстве. Однако, на самом деле, думается, что все будет обстоять иначе. «Постчеловек» не будет «уничтожать» человека. И не потому, что между ними «будет заключен некий особый договор», или «потому, что человек просто не позволит, чтобы техника стала умнее его»... и т.п. Нет, человек не будет заключать с «постчеловеком» никаких «соглашений», и не станет искусственно противиться тому, чтобы «техника» стала «умнее живого человеческого существа» потому, что во всем этом просто не будет никакой необходимости. Переход сей будет вполне мирным и спокойным. «Человек» сам, шаг за шагом, превратится в «постчеловека», превратится потому, что искусственный носитель разума дает человеку то, что в принципе не способна дать ему его живая природа, а именно, – практическое бессмертие. Соблазн обрести бессмертие является куда большим стимулом для превращения «человека естественного» в «постчеловека», нежели любые страхи перед «смертью живого носителя» человеческого сознания и исчезновения человека-человечества как вида живой природы. Ведь разумное человечество, в отличие от неразумной жизни, не может не смекнуть, что личное бессмертие куда интереснее, нежели сохранение вида живой природы посредством продолжения себя в детях. ...Поэтому в далекой постчеловеческой истории «слоны» и «гады ползучие», даже «обезьяны» сохранятся такими же, какие они есть и сегодня (конечно, если сохранится Земля и адекватные для живой природы климатические условия), но человек исчезнет, уничтожит сам себя, перейдет целиком и полностью в качество «постчеловечества».

[«Машина времени» в условиях «общества-спектакля»]

...Добавим некоторые дополнительные штрихи к характеристике «общества спектакля», показывающие значимость методологии «деконструк-

ции» в формировании мировоззрения, адекватному этому состоянию общественной жизни:

«Общество спектакля» является по определению децентрализованным (слабо структурированным) социальным объединением, ядром которого выступает множественное и не связанное необходимыми узами социальной персонификации личное Я.¹ Обстоятельства децентрализованной социальности существенно содействуют утверждению «симулякр-социальности».² И в названной «симулякр-реальности», ядром которой открывается не «общественный прогресс», а личное сию-минутное бытие, обнаруживает себя эффект специфической «остановки исторического времени»³, обнаружившийся исторически впервые адекватно современному нам понимаю сего предмета в условиях эллинистической эпохи. Духовная ситуация XXI столетия возвращает к тому переживанию бытия, которое характеризовало времена эллинистической античности.⁴ Хотя есть и прин-

¹ Потребность удовлетворения личностного «Я-центризма», резко обостряющаяся в условиях хобби-личностного (досугово-личностного) существования человеческих индивидуумов (в современном – устремленном в будущее человеческом обществе), резко минимизирует основания этнического стихийно-природного единения, редуцируя их (главным образом) до уровня взаимудовлетворения «личных потребностей»: любовных-дружеских-компанейских. В названных условиях (досугового братства) также и любовные отношения, в силу их крайне слабой подкрепленностью из источника необходимого рождения и выращивания – семейного воспитания детей, фактически также переходят в разряд дружеских, разряд «компанейства по интересам».

² Но, с другой стороны, именно дружески-компанейские отношения оказываются принципиальной важности основанием-условием для превращения сферы человеческих отношений в «спектакль», главным содержанием которого становится «Я-имидж»: личное стремление «понравиться», «прославиться», «поразить окружающих своими способностями и талантами», «умение завоевывать друзей» и проч. Даже труд в системе общественного самоуправления, превращающийся в таких условиях в важное по «социальной значимости» условие-средство «уйти от скуки жизни в одиночестве» и обеспечить престижный социальный «Я-статус», также превращается в род спектакля. Спектакля, в котором личности разыгрывают из себя, например, «добрых полицейских», «мудрых градоначальников», «заботливых помощников» (для тех, кто нуждается в помощи) и т.п. Причем, роли эти (поскольку они оказываются необходимым средством обретения желаемого социального статуса) становятся совершенно естественно «постоянными масками компанейства» (одной или многими), которыми пользуется личность для того, чтобы достичь результатов такого социального статуса, овладевая личностями и превращаясь в «досуговую социальную функцию».

³ Но спектакль, в противоположность действительной необходимости возникновения и разрешения жизненных проблем, не знает подлинного исторического времени, но только «симулированную историю» и, соответствующим образом, «симулированное историческое время». Действительное время во внутренней сфере «спектакля» как бы «замирает», останавливается.

⁴ Возникающее, таким образом, на вершине исторического прогресса человечества «общество спектакля», превращается в своеобразный «симулякр-социум», где-то и в чем-то напоминающий ту специфическую форму жизни, которую вел также потеряв-

ципиальные отличия, ведь в XXI столетии «пластилиновую среду» обеспечивает уже не пластика рабства, а техника.¹

Подкрепление «ближайшего личного мира», который в древнем Риме обеспечивался физической помощью рабов, создававших видимость действительного «пластилинового социума»², в условиях XXI столетия становится уже невозможным. Названный «рабский мир окружения личности» теперь уже – не реальный человеческий мир, а мир виртуальный, обеспечиваемый прежде всего информационными технологиями и автоматически действующей техникой.

Безусловно, у ситуации появления «пластилиново-рабски-угодливой среды» личного существования имеется существенная особенность, дававшая себя знать в условиях эллинистического Рима и не менее откровенно обнаруживающая себя в условиях досугового общежития начала XXI столетия. Специфику этой ситуации можно описать в виде эффекта своеобразного «проглатывания времени», источником которого становится «Я-центризм» личного бытия, подавляющий все над-индивидуальные смыслы существования, а вместе с последними и всякое иное время, кроме адекватного «Я-личному существованию». Время из внешней хронологии, в которой имеются смыслы и цели движения, задающие вектор эволюции-развития, благодаря погружению в «собственный личный мир» сворачивается и начинает вращаться в формах повторов событий личной жизни и жизни среды, в которую личность погружена и которую эта личность себе

ший «чувство времени» свободный бездельный плебс в эллинистическом Риме, когда обеспеченное минимально «хлебом и зрелищами» население искало «чем бы заняться», увлекаясь религиозными культами и изящными искусствами, боями гладиаторов и азартными играми, наслаждаясь пьянками и сексуальными оргиями.

¹ Однако у сего «компанейского единства», вполне закономерно возникающего в условиях самоотрицающегося необходимого социально-экономического задействования личности в качестве «работника-капиталиста», имеется существенная особенность, принципиально отличающая его от той специфической формы «плебейского братства», которая обнаруживала себя в эллинистическом Риме эпохи заката. И эта особенность заключается в том, что у человека заката буржуазного общества и пост-буржуазной исторической эпохи, переходящего из необходимого социально-производительно организованного, – в режим «компанейского досугового общежития», в отличие от «свободных граждан античного Рима», в качестве материального обеспечения для удовлетворения «потребностей досугового бытия» уже нет рабов. Место рабов здесь занимает «умная техника». А это вносит свои «тонкости» и «поправки» в ситуацию, одновременно обнаруживая аналогию и противоположность последней. Важнейшим из моментов обнаруживающегося положения становится то, что внедренная в сферу межчеловеческих коммуникаций «информационная техника», фактически обслуживает и реально обеспечивает индивидуализм потребностей человеческой личности.

² – ведь раб, хотя и является «говорящим орудием», тем не менее, он — человек, который обеспечивает «пластилиновый» человеческий личный мир: мир, готовый рабски прогнуться под любым направлением соответственно воле хозяина.

присваивает.¹ «Объективное время» (концентрирующееся на стороне нарастающей непрерывно мощи промышленности, мощи уровня ее автоматизации и приближения к тому, чтобы обрести полную зрелость себя как Субъекта) как бы «прячется в тень», становится «невидимым», когда на первый план выходит «игра с моментами времени», «мозаика истории», которую субъективно оказывается возможным всякий раз «по-новому разыгрывать», «кроить» и «перекраивать» соответственно тому, что «могло бы быть, если бы...»

Таким образом, «духом общества спектакля» необходимо становится «машина времени», методологическим основанием возникновения и существования которой оказывается «деконструкция».

ба) «Машина времени» фантазии, как необходимый элемент в реализации стихийно-антистихийно-природной сущности человека и как тот «идеал», к которому устремляется организующееся на основаниях методологии «деконструкции» мировоззрение.

«Машина времени», по своему существу, есть «механизм фантазии», приводимой в действие в условиях искусства силой творческой интуиции, но, в базирующейся на основаниях метода «деконструкции» познания, — силою логики и движения понятий.²

¹ Для ситуации античного эпикуреизма, кинизма и др. это означало остановку социального времени и концентрацию внимания на переживании круговорота личной погруженности в периодичность состояний удовольствия и страдания. Для ситуации, в которой оказывается личность XXI столетия, это также оказывается сопряженным с фактическим затуханием (для личности) социального времени (которое обнаруживает себя уже не внутренней детерминантой включенной в широкую социальную жизнь существования личности, а неким внешним фоном событий, которые личность в формах «шоу» созерцает [например, в виде «программ новостей» с экранов телевидения] и в которые она оказывается время от времени вовлеченной, главным образом не по причинам «необходимого социального активизма», но силою обстоятельств, либо «поиска приключений» и т.п., включая и акты вандализма и суицида, которые оказываются отныне вполне резонными в качестве средства «разнообразить личное бытие», открыть в себе «подлинность новых чувств» и т.п.). Однако во внутренней сфере своей жизни такая личность уже не ограничивается набором «пластилинового человеческого материала» и разыгрыванием религиозно-мифологических оргиастических культов, якобы открывающих личной душе мистические горизонты контактов с потусторонним и посюсторонним миром. Погруженная в среду информационной виртуальной игровой реальности, сетевого общения и интернет, личность обнаруживает себя находящейся во внутренней сфере «машины времени», в которой симулированное игровое время не останавливается, наоборот, обнаруживает свою предельно мобильную пластичность, изменчивость, компактность совмещения событий и проч., однако останавливается «объективная социальная история», «объективный общественный прогресс».

² Основа «машины времени» — механизм удвоения мира действительного-реального миром виртуальным-вероятностным и особый способ существования в сфере послед-

По своему исходному происхождению, «машина времени» человеческой фантазии принадлежит¹ сфере живой стихийной природы. Именно живая природа² поднимается к тому, чтобы обрести способность информационного (в формах образа и чувственного переживания идеального предмета-образа) удвоения реального в желаемом и превратить воспроизведенное таким образом желаемое в детерминирующую реальное цель поведения-деятельности.³

Сказанное показывает, что задолго до появления социального человечества в недрах психической способности высших живых существ формируется способность фантазии, а вместе с названной способностью – появляется «машина времени».⁴

Что привносит в этот мир, в сферу фантазии, рождение сознания, познания и всего иного богатства духовной деятельности, обусловленную превращением природы антистихийной в еще существующей в недрах стихийной природы из смутной формы инстинктивного существования «в себе» в уже отчетливую форму существования – «в-себе для-себя», перед тем как стать антистихийной природой в ее зрелой форме, как природа «для других». Это важнейшее качество, которое рождается вместе с сознанием и познанием и антистихийно-природной преобразовательной практикой, называется «отчетливостью понимания»: Вместе с появлением способности сознания, сфера фантазии выделяется в самостоятельный параллельный мир, в который субъект уже может входить и совершать осознаваемые прак-

него на основаниях уже не объективно-реального, а семиотического времени, не в сфере реальных объектов, а образов, семиотических копий и созданных-сотворенных новых предметов, мыслимых в качестве объектов.

¹ – своими истоками, как особой способности сознания к удвоению мира реального миром идеальным-виртуальным.

² – неспособная еще к разумной рефлексии, к познанию в формах специальной деятельности и к выражению жизненного (и иного) опыта в способных иметь теоретическую форму выражения формах, однако, тем не менее, заключая в себе (идущую уже от зарождающейся в недрах стихийной природы) необходимость в проектировании поведения, ориентации его на осознаваемые в формах переживания потребности.

³ Идеально удваиваемый предмет, соединяющий в себе собственно образ предмета с базисной для него потребностью живого существа в этом предмете, обретает в результате такого своего специфического моделирования способность развития, способность исходящей от субъекта потребности в предмете вообразить как детали названного предмета, так и среду его собственного бытия, а также тот путь и тот способ, каким живое существо способно так или иначе овладеть этим предметом.

⁴ – как идеальный (вероятностно-реальный, возможный, желаемый) мир, а также (как память о былом) в возможности возобновления и игры с образами последней, игры с изменчивостью обстоятельств и результативной изменчивостью процессов и их результатов. Фантазия в своих истоках, как ценностно-ориентационная форма освоения бытия и существования жизни (живого существа) в мире идеально возможного, формируется в недрах жизни и адекватная специфическому для живой природы познанию и ценностному практически-духовному освоению бытия.

тически-духовные действия с образами, в том числе творить образы (воображать), наблюдать как бы со стороны над реальностью параллельного бытия, существовать в сфере фантазии как в «машине времени» и проч. Антистихийная природа человека в сфере фантазии реализует себя как подчиненное стихийной природе начало, как «служанка стихийной природы».

Вместе с тем:

Фантазия, практически-духовное производство как антистихийно-природное преобразование бытия, совершаемое на базе стихийно-природного способа постижения этого бытия в его фантастической-вероятностной форме, поскольку совершается материально-практически-деятельным субъектом, обнаруживает способность объективации. Живая природа не знает объективации образов воображения, поскольку последние вспыхивают в сознании субъекта в связи с актуализацией потребностей жизни и угасают вместе с удовлетворением последних. Однако, обнаружив себе поддержку в сфере рассудочного сознания, воображение превращается в силу строительства параллельного реальному идеального мира и (через связь со способностью материально-практической преобразовательной деятельности человека, способности последнего к теоретической деятельности), обнаруживает на своей стороне способности объективации. Творимый силами человека мир «второй природы» обнаруживает способность нести на себе «печать деятельности воображения», воплощать последнее, наделяться свойствами «симулякр-реальности» (объективировать образы фантазии), важнейшем из симулякров в которой оказывается идеал. Мир погруженной в человеческую живую природу антистихийной природы, как результат, объективируется в формах наделенной объективированными идеальными значениями (определенных идеальных образов) реальность. Эта реальность дифференцируется от уровней: быть результатом непреднамеренной эстетической деятельности, когда эстетически-ценностное качество бытия возникает от того, что просто цель деятельности и ее результат совпадают (или не совпадают); быть результатом намеренной эстетической деятельности, доводящей предмет производства до эстетического совершенства (совершенства идеала); это реальность, в которой предмет оказывается носителем отличного от него и его собственной сущности художественного образа. Такая реальность (художественная реальность) оказывается наиболее развитым симулякром.¹

¹ Но уже став художественной реальностью, сфера симулякров вновь дифференцируется на художественную фантазию в общем виде; на художественную фантазию, объективирующуюся в предметах, имеющих прикладное значение, т.е. не обладающих собственной действительностью полного собственного симулякр-бытия, но служащих обеспечению успешности достижения другого, не являющего в себе основание художественной фантазии деятельность; наконец, третий уровень – когда средствами художественной фантазии производится собственно художественный предмет, т.е. такой в отношении которого художественный знаковый образ является сущностью.

По сути своей, «машина времени» есть ни что иное, как обладающая проективной функцией способность человеческого сознания, как способность переносить в формах идеального проектирования человеческое «Я» в качестве «наблюдателя» или даже «героя» из сферы действительного в сферу «возможного». Благодаря такому переносу происходит «доставление» реальности условий бытия до идеи и идеала этого бытия. «Машина времени» – стирающее грань между реальным и фантастическим.¹

Однако и на уровне уже последнего существования художественной деятельности обнаруживаются себя различные уровни:

Первый уровень – это то «художественное произведение» в котором производимый художественный образ просто и непосредственно подменяет собой объективное бытие, т.е. когда само восприятие и переживание бытия становится художественным. Этот случай характеризует собой мифологическое-религиозное сознание-мировоззрение. Этот род художественного творчества обладает действительностью в том случае, когда мифологическая художественная фантазия способна компенсировать недостаток знаний, в дефиците последних и при недостатке самосознания личностью своей личной самодостаточности для выживания.

Второй уровень характеризует собственно художественное творчество, в котором художественная фантазия существует в формах творческой коммуникации между художником и его публикой и имеет форму существования в текстах материальных носителей информации (книгах, партитурах, статуях и проч.).

Третий уровень характеризуется тем, что текст обнаруживает способность быть агрессивным и принудительной способностью вводит человека в переживание заключенной в этом тексте художественной фантазии. Такую ситуацию можно назвать «пост-искусством» или «анти-мифологией». Искусство здесь действует как наркотик, но в отличие от «химии» вводит не просто в психические состояния экстатического возбуждения с абстрактными по своему содержанию переживаниями, а в такие галлюцинации, которые однозначно инспирированы художественным образом. Такая художественная деятельность и переводит окончательно существование субъекта в мир симулякр-реальности, в которой возникает переживание полной идентичности подлинной реальности. И, поскольку художественный образ здесь является извне (из текста) заданным, но текст способен быть запрограммирован на любое содержание, то это означает, что именно с этого момента оказывается обладающей полной действительностью виртуальная «машина времени», в которой человеческое личное «Я» обнаруживает себя «богом», творящим пространство и время, путешествующим по вселенной и по истории человечества, воплощающимся в любые лики и души существ. Но все это происходит не реально, а виртуально. Но история здесь субъективно полностью останавливается. Достаточно просто добротно поместить человека в этот мир и он сам не захочет из него выходить. Это существование в полном совершенном раю потребительского существования. Окунувшийся в него выйти не сможет. Поэтому это существование рассчитано только на одно поколение, после которого человечества как вида живой природы «более уже не будет».

¹ Экстаз и трансформации психики – базовые основания такого воздействия, ибо фантазия – это не «достоинство роботов», а исключительно – «живого психического существа». Человек фантазирует «по-человечески». Бытие в фантазии здесь есть нечто вроде «путешествия по виртуальному миру», такому, в котором все есть «опредмеченные ценности», в котором все можно равно строить, разрушать, созидать заново и существ-

бб) Необходимо ли осуществлять метод деконструкции истории и погружать человека в виртуальную «машину времени»?

Итак, анализ предмета «человека – социального человечества» в масштабе парадигмы «цельной Природы»,¹ показывает, что предмет «человек – социальное человечество» есть выражение внутренне необходимой степени в становлении целого Природы, как минимум, вселенского уровня. Эта ступень характеризует собой момент перехода – превращения становления целого Природы с уровня внутренней организации, адекватной стихийной природе, на уровень организации, адекватной зрелой антистихийной природе.²

воват новые и новые «параллельные жизни», созерцая из «реального – не фантастического» бытия на то: как бы выглядел мир если бы что-то когда-то было бы другим или не случилось так, как уже случилось. Фантазия непрерывно совершает «деконструкцию» и через «перезагрузку» конструирует мир заново. Постмодернистское философствование не изобрело «деконструкцию», оно просто перевело естественно совершаемый в фантазии процесс в форму «движения понятий», произвело отчуждение стихии творческой интуиции в антистихию понятий. Метод «деконструкции» рационализирует адекватный художественной фантазии метод познания бытия, восстановления утраченного, моделирование бытия в сфере «возможного»...

¹ – внутренне диалектически раздвоенной на стороны стихийной и антистихийной природы, одновременно сопряженные и переходящие одна в другую.

² Переход сей заключается единственно и исключительно в названном выше способе организации-самоорганизации Природы. Социальное человечество отличается от «стадно-самоопределяющегося» того же самого человечества, в конечном счете, единственно в том, что это социальное человечество поднялось на уровень, когда оно обрело способность действовать по сознанию-знанию, т.е. свободно, когда стадно-самоопределяющееся человечество действует «вольно», соответственно стихии до-сознательной психики.

Уровень вольной стихии самоопределения находится в непосредственном предшествовании уровню «осознанной необходимости» (т.е. свободы) самоорганизации. Этот факт, будучи подверженным философской рефлексии, в истории философского самосознания человечества стал основанием самых различных выводов о природе социальности вообще и государства, в частности. Например, мыслители XVII-XVIII столетий, исходя из представлений о «естественном состоянии человечества», как состоянии стихии толпы, в которой «каждый – сам за себя» (и различие заключается исключительно в том – изначально «зол» или «добр» этот «каждый сам за себя»), выводили необходимость рационально организованного общественного порядка (государства) в качестве единственного средства преодоления хаоса стихии вольности и межличностных проблем, которые в данной связи возникают. З. Фрейд и философы направления «постмодернизма» уже увидели в этом, отчужденном от отдельного человека и превращенном в инструмент организации человеческих отношений начале разума, репрессивное начало «сверх-Я», которое, разросшись, «присваивает себе» человека, превращая последнего в своего персонификатора. Ж. Делез и Ф. Гваттари обозначили этот продукт отчуждения разума от человеческого индивидуума (родовой-коллективный разум, воплощающийся формами безличной социальной организации и

Названный переход от стихийности к антистихии однако не является случайным во Вселенной.¹ Переходный характер положения предмета «человек – социальное человечество» в целом становления природы, со стороны «антистихийной природы» подтверждается тем, что названная «антистихийная природа», как природа, основанием становления которой являются не случайные взаимодействия, сквозь толщу которых пробивается негэнтропийная тенденция становления Природы, а свободное основанное на сознании-познании-знании законов самой себя материально-практическое самопреобразование, возникает, во-первых в своем полностью зрелом виде в итоге совершаемого в недрах истории развития человеческих родовых материально-производительных сил, воплощаясь самым первоначальным образом в виде «искусственного человека – пост-человека»; во-вторых, тем, что все развитие предмета «человека – социального человечества» детерминировано непрерывностью прогресса, нарастания уровня сложности и мощи именно антистихийно-природного начала в диалектическом единстве природы стихийной и антистихийной в целом «человека – социального человечества»; в-третьих, в том, что именно рождение сознания, а вместе с последним и антистихийной природы «для-себя» стало важнейшим условием перехода от собственно «жизни» к «социальной организации» человечества, выделению социального человечества из состава стихийной природы.

Наконец, поскольку и в недрах самого исторического человека – социального человечества происходят процессы, тенденцией своей направленные

безличного капитала) понятием «тела без органов», становящимся «телом с органами» посредством персонификации, присоединения к себе «живых органов-людей» или неживых механических технических устройств-автоматов, устраивающий между ними конкуренцию и затем выбрасывающий-отторгающий от себя опустошенного от естественных стихийно-природных связей, деморализованного человека. Предлагаемый Ж. Деррида метод «деконструкции» обозначает способ освобождения «заорганизованного» человечества от названной искусственной организации, способ – сначала увидеть за «человеком – искусственно социально организованным» того же самого человека, но вольного, «играющего», а затем и практически «освободить» стихию анархического самоопределения человека-человечества от пут искусственной «центризации».

¹ Момент необходимости его в становлении целой Природы подтверждается, в частности, тем, что предпосылкой к появлению в становлении Природы предмета «человека – социального человечества» являет долгая эволюция стихийной природы от состояния первоначального «хаоса» к формированию из «хаоса» природы физических тел, посредством уже химических взаимодействий повышавших уровень своей внутренней организации до рождения жизни, в масштабе которой стихийно самоорганизующаяся природа начинает являть «в-себе» самый первый росток заявляющей о своем наличии природы антистихийной. Становление живой природы на своей вершине приводит к рождению «человека – социального человечества», в котором стихийно совершающееся самодвижение Природы обнаруживает свой тупик, завершается, отдавая «пальму первенства» принципу антистихийной свободной материально-преобразовательной деятельности.

ные к тому, чтобы природа стихийная превратилась в антистихийную.¹

¹ Эти, внутренние для человека-человечества процессы заключаются, как минимум, в следующем:

во-первых, практически с самого исходного момента своей социальной истории человечество мечтает о том, чтобы стать вровень с богами мифологии, обрести управляющее положение в отношении природных процессов и личное бессмертие. Вместе с формированием мировых религий это движение приобретает форму мечты о «спасении человеческой бессмертной личной души». Мечта о бессмертии и райском блаженстве, практически-духовно воплощаясь в мифологических, религиозных и художественных фантазиях, является идеалом и целью исторического существования человечества;

во-вторых, действующая в основаниях человека его живая стихийная природа внутренне ориентирована на потребительскую форму существования. Она активизируется в случае недостаточности удовлетворенности ее жизненных потребностей и успокаивается в условиях состояния удовлетворенности последних. Вместе с тем, состояние отсутствия (или даже недостаток) активности для живой природы является важнейшим условием ее саморазложения, самоотрицания. Поэтому та самая «лень райского блаженства», которая превращается живой природой человека-человечества в мечту и цель истории, по сути своей означает стремление к самоотрицанию живой природы человека;

в-третьих, идеал существования в «райском блаженстве» с определенного момента в истории человечества превращается в мечту о «земном рае». Названная трансформация становится действительной вместе с появлением технических средств – усилителей природных сил человека-человечества – способных резко повысить производительность человеческого труда и обеспечить человечество изобилием продуктов и предметов удовлетворения его потребностей. Тем самым, человек начинает быстро помещать сам себя в условия, погашающие его необходимую жизненную активность, условия «окармливающей его среды». Автоматизация производства переводит названное существование человечества в принципиально новое качество, делая, в тенденции, полностью лишённым необходимости участие человека в осуществлении необходимого для удовлетворения его жизненных потребностей производства и обрекая человека на самоактивизацию, такую активность, для которой даже присущего живой стихийной природе импульса активизма нет, поскольку отныне «пищу» не надо даже добывать, ибо она приходит к человеку-потребителю из окружающей его среды промышленности сама. В условиях такого сопряжения сторон живой стихийной и социально-производительной сторон в сущности человека, когда социально-производительная сторона берет на себя полноту заботы об удовлетворении всех потребностей жизни, дальнейшее гармоничное развитие названного сущностного для человека – социального человечества диалектически-противоречивого сопряжения начал стихийной и антистихийной природ уже невозможно. История человека – социального человечества началась с такого сопряжения противоположных природ, в котором начало живой природы полностью подчинило себя «пестованию» антистихийно-природного начала, что выразилось в явлении стихийности первобытного социального коллективизма. История человечества завершается на уровне такого уровня развития его антистихийно-природных производительных сил, в котором удовлетворяется идеал живой природы человека существования на условиях полностью удовлетворенных потребностей жизни. Полностью удовлетворенная в своих естественных потребностях живая природа теряет внутренний импульс к своей активности, замирает и затем подвергается самоотрицанию, освобождая место для дальнейшего существования уже освобожденной от необходимого «сцепления» со стихийной природой на уровне человеческой сущности антистихийной при-

В принципе, предложенный Ж.Деррида особый метод освобождения «стихий жизни от оков искусственного социального нормативизма», названный им «методом деконструкции», ничего «необычного» (и, в данном смысле слова даже особо оригинального), с точки зрения нормального «обыденного здравого смысла», не содержит. В принципиальном плане, всякий здравый человек знает, что за покровом обязательств и необходимостей социальной жизни находится его «вольная живая натура», которая освобождается сразу же, как только на то возникают соответствующие условия, естественно или искусственно. Естественное освобождение возникает тогда, когда, например, происходит релаксация и прессинг проблем социального существования ослабляется или, на какое-то время вообще уходит. Однако, если таковой возможности не возникает, то снятие «социального напряжения» становится возможным благодаря искусственным средствам, например, используя для этих целей художественные возможности искусства, религиозной медитации, концентрируясь на формах досугового времяпровождения, применяя химические психоделические средства и проч. И, необходимо заметить, что во всей длительной и богатой на «отвлечения», «развлечения» и др. человеческой истории отстранение от бытия в формах социальной организации в сторону «досуговой вольности», как правило, происходило намеренно, сознательно и содержало в себе соответствующее намерение, иначе говоря, то самое намерение, которое в философски оформленном виде становится ядром метода «деконструкции», призванного за «покровом» искусственной «централизации» социальных форм открыть подлинность естества «игры жизненных сил».

Однако, в достаточно близкой аналогии-соответствии с тем, как, веками ранее, человечество, которое практически во всей своей истории занималось обучением-образованием, имело заботу о своей просвещенности и грамотности, вдруг однажды вообразило, что оно находится в «эпохе Просвещения», так и теперь, всегда по необходимости и по возможности освобождавшееся в пользу «вольности» от «социальных обязательств» и от вынужденных условиями социального существования и участия в осуществлении необходимого в обществе производства форм самоопределения, теперь вообразило, что оно находится в эпохе, духовно-методологическим ядром которой стала «деконструкция». Однако, точно также

роды. Необходимый характер диалектически-противоречивого сопряжения стихийной и антистихийной природ, при этом, на уровне целого вселенского бытия не преодолевается (наоборот, выходит теперь на первый план), однако на уровне человека – социального человечества он полностью преодолевается, что означает завершение истории (невозможность дальнейшей истории) этого человека-человечества.

В своей истории человечество постоянно осуществляло рефлекссию относительно своих состояний. Особая рефлексия «заката» — деконструкция.

как духом эпохи «Просвещения» являлась не «жажда знаний», а нечто совершенно иное – надежда, что «просвещенные монархи» способны направить развитие общества по пути разума, так и теперь, духом «деконструкции» исторической эпохи «Постмодернизма» является не желание обрести «релаксацию» в связи, допустим, с усталостью от трудного, наполненного заботами дня, и не особое настроение «отпуска – выходного времени», а желание массового человека «обрести почву под ногами» в условиях, когда автоматизация производства «вышвыривает» трудоспособную человеческую личность «на улицу» и когда прогресс технологий угрожает превращением «человека-естественного» в «искусственного человека», и при этом, деспотически действующая социальная сила государства требует от человеческой личности, чтобы она продолжала оставаться все такой же, какой она была тогда, когда она была нужна производству и социально-производительная организация общества была необходима ей. «Деконструкция» здесь – это эпоха «срывания масок» с той ставшей «пустотой» необходимости, которая за этими масками социального порядка, государства и якобы все еще необходимых экономических отношений прячется. Возврат человека социального к самому себе, как человеку «вольному», здесь – это не рядовая «акция» желая «расслабиться и отдохнуть», а дух исторического времени, эпохи «старости человечества».

бв) Маразм погружения в виртуальный мир симулякров.

Старость – время «забвения». Будущее понятно и малоинтересно, какими бы яркими, сочными красками оно ни рисовалось. Если будущее – отрицание, то, грубо говоря, «чего о нем мечтать». Предметом действительной практически-духовной деятельности, в том числе и мечты, становится в таких условиях, увы, не будущее, а прошлое. Вместе с тем, то самое прошлое, которое всплывает в условиях затухания будущего, перестает характеризоваться чертами привычных из истории человечества представлений о «прошлом», в которых последнее является «непосредственной предтечей настоящего» и более «отдаленной предтечей будущего». «Будущее», которое умерло в качестве идеала, вошло в «настоящее» как «предположение-знание будущего», особый настрой на «ожидание его свершения». В таком своем качестве, «будущее» оказывается включенным в «настоящее», как то, что с «некоторой вероятностью возможно». Но погруженность (приземленность) «будущего» до уровня «настоящего» точно таким же образом «возвышает» и «прошлое», которое в данных условиях теряет простую форму «того, что было» и того, из чего (на основе чего, в отрицании чего) возникло «настоящее». «Прошлое» также входит в настоящее, однако в формах специфического «фатализма», неминуемости следования одних событий из других.

Вместе с тем, фатализм прошлого в отношении настоящего положения Вселенной, действительный безусловно для ситуации, в которой настоящее

оказывается столь же фатально предопределяющим будущее в своем жестком «обрезании» радуги спектра возможного до уровня одного-единственного действительного, теряет свою силу в условиях, когда «прошрое» поднимается к тому, чтобы превратиться в содержащуюся в «настоящем» память о том, что было. Введение «прошлого» (в качестве памяти о прошлом) в состав «настоящего», актуализирует прошлое, пробуждая активность, как минимум, двоякого рода. С одной стороны, именно потому, что прошлое теперь функционирует уже не в форме «руин того, что когда-то было», а в качестве «памяти о том, что было», идея памяти прошлого требует его реконструкции, восстановления его в максимально приближенном к подлинности виде. С другой стороны, именно потому, что между моментами актуализированного в «настоящем» его собственного исторического «прошлого» обнаруживает себя одновременно причинно-следственная связь и реконструированный выбор из «прошлого», как «будущего» для более отдаленного «прошлого» моментов «сокращения поля альтернатив вероятностного выбора возможностей» до некой «одной единственной», здесь просыпается переживание «возможного иного хода истории», переживание возможных «исторических ошибок в прошлом» и судьбоносных следствий (не будь сделаны эти «ошибки») для исторически более позднего «прошлого», актуального нам «настоящего» и возможного, переживаемого в своих возможностях «будущего». Погруженный в переживание такого «сценария бытия» субъект оказывается в своеобразной «машине времени», в которой парадоксальным образом одновременно актуализируются идеи реконструкции «подлинности прошлого» и игра в преобразование былого, итогом которого оказывается «виртуальное перекраивание» вновь и вновь истории человечества, живой и неживой природы, известного становления Вселенной. Такая «игра» в чем-то напоминает мифологию, поскольку в ней все: и ушедшие уже люди и народы, исторические эпохи, былые живая и неживая природа как бы оживают, наполняются «реконструированным собственным становлением». Однако эта виртуальная реальность в своей действительности прямо противоположна мифологии, поскольку здесь человеческое сознание уже не обнаруживает в природных стихиях человечески-божественных живых существ, но конструирует последних из собственного ресурса соединенности знаний и живого воображения. Человек реально становится в позицию «бога-творца» и обнаруживает, что в его руках оказывается грандиозная «игрушка», имя которой «машина времени».

«Машина времени» становится важнейшей сферой духовной жизни человечества в условиях потери всемирно-исторического идеала и превращения в качество основной формы существования – бытия в формах памяти.¹

¹ Человечество всегда в своей истории имело «машину времени». И в этом смысле слова современная ситуация вовсе не является очень оригинальной для истории человечества.

[Имиджевые роли...]

Для того, чтобы «спектакль имиджевого социального бытия» состоялся вполне, его участники, как минимум, должны знать те имиджевые роли, которые они «принимают на себя», как и обладать способностью «конструировать виртуальный мир имиджевого бытия из Я-центрического принципа». Но из этого следует, что для успешности актуализации «общества-спектакля», на стороне «действующих лиц-актеров», необходимо соответствующее ему мировоззрение, с сутью в «освобождении личности от принудительной вовлеченности в родовую (рационально препарированную и трансформированную в соответствии с родовым социальным интересом) историю» и превращение созидания названной истории «в собственное дело личности» (как дело направленного на поиск истины познания, так и ориентированного на ценности личного «Я-бытия» вероятностного преобразования). Идея здесь, становясь в своем практически-деятельном воплощении «материальной силой», творит мир, хотя и созидает его по матрице «от-субъекта».

[Взглянув из «зазеркалья»...]

Однако, «заглянув» в «зазеркалье» постчеловеческого бытия и выявив пути-дороги, необходимо ведущие в сей принципиально новый для современного нам человека мир, давайте все-таки возвратимся на нашу «грешную Землю», в то самое человечество, в котором мы сегодня живем, из членов коего мы однажды уйдем в мир иной, не имея из последнего ровно никаких шансов возврата, кроме той, которая связана с иллюзорной виртуальной реконструкцией нашего «Я», в масштабе которой тот будущий наш двойник, скорее всего, будет утверждать, что он и есть наше подлинное «Я», что мы сегодня именно такие, каким является он, однако мы об этом уже ничего знать не будем, ибо для нас, живого человечества, мир конечен безусловно и ограничен тем кратким мигом, в котором имеем возможность существовать.

ва. Главная новизна заключается в том, что потеряв идеал будущего в качестве цели стремлений, человечество сконцентрировало свое внимание на прошлом и настоящем (и будущем в формах «ставшего настоящим»), превратив «машину времени» в наиболее интересное для себя практически-духовное занятие. В переводе на язык психиатрии, такое состояние называется «бредом» или «старческим маразмом». Поскольку же погружение в «машину времени» в современном нам человечестве уже не связано с ситуациями «болезненного насилия над психикой», но с ситуацией той неизлечимой «болезни», имя которой «старость», то второе из определений причин погружения в «машину времени» для современного нам человечества видится более точным, более адекватно отражающим специфику ситуации.

Но, если сказанное здесь действительно так, то обладает своей полной резонансностью вопрос о том, как следует прожить ту единственную, которую уже дал «Господь-Природа» нам жизнь и на право пользования которой продолжает активно претендовать родовой субъект общества, не менее смертный в своем «человеческом обличье», нежели каждый из людей, однако все еще мнящий из себя силу, равную по своей мощи антистихийной природе в духе известного советского коммунистического слогана: «Партия — наш рулевой!».

И первое, что приходит в голову, когда начинаешь размышлять по поводу данного предмета, заключается в следующем: «Для того, чтобы обладать свободой в объективно сложившихся условиях существующего сегодня мира, необходимо знать этот мир, его основания и пределы действительности последних». Сие знание выступает своего рода «ландшафтом», который обеспечивает самосохранение существующего в нем и затрудняет «блуждания» для тех, кто отправляется по нему в «странствие».

Второе, не менее естественно приходящее в голову в сем случае, заключается в необходимости прояснения собственной смысло-определенности «Я» личности. Никакое разочарование во всемирно-исторических идеалах, никакое отрицание «далекого будущего» не снимает ни наличности смыслов ближайшего личного и социального бытия, ни личных идеалов, желания достичь нечто в масштабе краткого, отведенного судьбой времени существования в этом посюстороннем мире. Ясность понимания смыслов и идеалов собственного личного бытия не менее важна для того, чтобы не «утонуть в пучинах идеологии» (задачей которой является «перекодирование» души личности, переориентации ее сознания с собственной системы ценностей на внедряемую «идеологом»). Жизнь прожить в полном сознании, что ты прожил именно собственную жизнь, а не был марионеткой в руках «Манипулятора», можно только будучи в полной ясности относительно тех жизненных смыслов и целей, которыми определялась сия жизнь из твоего собственного источника, а не внешнего, непрерывно прилагающего усилия по «формированию тебя».

В-третьих, не менее важное, заключается в ясном понимании, что точно также, как и в многотысячелетней истории ранее, так и сегодня, человек является не только живым существом, но также и социальным человеком, при том, что социальность, адекватная не «чистоте тела без органов», а его живой природе, помогающая преодолеть недостаточность самоопределения живого существа в масштабе способностей действия инстинктов, является сущностной для человека. Ясность сего знания становится основанием к тому, чтобы избегать «перекосов» личного самоопределения, не только в отношении индивидуалистического отторжения родового-социального, но и в том, чтобы продолжать существовать в масштабе человеческого общества в качестве персонификатора тех или иных сторон

родовой субъектной жизни, в том числе и превращая названную персонафикацию в смысл собственного личного бытия.

Существование, обретаемое личностью на базе перечисленных выше оснований, адекватно современному уровню развития общественных производительных сил, можно назвать «атомистическим индивидуализмом». Такой индивидуализм, безусловно, имеет общие черты с тем самым индивидуализмом, который исторически впервые возникает на закате существования античного общества. Вместе с тем, у него имеются и принципиальные отличия, заключающиеся в том, что индивидуализм «постмодернистского бытия» неасоциален, но личностно-центричен. Личность не отрицает возможности участвовать в делах общества (как это имело место, например, в древнем Риме), не отстраняется от таковых дел, в том числе и на бюрократических основаниях последних. Однако важнейшим условием, которое она выдвигает, отныне является «интерес». Дело, которым занимается личность, даже если оно имеет основанием родовую общественную необходимость, должно быть лично интересно ей. На других условиях, как говорится, пусть этим делом занимается тот, кому оно интересно.

Основанием возможности занимать именно такую позицию в отношении общества и необходимых последнему дел, личности обеспечивают, с одной стороны, гарантии ее социального выживания независимо от личного вклада в осуществление родового начала общества; с другой стороны, возможность обретения достаточного уровня личностной самореализации в условиях отсутствия собственно социальной опоры в названной самореализации; с третьей стороны, неспособность общества, в качества тотальности родового субъекта, лишит атомизировавшуюся личность такого рода свобод, названного способа самоопределения.

Гарантиями действительности первого из названных здесь уровней в отношениях между личностью и обществом сегодня уже являются высоко развитые общественные производительные силы, для продолжения успешного прогресса которых нежелательными являются «революционные настроения» в человеческой популяции, способные затормозить, а то и вообще прекратить названный прогресс. Для того чтобы не возникали массовые настроения «анархического бунта» (например, подобные тем, которые имели место в массовых «ново-левых» движениях 60-70-х годов XX столетия), необходимо, чтобы потребности, способные инициировать названные настроения, были хотя бы минимально, но удовлетворены. А это означает, что политикой тотальности обществ в отношении тех же обществ в совокупности образующих их граждан должны быть не установки на порождение социальных конфликтов, а либерализм¹.

¹ – основанный на «потакании мелким порокам», дабы нейтрализовать возможную агрессию и избежать таким образом «крупных социальных проблем». Особенный опыт

В отношении второго из уровней, мы можем фиксировать наличный уже сегодня достаточно дешевый уровень обретения «удовольствия», обеспечиваемый средствами информационных технологий, интернет, а не только посредством привлечения уже традиционных ресурсов личного и группового досугового времяпровождения...

Гарантией действительности третьего из уровней является вошедший в массовое сознание современного человека импульс вырождения, самосокращения популяции. Для современного человека уже сегодня является совершенно естественным решать личные жизненные проблемы (в направлении повышения личного жизненного благосостояния, обретения недостающего свободного времени, свободы социальных коммуникаций и проч.) за счет отказа от деторождения. Отказ от деторождения – это «великая сила» в способности человеческой личности реализовать себя в качестве социального атома, способного образовывать объединения с другими атомами, но не обретающего при этом на своей стороне никаких закрепощающих его личную свободу обязательств. Общество, осознавшее вполне такого рода основание свободы личности, вынуждено учитывать, что на свой «диктат» оно получит лишь в качестве «поверхностной реакции – послушание», но в глубинной – «вырождение популяции».¹

Оказавшейся в положении индивидуалистического сознания личности (особенно если она – молодая), «нечего по большому счету бояться». «Сила» на ее стороне и это «сила ускорения вырождения человечества». Проблема более состоит лишь в том, чтобы избрать «оптимальную стратегию» личного самоопределения в такого рода условиях. Стратегия возможна различная, – от близкой античному эпикуреизму, до модели «кинизма».

При этом, как кажется, по результативности своего реального действия люмпен-пролетарская «киническая модель» обладает безусловными преимуществами перед другими моделями именно потому, что она базируется на наиболее «жестко» проведенной линии разграничения между сторонами

Голландии, в данном отношении, как показывает практика, показывает достаточную эффективность политики социального либерализма.

¹ Ибо, если общество не будет обеспечивать «счастье» для своих членов, то члены этого общества постараются обеспечить это «счастье» (в рамках отведенной им природой жизни) сами и важнейшим из ресурсов в обеспечении необходимой свободы будет являться ресурс деторождения. Но, означает сие для общества, «которое не очень заботится» о том, чтобы в нем не произошел демографический коллапс, что срок его существования будет ограничен временем существования одного единственного существующего ныне поколения, после которого территория проживания популяции данного народа превратится в территорию расселения популяции других народов, а если таковых уже не окажется, то просто вновь зарастет «первобытными лесами» и «сорной травой».

«личности» и «общества» и потому в наибольшей степени заставляет общество служить обеспечению интересов личности.¹

Киническая модель поведения в условиях современного нам человечества безусловно не означает обязательного «собачьего образа жизни», однако предполагает такие формы социального существования, в которых отношения сторон обретали свой переворот и уже не граждане государства на собираемые с них налоги содержало это государство, а прямо наоборот, государство, не заинтересованное в «социальных беспорядках», в формах различного рода «социальных программ», содержит своих «обездоленных-безработных-наркоманов-люмпенов». Обретая уверенность в том, что «дно» его «социального падения» не есть «голодная смерть», человек становится претендующим уже не просто на «работу», а исключительно только на «интересную работу», ту, с доходов от которой он согласен платить государству налоги, ибо занимательность трудовой деятельности здесь перекрывает духовный ущерб от сознания грабительской (в форме сбора налогов) эксплуатации труда.

Шантаж гражданами родового субъекта общества (государства) в котором «разменной монетой» становится вопрос о сроках самоотрицания человечества, побуждает общество к ускоренному исследованию «тайны человека» и созданию полноценных технических аналогов живого человеческого существа. Отказывающиеся от продолжения себя в детях, граждане не отказываются от возможностей продления своей молодости и красоты. Продление же жизни уже живущих компенсирует дефицит воспроизводства популяции в формах живого потомства. Вместе с тем, радикальное продление жизни возможно не только за счет традиционного

¹ Точно также, как киники древней Греции и Рима принципиально не имели в собственности ничего, кроме своего обеспечивавшего свободу от порабощения гражданства, чем делали невозможным для государства закрепощение их узами налогообложения и вынуждали идти на то, чтобы брать эту категорию населения на фактическое государственное содержание. Государство не могло отказать киникам в содержании, по крайней мере, по двум принципиальным причинам. Первая из названных причин заключалась в том, что как свободные граждане, киники были «избирателями», участвовали в политическом процессе и от того, кому отдадут свои голоса эти люди, существенно зависел расклад в избираемых народом органах государственного управления. Вторая причина оказывалась в том, что киники были (как сегодня – пенсионеры) своеобразной «лакмусовой бумажкой» по которой граждане государства оценивали то, как государство относится к своим гражданам. Киников, как представителей люмпен-пролетарского слоя, мало кто уважал (не случайно им общественное мнение «наклеило» такой оскорбительный ярлык: «киники-собаки»). Однако они были свободными гражданами и пользовались всеми правами свободных граждан. Поэтому, если государство вдруг начинало не «урезонивать», а именно, – «ущемлять» киников, ограничивать гражданские свободы последних, то это был сразу понятный всему гражданскому обществу сигнал о том, что государство перестало исполнять в отношении своих граждан традиционно присущие ему функции.

медикаментозного лечения износившихся органов, но за счет замены отработанных органов на их искусственные аналоги. Как результат сей стратегии, родовой субъект общества обретает одновременно инструмент борьбы против шантажа его со стороны его индивидуально-человеческих членов и обеспечивает ускоренный прямой путь перерастания человека «естественного-живого» в человека «искусственного», «пост-человека».

[Выводы по осуществленному исследованию...]

Итак, осуществленный в настоящей работе анализ позволяет сделать следующие закономерные и необходимые выводы:

Первое: постмодернизм есть особое состояние в духовном самосознании человечества, возникающее необходимо в связи с крахом модернистских иллюзий и надежд массового человека-человечества на осуществление всемирно-исторического идеала «рая» при одновременном сохранении существования человечества таким же, каким оно было в исторически предшествующие эпохи, т.е. без превращения человека в «постчеловека».

Второе: сознание постмодернизма получило свое философское выражение в виде соответствующей ему постмодернистской философии, важнейшей особенностью которой является истолкование человека и социальной истории с позиций антропологической сущности человека. Названная пара-дигма анализа привела к тому, что в философии постмодернизма стала абсолютизированной идея конца человеческой истории, высказаны надежды на «пенсионную форму» анархически самоорганизованного существования человечества как необходимость современного этапа в его существовании.

Третье: недостаточность постмодернистского философствования, обеспеченная недостаточностью парадигмы рассмотрения становления антистихийной природы человечества в масштабе парадигмы живой человеческой природы, преодолевается обращением к парадигме цельной природы, в масштабе которой целое истории человечества обнаруживает себя моментом вселенского перехода от природы стихийной к зрелой антистихийной природе, именно в недрах истории человечества обретающей свою полную зрелость и освобождающейся от своего стихийно-телесного материального носителя, формируя (религиозно, а затем и идеологически) названное освобождение в виде всемирно-исторического идеала. Эпоха «постмодерна» с точки зрения анализа в масштабе последней парадигмы есть время «старости» человечества и одновременного освобождения зрелой антистихийной природы от человеческой формы своего существования.

Превращение человека в «постчеловека» является процессом не просто закономерным, но необходимо разрешающим диалектическое противоречие между индивидом и социальным родом на заключительной ступени

исторического существования человека-человечества. Вместе с самоотрицанием живого человека происходит одновременное отрицание и социального человечества. Зрелая антистихийная природа полностью освобождается от человеческой формы своего существования (выходит из лоно человека – социального человечества) и обретает развитие на своей собственной основе. Былой же «господин» над «техникой – антистихийной природой» вливается в последнюю и сам становится подсистемой целого этой зрелой (ожившей) антистихийной природы.

СОДЕРЖАНИЕ

Глава 1. Постмодернизм как предмет чувственного бытия.	1
§ 1. Понятие «постмодернизма».	1
§ 2. «Постмодернизм» как состояние бытия человечества: (взгляд из России).	7
§ 3. Эмпирическая явленность постмодернизма: Взгляд в более широком масштабе, нежели специфика пост-перестроречной России.	42
Глава 2. «Постмодернизм» как предмет философской рефлексии.	90
§ 1. Ги Дебор: концепция «общества-спектакля».	90
§ 2. Концепция «деконструкции» Ж. Деррида.	95
§ 3. Концепция «симулякра» в философии Ж.Бодрийяра.	113
§ 4. «Анти-Эдип...» Ж. Делеза и Ф. Гваттари.	134
§ 5. «Экологическая философия» У. Эко.	151
Глава 3. Парадигма «человекоцентризма» в философии «постмодернизма»: проблемный аспект.	172
§ 1. «Постмодернизм» – философское сознание, адекватное ступени «старости» в истории человечества.	173
§ 2. «Постмодернизм»: исчерпание способности дальнейшего развития философского сознания в парадигме «гуманизма-человекоцентризма».	205
§ 3. Поиск парадигмы, способной преодолеть недостаточность адекватных «постмодернизму» оснований философского исследований.	238
§ 4. История и культура человечества под углом зрения парадигмы «цельной становящейся-саморазвивающейся природы».	248
Заключение.	289
Приложения.	290
Содержание.	312