

Опубликовано в журнале:

«Континент» 2006, №130

## Философская, социологическая и политологическая мысль в русской периодике третьего квартала 2006 г

“Вестник Московского университета” (серия “Философия”) посвятил № 4 материалам IV Российского философского конгресса “Философия и будущее цивилизации” (МГУ, 24–28 мая 2005 г.). Наибольший интерес среди них представляет доклад известного философа и антропософа **Карена Свасьяна “О конце истории философии”**. Конец истории философии, постулирует автор, есть конец самой философии. Заметно это далеко не всем, поскольку конец философии не означает конца философствования, напротив, знаменует его расцвет. Внешним признаком смерти философии как раз и является характерное для нашего времени засилие “*взбесившихся дискурсов*” — болтовни, выдающей себя за философию. Однако философ — вовсе не тот, кто философствует, а тот, кто наделен особым “*органом чувства философии*”, подобным музыкальному слуху. Философ, указывает Свасьян, — прежде всего “*свидетель философии*” или, как в данном случае, ее отсутствия. Впрочем, смерть философии — это все еще философская тема — “*поворот философии на самое себя и последнее усилие осознать себя в тупике*”: ведь фундаментальные философские проблемы больше не решаются традиционными философскими средствами. Речь, собственно, идет об одной проблеме, главной: проблеме “*единого во многом*”. В известном смысле вся история философии есть не что иное, как вариации на эту тему, составляющие некую “*биографию*”, которая, как считает Свасьян, начинается с Платона (427–347 до н.э.), а заканчивается Максом Штирнером (1806–1856). Заканчивается именно потому, что, если Платон и последующая философия в целом занимались *всеобщими* принципами и законами мироустройства, считая единичное “*необходимым злом*”, то Штирнер потребовал абсолютизации как раз *единичного* — а именно самого себя, а не человека вообще<sup>1</sup>, т.е. совершил “*философски невозможное*”. Однако основатель антропософии Рудольф Штейнер (1861–1925) видел здесь широкий горизонт и задавался вопросом: “*Не есть ли тупик платонизма в Штирнере начало... действительно христианской мысли?*” Для Свасьяна же очевидно, что “*такой вопрос выходит за рамки традиционной философской концепции*”, а упразднение платонизма равносильно упразднению философии. Эта тенденция, по его мнению, наиболее явственно проявилась в философской антропологии, исходной точкой и центром своих размышлений полагающей человека. Разумеется, и антропология знает дуализм соотношения единичного и общего — человека как такового и идеи человека. Но именно здесь становится ясным, что попытка сформулировать, что же есть *человек вообще*, приводит нас к содержательно не обобщаемой “*поштучности единичного*”. К тому, что конкретный индивид может быть подведен под единое понятие только как существо биологическое; как существо же духовное — он уникален. И это-то обстоятельство заводит философию в тупик. Однако если мы даже согласимся со Свасьяном, что оставаться далее на почве платонизма невозможно, будет ли из этого с неизбежностью следовать вывод о конце философии? Может быть, просто стоит говорить о переходе к иной философской парадигме — *антропологической*, где не человек осмысливается из всеобщего, но всеобщее — из человека.

В лекции, прочитанной на открытии нового учебного года в московском Свято-Филаретовском институте, **Ольга Седакова** сказала, что живое творчество — это не столько следование уже имеющимся образцам, сколько создание новых (“*Цельность и свобода*” — “Кифа”, № 15 (53)). Творчество — создание всеобщего,

вселенски значимого, но приходит это общезначимое в мир через человека — *“живого, хрупкого и весьма несовершенного”*. И если сегодня великое творчество кончилось, то причину этого следует искать в нас. Для современного искусства характерен пафос вещи, которая была бы более создавшего ее художника, при том что античность и Средние века придерживались прямо противоположного правила: *“вещь не больше создавшего ее”*. Однако современный человек осознает себя *слабым и бедным*, “не в меру” великому искусству — как церковному, так и светскому. Такие слабость и бедность ведут к новому примитивизму и инфантилизму, которым недостает *благородства*, в которых *“экспрессия преобладает над вниманием”* и слишком много *“личного своеобразия художника”*, а по существу авторского произвола. И если с подлинным произведением искусства хочется быть, “дивиться” на него, то новые *“бедные вещи”* продолжительного созерцания не выдерживают. Просто подлинное великое искусство — это весть о ВСЕМ МИРЕ, неисчерпаемое, неистощимое во времени сообщение, обладающее катартической (изменяющей своего зрителя) силой. Современные же художественные произведения чаще всего поражают именно убожеством “своего МИРА”. А *“МИР в человеке, — говорит Седакова, — это его мудрость”*, и сегодня мы рискуем остаться с человеком, *“у которого своим осталась только воля и простейшие ощущения”*. Наш *весь мир* на поверку оказывается не цельным, целесообразным и связным, а так называемой *научной картиной мира*: это мир абсолютно замкнутый, принципиально бедный смыслом и отношением, открытостью к Другому. Здесь нет целевых причин и телеологии, которыми пронизан мир Данте и Фомы Аквинского; вместо этого — мертвые причинно-следственные законы, объяснение всех действий снизу вверх, сведение высшего и более сложного к низшему и более простому. Но, согласно “научной картине”, мир идет к упадку и тепловой смерти, здесь нет возможности объяснить, а значит, и ожидать повышения уровня и прибавления бытия. Именно в этой безнадежности и скрыт источник современной “слабости” и “бедности”. В мире же Данте единственный закон — это Любовь, *этот мир* устремлен к усилению бытия и бессмертию; и на *такой* почве, с *таким* МИРОМ возможно великое творчество и великое искусство. Великие произведения искусства создавались в эпоху *цельного сознания и широкого восприятия*. Однако современный человек, даже бегущий из тюрьмы “научного”, “евклидова” мира в теоцентрический и “неевклидов” мир Данте, бежит лишь *“от научного детерминизма к магическому”*, неся с собой *“представление о реальности Силы и о немогущности Любви”*. В результате целостность оборачивается опасностью тоталитаризма и интегристских утопий. В свете этой опасности современный человек склонен отказываться от цельности во имя свободы. Но в мире Данте цельность свободы не подавляет: *“Почему Дантов мир не утыкался в утопию? Потому, что его Принцип — Любовь — есть энергия, а не вещь”*. Может показаться, что речь идет о контрасте *веры* и *науки*, но, уточняет Седакова, — это контраст двух “наук” или двух “вер”. В “научной картине мира” мы имеем дело не с наукой, а с *идеологией* научности. Современное же естествознание, напротив, оказывается близко *“подлинно богословской интуиции энергии и повышающейся организации”*.

Антропологический проект и эротология (наука о любви) **Михаила Эпштейна** получили развитие в новых его статьях. *Статья-поэма “Любовные имена”* (“Октябрь”, № 7) имеет подзаголовок: *“Введение в эротонику”* и посвящена лингвистике и поэтике любовного имени. Особую роль в любовном дискурсе играет *имя собственное*, пишет Эпштейн, ведь главный признак любви — абсолютная единственность, уникальность ее предмета. Любовная речь на пределе невыразимости словом сгущается в имя любимого и им ограничивается, но в то же время это имя *“приобретает власть все определять собой”*. Имя любимого человека ищет в нас смыслового овладения миром через самоповтор в новых

языковых формах. Оно не только многообразно варьируется посредством суффиксов или переносится на всевозможные вещи и события. Через многообразные грамматические трансформации оно стремится достичь максимального смыслового охвата. Так, например, имя собственное “Ирина” порождает целый языковой мир “иризмов”: существительные — “ириность”, “всеирие”, “ириянин”, прилагательные — “иринчатое”, “иринистое”, глаголы — “иринеть”, “иринствовать”, “ириниться”, наречия — “иринно”, “иринчато”, “иринисто”, даже междометие — “ири!”. Само слово “любовь” в контексте любви предстает слишком общим и поэтому также подлежащим вытеснению производным от имени любимой. В пределе любовь “*хочет Всего от своего предмета и хочет сделать его Всем*”. Здесь мы приближаемся к райскому языку, языку до грехопадения, который состоял, по убеждению Эпштейна, только из имен собственных. И этот давно утерянный райский язык заново возникает в любовной речи: “*Если Эдем как царство Бога-Любви еще не совсем исчез из мира, то место ему — в человеческой любви, язык которой и есть райский язык личных имен и единичных отношений*”. А развертывание имени собственного на мироздание в целом, беспредельно расширяющее смысл единичности, есть не что иное, как миф. Любовь к единичному существу, не устает подчеркивать Эпштейн, — это подлинный исток мифотворчества, для которого “*любимое становится Всем во всем*”. Сближая любовь с верой, а эротологию — с теологией, Эпштейн в завершение своих размышлений говорит, что наука о любви так же, как и богословие, нуждается в своей апофатике: любовную речь венчает любовное молчание, достигаемое через речевой опыт как выход за его пределы.

Целостное и неразложимое понятие “душа”, пишет Михаил Эпштейн в статье “**О душевности**” (“Звезда”, № 8), оказалось с середины XIX века изгнанным из психологии и философии как неточное, а следовательно, ненаучное. По убеждению же Эпштейна, неточных слов нет, есть лишь нечувствительные к языку люди и слово “душа” ожидает неизбежная реабилитация. Однако главная тема статьи не душа, которая объединяет человека с животными и даже растениями, а — душевность, которую автор характеризует как, “*может быть, самое человеческое свойство*”. Душевность он определяет как меру деятельности души, как “*интенсивный способ ее проявления в характере и межличностном общении*”. При этом ее следует отличать от эмоциональности, доброты и общительности. Это “*подвижность внутренней жизни, которая не ставит преграды между своим и чужим, между “я” и миром*”. Душевность “*проявляется вовне как симпатия, а внутренне — как лиризм*”. Составляющие душевности: искренность, теплота, участливость, сердечность, задушевность. Душевность — форма того слабого, приблизительного знания, которое только и позволяет обнаружить реальность лица или души. “*“Душевность”, — пишет Эпштейн, — это предельно точное обозначение той неточности, неточечности, которая присуща человеку как существу, промежуточному между биологической точностью животного и технической точностью прибора. Человек — существо колебательное. Он себя не знает, он себя все время пробует, он размазан по оси смысла, он причудливая метафора, а не строгий термин. У него тьма переносных значений, от ангельского до звериного, которые могут чередоваться и смешиваться в составе одного человека*”. Душевность может быть признана синонимом человечности именно потому, что человек способен быть и бездушным. Ведь именно в человеке, в отличие от животного, душевность сопрягается и соперничает с умом, творчеством и целеполаганием. Наконец, Эпштейн определяет место душевности по отношению к духовности. Да, духовное выше душевного, но первое не должно поглощать и неспособно заместить собой второе. Духовность, отвергнувшая “душу живую”, которая есть первичный дар Божий, есть духовность гордости и злобы, дух сатаны, враждебный человеку. Духовность — это крайности высей и бездн, душевность —

середина, начало и центр, неотделимые от человеческого существа.

Гуманизм, которым так гордится современная цивилизация, стал возможен лишь благодаря христианству, пишет доктор юридических наук **Михаил Краснов** (**“Государство и Небо (отрывки из ненаписанной книги)”** — “Полития”, № 4 (39)). И эту связь общегуманитарных ценностей с христианством опасно забывать: *“гуманитарные ценности, будучи оторваны от Неба, начинают служить вселенскому злу”*. В таком контексте отношение к христианству в современном мире из личного дела каждого превращается в вопрос выживания цивилизации. Сегодня гуманитарные ценности оказались помещены в секулярную среду, и это ведет к размыванию их основ, христианское мировоззрение вытесняет наука, объединившаяся с материалистическим мировоззрением, которое выдвигает на первый план экономический детерминизм, ведущий к утилитаризму. Отказу от *“фактора Неба”* весьма способствует процесс глобализации: в рамках этого процесса христианство уравнивается со множеством старых и новых языческих культов, даже с атеизмом. Происходит смешение вопроса о свободе совести с вопросом об основах государственности и доминирующей в данном обществе этике. Современную ситуацию характеризует тонкая подмена христианских ценностей и ориентиров при видимости их сохранения. *“Выглядеть”* и *“казаться”* вытесняют *“быть”*, и в результате под поверхностной цивилизованностью (плюрализмом, толерантностью, политкорректностью) вполне могут скрываться расизм, ксенофобия, сексизм и т.п. Да и сама глобализация — не что иное, как подмена христианской идеи всеобщего братства. И хотя подлинный прогресс — прогресс моральный — возможен лишь с именем Христа, *“апелляция к Небу ныне считается чем-то неприличным в “приличном обществе”, а обращение к религии — предосудительным”*. Христианские представления изгоняются под лозунгом *“обеспечения свободы и равноправия”*. Но, настаивает Краснов, особая цивилизационная роль христианства вовсе не нарушает принципа равноправия. Напротив, указывает он, сам этот принцип в фундаментальном смысле оказался нарушенным как раз после того, как материалистическое мировоззрение оттеснило мировоззрение христианское в сугубо религиозную сферу. Но только *“если на первое место общество ставит равенство, а не милосердие, тогда не получается ни равенства (равноправия), ни общественной нравственности”*. Ведь именно христианское мировоззрение *“облагораживает всю нашу жизнь”*, ибо только в нем *любовь* к конкретному человеку, а следовательно, и доброта, милосердие, терпение и самопожертвование поставлены в самый центр. Если христианская мораль разрушится, то на что будет опираться закон? Ни наука, ни здравый смысл реальной заменой служить не смогут. И если цивилизация пока еще держится, — то только на остатках христианской нравственности. Выход из сложившейся ситуации автор видит во взаимном встречном движении светских властей и христианской Церкви, причем движении не во имя растворения друг в друге до неразличимости, не во имя создания новой теократии, *“а во имя облагораживания остающегося светским мира”*. Но может ли христианское понимание любви быть включено *“в ткань светской государственной (публичной) жизни”*? Краснов полагает, что при определенных условиях — да, может (в первую очередь, он имеет в виду Россию). Он указывает несколько условий такого включения. Главное из них — *“официальный отказ от материализма в качестве мировоззрения, лежащего в основании права, и безусловное признание христианства как мировоззренческой и этической основы государственности”* (христианство в данном случае понимается не в религиозном, а исключительно в философском смысле). Такую мировоззренческую самоидентификацию государство обязательно должно закрепить в своей конституции. Речь идет о светском государстве, *“но официально признающем Небесный причинный принцип”*, где все религиозные организации должны быть равноправны в их взаимоотношениях с государством. Здесь не

происходит ликвидации ни свободы совести, ни принципа отделения церкви от государства, *“но открыто провозглашается, что конституционный строй и правовая система основаны на тех императивах и ограничениях, которые вытекают из христианского учения”*. Между понятиями “светское государство” и “христианский принцип” нет противоречия, утверждает Краснов, поскольку *“христианство — не только религия, но и вполне определенное мировоззрение, вполне определенная этическая система”*. Предлагаемая государственная модель, по мнению автора статьи, не создает привилегий для христиан. Не грозит она и тоталитаризмом, поскольку не предполагает контроля за гражданами. Краснов приводит примеры конституций Греции и Норвегии, где христианство закреплено как господствующая или официальная государственная религия. Речь идет о мировоззренческой идентификации государственности, а не отдельных граждан или их групп, но в то же время: *“государство формирует определенный дух публичной жизни”*, что очень важно. Хотелось бы все же задать автору статьи один вопрос. Можно ли отделить христианскую этику от таинственной жизни Церкви?

Демократия как одна из “непреходящих ценностей” нашей цивилизации, а также сложности и ловушки демократизации в современном мире — тема статьи доктора экономических наук **Владислава Иноземцева** (**“Демократия: насаждаемая и желанная. Удачи и провалы демократизации на рубеже тысячелетий”** — “Вопросы философии”, № 9). Демократия, полагает автор, — редкое исключение среди общественно-политических понятий, — с ним не связано у современного человека стойких негативных ассоциаций. *“Демократия была и остается пусть и несовершенной, но все же лучшей из известных форм общественного устройства”*, и этому Иноземцев видит две причины. Во-первых, большинство людей склонны считать свои действия и решения правильными, а во-вторых, демократия — закономерное следствие гуманизации общества (в основе ее — готовность каждого человека доверять согражданам принятие судьбоносных решений, т.е. доверие и готовность к сотрудничеству). Демократия предполагает право и равенство перед законом, что служит решающей предпосылкой утверждения этнической, культурной и религиозной толерантности. Другими словами, мера демократичности — индикатор зрелости общества. Имеется, однако, ряд моментов усложняющих и проблематизирующих приведенную оценку демократии. Первое: *“внешние признаки демократизма не гарантируют ни соблюдения прав человека, ни экономического либерализма, ни верховенства закона”*. Второе: невозможно говорить об укреплении демократии в стране, где экономика находится в состоянии стагнации, а проблемы безопасности обостряются. Третье: *“становление демократического общества с неизбежностью предполагает изменение характера глубинных социальных связей, а не простое реформирование политической надстройки”*. Современные процессы принято относить к *“третьей волне демократизации”*, инициированной крахом коммунизма и к настоящему моменту явно затухающей. Автор статьи выделяет две формы распространения демократии в мире. Первая, *“инновационная”*, характерна прежде всего для Европы, без каких-либо внешних ориентиров, методом проб и ошибок шедшей к современному демократическому состоянию — начиная с XIII века, когда появились первые прототипы современных демократических институтов, и заканчивая созданием Европейского Союза. Параллельно возникали *“боковые отростки Европы”* (по выражению А. Мэддисона), и вместе с европейскими переселенцами демократия распространилась на США, Канаду, Австралию и Новую Зеландию. Вторая форма распространения демократии — *“имитационная”*. Первый яркий пример — страны Латинской Америки в начале XIX века под впечатлением успехов США. Попытки “имитационного” распространения демократии в странах третьего мира после Второй мировой войны в целом оказались мало удачными: большая часть новоявленных демократий

переродилась в авторитарные или полуавторитарные государства. Но подлинный расцвет “имитационной” демократизации начался с 80-х годов XX века. Для современного периода характерны две основные ее модели: “американская” и “европейская”. “Американская” модель — это попытка навязать демократизацию “сверху” насильственным путем: как, например, в Афганистане и Ираке. Но попытка механически, без учета местной специфики перенести на совершенно иную культурную почву привычные демократические институты, как правило, оканчивается неудачей. Иноземцев комментирует: *“Демократию нельзя установить недемократическим путем, ее нельзя навязать против воли народа”, “граждане могут демократическим образом высказаться за переход к авторитаризму, но авторитарными методами привить демократию невозможно — она не сможет самовоспроизводиться”*. Куда более успешной выглядит “европейская” модель, которая построена на “демократическом соблазне” — т.е. создании возможности вступить в Европейский Союз: никто никому не направляет войска, никому даже не предлагают вступать в ЕС. Но если народ сам, “снизу”, построит в своей стране демократическое и правовое общество, то он получит возможность присоединиться к европейскому сообществу демократий и обрести все вытекающие отсюда преимущества. При этом, правда, ЕС несет “затраты на демократизацию”, не многим отстающие от американских, вкладывая средства в модернизацию экономики принятых в Союз государств. Однако именно последняя модель представляется автору статьи наиболее ценной и перспективной для XXI века.

**Владислав Галецкий**, автор статьи **“Скромное обаяние политкорректности”** (Дружба народов, № 9), под политкорректностью понимает особую *отрасль этикета* — ту, что регулирует сферу отношения общества к разного рода меньшинствам (минорити-группам). Этикет же Галецкий определяет как одну из подсистем культуры, ограничивающую поведение людей набором вполне определенных правил, как кодифицированных, так и неформально принятых в обществе. Такой подход к предмету позволяет автору отцепить понятие этикета (корректности) от понятия толерантности. Этикет не требует терпимости к другому и не ставит целью построение царства всеобщей любви. Он лишь регламентирует допустимые в данном обществе формы поведения, в том числе — и проявления ненависти, блокируя наиболее разрушительные из них. Да, политкорректность есть часть *“машины организованного лицемерия”*. Но именно эта машина эффективно регулирует поведение человека, хотя сама по себе снять существующие в социуме противоречия и разрешить конфликты не способна. Каждый человек входит в целый спектр социальных групп, которые делятся на два типа — *открытые (неорганические)* и *закрытые (органические)*. В открытые группы (например, политические партии) человек может входить (и выходить из них) по собственному желанию. Закрытые же группы произвольно не покинешь: они *“основаны на органике, крови, генетике и биологии”*. Сфера политкорректности распространяется в первую очередь на закрытые минорити-группы (поскольку именно в этом случае не остается возможности отделить позицию человека от него самого, и у преследуемого человека не остается пути к отступлению): женщины, люди с ограниченными физическими возможностями, сексуальные меньшинства, а также ряд групп, образованных по расовому, этническому, религиозному или культурному признакам. Галецкий дает политкорректности следующее определение: *“строгий запрет на любую дискриминацию или диффамацию по признаку принадлежности к какой бы то ни было закрытой (органической) группе”*. Поводом к написанию статьи послужила *“карикатурная война”*, разразившаяся после опубликования в ноябре 2005 года одной датской газетой карикатурных изображений пророка Мухаммеда. Эта публикация вызвала волну беспорядков, прокатившуюся по многим странам мира и унесшую десятки жизней.

Политкорректность, история которой возводится Галецким к середине 60-х годов, впервые пережила в этой связи *“по-настоящему серьезный кризис”*. В результате выкристаллизовались две противоположные позиции — апология политкорректности и ее отрицание. Апологеты политкорректности убеждены: если не нарушать правила, то конфликтов не будет. Автор статьи на ряде примеров показывает, что все не так просто и *“за конфликтом обычно стоит более глубокий узел противоречий, нежели нарушение формального свода правил”*. Не менее уязвима и позиция последовательного отрицания политкорректности. Да, конечно, политкорректность ограничивает свободу слова, но ведь неограниченно понимаемый принцип свободы слова и информации неизбежно приходит в столкновение с принципом неприкосновенности частной жизни. Вообще, замечает Галецкий, *“абсолютная и бесконечная реализация принципов атлантической цивилизации невозможна принципиально, так как эти принципы внутренне друг другу противоречат”*. К тому же в эпоху глобализации атлантическая цивилизация, выстрадавшая свое право на богоборчество, сталкивается с остальным миром, для которого это не так. В сложившемся сейчас в мире положении, которое Галецкий характеризует шахматным термином *цугцванг* (когда нельзя не ходить, но каждый ход лишь ухудшает ситуацию), непolitкорректным поведением атлантический мир может добиться лишь консолидации оппозиционно настроенных ему сил и ухудшения положения лояльных ему людей, находящихся за его пределами. Так что, делает прогноз автор статьи, мы идем к реконструкции более жесткой системы этикета (пик которой приходился на XVII — XIX века) и самоцензура политкорректности будет возрастать. *“Двадцатый век показал крах иллюзии строительства царства всеобщей любви, — пишет Галецкий. — Однако это не значит, что все усилия надо направить на немедленное строительство царства всеобщей ненависти”*.

Футурологическое эссе **Андрея Столярова “В царстве живых и мертвых”** (“Октябрь”, № 9) вписывает освоение виртуальной реальности в контекст извечных поисков счастья, каковые и породили когда-то миф о “земле блаженства”. *“Рай, — пишет Столяров, — был первой виртуальной вселенной, созданной неудовлетворенным сознанием”*. Главным ее недостатком оказывалась *недемонстративность*: “заглянуть” в этот мир можно было лишь после смерти, а пока оставалось доверять свидетельству традиции. Новая ситуация начала складываться в середине XX века, когда образовался социальный слой молодых людей, вырвавшихся из-под опеки семьи, *“единственной обязанностью которых являлось приобретение знаний”*. Новое поколение заявило о себе студенческими революциями конца 1960-х — начала 1970-х годов: “личная реальность” освободилась от гнета реальности коллективной. Началась социализация маргиналов и бегство в куда более привлекательный иной, *метафизический, мир* с опорой на восточную религиозную философию и наркотики. Освоению созданной исключительно воображением искусственной вселенной *виртуала* (“третьей реальности”) способствовали как развитие компьютерной техники, так и мировоззренческие сдвиги — наше существование (само начальное бытие) переосмысливается как всего лишь один из видов реальности; осознается принципиальная неопределенность, вероятностность, условность, зыбкость мира вообще. Виртуализация, имитация, инсценировка действительности постепенно захватывают все стороны жизни социума — науку, экономику, политику, язык и т.д. В постиндустриальном обществе господствует принцип “казаться, а не быть”. В результате человек постепенно отчуждается от “физического существования”. Кинематограф, ролевые и, наконец, электронные игры, “вспыхнувшие как пожар в начале 1980-х годов”, демонстрируют ту же тенденцию постепенного ухода из действительности в мир виртуальных реальностей. *“К началу третьего тысячелетия было осознано главное: источником текущего бытия — что бы ни*

подразумевало под этим термином то или иное философское направление — является не бог и не природа, а сам человек. Человек способен сам сотворить свой личный мир и существовать в нем столь же долго и полноценно, как и в “объективной реальности””. Столяров не сомневается, что технические проблемы будут решены, и виртуал достигнет той художественной полноты, когда отличить его от действительности “изнутри” будет уже нельзя. Тогда фундаментальность самого онтологического различия бытия и сознания окажется под вопросом. Потребуется ввести новый онтологический статус — *“информационное бытие”* или *“онтологизированное сознание”*. В отличие от традиционного, предлагаемый виртуальной реальностью “личный рай” обладает явными преимуществами. Это простота и гарантированность достижения, а также возможность выстроить его по своему усмотрению, в частности — осуществить в нем любой негатив. Здесь онтологическая свобода, полностью освобождаясь от этических требований, становится абсолютной. Столяров полагает, что, в связи с описанными тенденциями, возможно говорить о *“начале следующего этапа антропогенеза, о возобновлении эволюции человека”* — пришествии *“человека виртуального”*. Новый человек *“становится изменчивым и текучим, утрачивая какую-либо онтологическую определенность”*, происходит *“отказ от строгой антропоморфности человека, переход его к полиморфным, текучим, изменчивым формам биологического существования”*. *“Призрачными становятся не только социальные отношения, вырождающиеся до имитации, но и сам человек, постепенно утрачивающий и социокультурную, и даже биологическую идентичность”*. Что же остается от человека? — Сознание, вобравшее все бытие в себя. Поэтому нового человека можно именовать также *“человек когнитивный”<sup>2</sup>*. Обретет ли “виртуальный человек” абсолютную свободу и счастье, освободится ли от рабства и трагедии? — Нет, отвечает автор, просто у него будут *другое* рабство и *другие* трагедии, *другая* свобода и *другое* счастье. Столяров видит многие из опасностей, которые подстерегают человека на этом пути, но убежден, однако, что *“дороги обратно у нас уже нет”*.

В другом эссе — **“Против всех”** (“Новый мир”, № 9) Андрей Столяров анализирует феномен “хакеров” — людей, специализирующихся на компьютерных преступлениях, которые с 1980-х годов ведут в Интернете необъявленную “войну всех против всех”. Не поддающаяся контролю деятельность хакеров, сражение с которыми выиграть невозможно, указывает, по мнению Столярова, на основной конфликт современного информационного и глобализирующегося мира — *“войну динамических сетей против статичного государства”*. Современная ситуация характеризуется кризисом национального государства. Конкурентом его выступают сети, существующие на всех уровнях, — от глобального до личного. Современное общество, сказано в статье, *“прошито электронными коммуникациями”*. Благодаря Всемирной сети человек обретает почти божественные качества: он побеждает пространство и получает неограниченные возможности для перевоплощения. Правда, не обходится и без обратной стороны — специфических сетевых болезней. В деятельности хакеров явственно проявляется “виртуализация психики” — стирание грани между действительной ситуацией и игровой. Играя, они способны поставить действительный мир на грань катастрофы.

Рассуждения Андрея Столярова заключают в себе один примечательный парадокс: с одной стороны, в обоих эссе он неоднократно подчеркивает, что новизна будущего принципиально непредсказуема и прогнозы его развития по принципу “продолженного настоящего” чаще всего оказываются несостоятельными, но, с другой, — сам предлагает именно такой прогноз. Так что, согласно его же доводам, приведенные прогнозы о пришествии “виртуального человека” вряд ли оправдаются. Человеческая история вновь совершит непредсказуемый пока

поворот и пойдет не “по прямой”, а “перпендикулярно”, в неведомом нам направлении.

*Обзор подготовил Владислав Шапошников*

### Сноски:

<sup>1</sup> В отличие от Фихте, провозгласившего “Ich ist alles” (я есть всё), Штирнер в своей главной книге “Der Einzige und sein Eigentum” (“Единственный и его достояние”, 1844) заявил: “Ich bin alles” (я есмь всё).

<sup>2</sup> От *лат. cognitio* — знание.

© 1996 - 2013 Журнальный зал в РЖ, "Русский журнал" | Адрес для писем: [zhz@russ.ru](mailto:zhz@russ.ru)  
По всем вопросам обращаться к [Сергею Костырко](#) | [О проекте](#)

---