

А . А . И В И Н

Обнаженность И Отчуждение



Александр Ивин

**Обнаженность и отчуждение.
Философское эссе
о природе человека**

«Алетейя»

2015

УДК 111
ББК 87

Ивин А. А.

Обнаженность и отчуждение. Философское эссе о природе человека / А. А. Ивин — «Алетейя», 2015

Дается философский анализ природы человека: его конечности, заброшенности, тревоги, страха перед смертью, социальности, непредопределенности, метафизичности, трансцендирования, разумности и др. Модификации общей природы человека связываются с историческим развитием общества. Человек обнаженный, формируемый коллективистическими цивилизациями, противопоставляется человеку отчужденному, порождаемому индивидуалистическими цивилизациями. Обнаженность выступает как интегральная характеристика, выражающая существенное сходство мыслей, чувств и поступков «винтиков» одной слаженно работающей социальной машины, реализующей свою глобальную цель. Общей чертой, говорящей об оторванности людей друг от друга и от общества в целом, о глубоких, болезненно переживаемых ими расхождениях в мыслях, чувствах и поступках, является отчуждение. Заключительная часть книги посвящена «человеку любящему», объяснению и пониманию поведения человека, современной угрозе разрушения природы человека.

УДК 111
ББК 87

© Ивин А. А., 2015
© Алетейя, 2015

Содержание

Александр Ивин	5
Предисловие	6
Глава 1	9
1. Платоновская и аристотелевская линии в философии человека	9
«Антропологический поворот» в философии	10
2. Неясность понятия «человек»	12
3. Основные особенности человека	14
Социальность человека	14
Конечность человека	14
Страх перед смертью	15
Недостаточность человека	16
Избыточность побуждений	16
Непредопределенность человека	17
Человек – единственное свободное существо	17
Открытость человека	18
«Человек могущий»	19
Человеческая деятельность и практика	19
Метафизичность человека	21
Человека – трансцендирующее существо	22
Уникальность каждого человека	22
Человеческая иерархия ценностей	23
Человек – этическое и политическое существо	23
Эстетическое измерение человека	23
Стремление к справедливости	25
Историчность человека	25
4. Разумность человека	26
Универсальная и локальная рациональность	26
Универсальная рациональность и принципы логики	26
Рациональность и культура	27
Разумность как традиция	29
Научная рациональность	29
Конец ознакомительного фрагмента.	31

Александр Ивин
Обнаженность и отчуждение:
философское эссе о природе человека

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *А. Л. Доброхотов* (НИУ «Высшая школа экономики»);

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник *В. И. Шалак* (Институт философии РАН)

Предисловие

Одна из основных идей книги состоит во введении нового, не употреблявшегося пока в философии понятия *обнаженности*. Оно должно быть оппозицией хорошо известному философскому понятию – понятию *отчуждения*. Вареному противостоит сырое, шероховатому – гладкое. Не понимая, что такое сырое, нельзя понять, чем является вареное; не имея представления о шероховатом, невозможно объяснить, что является гладким. В таком же смысле противостоят друг другу обнаженность и отчуждение. Не представляя, что такое обнаженность, нет возможности ясно сказать, что представляет собой отчуждение, и наоборот.

Странно, что философы, много говорившие, начиная с XVII в., о понятии отчуждения, не почувствовали необходимости введения в качестве оппозиции этому понятию понятия обнаженности. Впрочем, эта оппозиция реально существовала еще с Платона, прекрасно описавшего обнаженность. Но сам термин так и не был введен ни в Античности, ни позднее.

Противопоставление обнаженности и отчуждения позволяет по-новому взглянуть на вопрос о природе, или сущности, человека.

Проблемой природы человека занимается особый раздел философии – философская антропология. Она исследует характерные черты человека, выделяющие его среди всех живых существ, его отношение к природе, обществу, другим людям, самому себе, социальные и метафизические основания человеческого существования, основные категории человеческого бытия.

Современный подход к природе, или сущности, человека должен опираться, как представляется, на следующие основные идеи.

Прежде всего, природа человека не остается постоянной, она меняется вместе с историей общества. В ходе человеческой истории этапы медленного, почти незаметного изменения природы человека чередуются с довольно короткими периодами резкого, скачкообразного ее преобразования.

Природа человека зависит от той цивилизации, в рамках которой он живет. Человек всегда остается конечным, заброшенным существом, он разумен, метафизичен, социален и т. д. Однако в рамках разных цивилизаций эти особенности человека проявляются по-разному. Возможно неограниченное число цивилизаций и каждая из них способна трансформировать проявление природы человека. Имеются, однако, два полюса, между которыми располагаются все цивилизации. Один полюс – это коллективистические цивилизации, ставящие перед собой некоторую глобальную цель и прилагающие все усилия для ее реализации. Другой полюс – индивидуалистические цивилизации, не связанные какой-то единой для всего общества целью и предоставляющие большие права и возможности своим индивидам. Человек коллективистического общества и человек индивидуалистического общества различаются между собой складом мышления, строем чувств и образом совместной с другими людьми деятельности. Представители двух полярно противоположных форм общественного устройства по-разному понимают свободу, счастье, справедливость, равенство и т. д. Естественно, что одним из первых шагов на пути понимания человека как существа, погруженного в историю, должно быть проведение различия между индивидами коллективистического общества и индивидами, волею судьбы оказавшихся представителями индивидуалистического общества.

Суммарными характеристиками людей коллективистического общества и людей индивидуалистического общества являются два общих философских понятия: *отчуждение* и *обнаженность*.

Отчуждение – это интегральная характеристика представителей индивидуалистического общества, говорящая об их оторванности друг от друга и от общества в целом, о глубоких, болезненно переживаемых ими расхождениях в мыслях, чувствах и поступках. Отчуждение

является выражением неодинаковости индивидов, преследования каждым из них своих собственных целей. Основу отчуждения составляют отсутствие в открытом обществе долговременной цели, доминирующей над всеми другими его устремлениями, и существование в нем частной собственности, несовместимой с какой-либо глобальной целью.

Обнаженность – общая характеристика индивидов закрытого общества, выражающая существенное сходство их мыслей, чувств и поступков. Обнаженность непосредственно определяется одинаковостью этих индивидов, их почти полной неразличимостью. Они являются всего лишь разными винтиками одной и той же слаженно работающей социальной машины. Обнаженность возможна только в обществе, ставящем перед собою глобальную, обязательную для каждого его члена цель и подчиняющего все свои ресурсы реализации этой цели. В таком обществе нет частной собственности или собственники управляют ею от лица государства и по разработанному им плану.

Оппозиция «обнаженность – отчуждение» относится только к представителям ясно выраженных коллективистических и индивидуалистических обществ. Большинство реально существующих обществ лежит между полюсами коллективизма и индивидуализма, с той или иной силой тяготея к одному из них. Об обнаженности или отчужденности индивидов промежуточных обществ можно говорить лишь условно, учитывая уровень близости таких обществ к полюсу коллективизма или к полюсу индивидуализма.

Еще одна идея, лежащая в основе дальнейшего изложения, имеет методологический характер. Существуют два диаметрально противоположных подхода к изучению общества. При подходе, который можно назвать *внешним*, социальные явления рассматриваются так же, как исследуются звезды, химические вещества и другие объекты естественных наук. Данные явления оказываются при этом внешними по отношению к индивидам, принудительными и объективными. Иной, *внутренний*, подход учитывает, что общество складывается из индивидов, обладающих сознанием и действующих на основе имеющихся у них идей. Сознательное действие оказывается изначальным объектом социального исследования, поступки людей – основой понимания генезиса и причин социальных событий.

При внешнем подходе сохраняется надежда на открытие универсальных законов социального изменения, подобных законам ньютоновской физики или дарвиновской биологии. Внутренний подход внушает веру в то, что человек, создавший общество и цивилизацию, в состоянии менять их по собственному усмотрению, чтобы они полнее соответствовали его устремлениям.

И внешний, и внутренний подходы к изучению социальной реальности не учитывают своеобразия человеческой деятельности. Человек, несомненно, отличается от природных объектов тем, что обладает сознанием и планирует свою деятельность. Однако сознательные действия людей обычно приводят к неожиданным, незапланированным последствиям. В частности, основополагающие социальные институты возникли ненамеренным образом, помимо человеческих проектов, придуманных и затем воплощенных в жизнь.

Задача реалистической философской антропологии – избегать крайностей и внешнего, и внутреннего подходов к обществу и найти ту «золотую середину», когда объяснение человека и его поведения соединяется с их пониманием, а выявление общих тенденций развития человека – с постановкой целей его совершенствования. Последовательная реализация внутреннего подхода дала бы то, что являлось бы «понимающей философской антропологией», опирающейся на определенные общие оценки. Проведенный последовательно «внешний» подход превратил бы философскую антропологию в гипотетико-дедуктивную систему, в которой социальная жизнь человека объяснялась бы на основе определенных общих «законов общества», совершенно не зависящих от деятельности человека. В философской антропологии объяснение (в частности причинное объяснение) жизни и деятельности человека на базе общих опи-

саний должно органично сочетаться с пониманием человеческого поведения на основе существующих в обществе ценностей.

Еще одна идея связана с использованием *оценок* и их частного случая – *норм* в философской антропологии. Как социальная философия, так и философская антропология, являющаяся ее разделом, говорят не только о том, что *имеет место* в жизни общества и человека, но и о том, что *должно быть*. Теоретическое исследование социальной действительности и человека возможно лишь в том виде, в каком они предстают, пройдя через фильтр оценочных суждений. Человек существует благодаря своей деятельности, а эта деятельность невозможна без оценок и норм. Философия, изучающая общество и человека и имеющая своей конечной целью рационализацию человеческой деятельности, всегда постулирует явные или, что бывает чаще, неявные ценности. Связанные с ними оценки лежат в основе понимания социальных явлений и человеческих поступков.

В дальнейшем среди разнообразных существующих подходов к анализу природы человека выделяются два полярных подхода. Один из них именуется *антропологическим истолкованием человека*, другой – *социальным (социологическим) его истолкованием*. Между этими двумя противоположными пониманиями помещаются разнообразные промежуточные истолкования человека. Очевидно, что антропологическое понимание человека является реализацией внутреннего похода к анализу социальных объектов, а социальное истолкование – частным случаем внешнего подхода к обществу.

Вводятся понятия *коллективистического общества* и *индивидуалистического общества*. Они являются обобщением понятий «закрытого» и «открытого» обществ А. Бергсона и К. Поппера. Показывается, что социальное понимание человека вырастает только на почве коллективистических, закрытых, обществ; антропологическое понимание характерно для индивидуалистических, открытых, обществ.

Природа человека не может быть понята без анализа наиболее интимного проявления человека – его любви. В главе о любви это чувство истолковывается в самом широком смысле. Оно включает не только половую любовь и любовь к ближнему, но и самые «крайние» разновидности любви, вроде любви к моде, влечения к пище и пристрастия к ругательствам.

Отдельные проблемы, связанные с философским исследованием природы человека, рассматривались автором в книгах: «Введение в философию истории» (М., 1997), «Философия истории» (М., 2000), «Социальная философия» (М., 2004), «Основы социальной философии» (М., 2005) и «Аксиология» (М., 2006). Настоящая работа является продолжением и развитием тех идей, касающихся философской антропологии, которые высказывались в этих книгах.

Глава 1

Природа человека

1. Платоновская и аристотелевская линии в философии человека

Не существует истории философской антропологии, как и истории вообще, написанной с вневременной или надвременной точки зрения. История всегда пишется в определенное время, и это «настоящее» оставляет свой неизгладимый отпечаток на изложении. История исходит также из определенной точки зрения, изменение которой заставляет переписывать все заново. Афоризм «История – это настоящее, опрокинутое в прошлое» утрирует ситуацию, но он может пониматься и как указание на то, что трактовка истории зависит от «настоящего» и от позиции, которую занимает в этом многомерном «настоящем» историк.

Далее излагается альтернативная концепция философской антропологии. Новый подход к философии человека требует не только иного истолкования многообразных конкурирующих современных концепций философской антропологии, но и во многом нового видения всей истории этой дисциплины.

Размышления о природе общества и человека почти столь же стары, как и сама философия. Уже у Гомера имеется аналог определения человека как разумного животного. Однако ранние греческие философы (VI–V вв. до н. э.) еще не выделяли человека и сферу социального из общекосмической жизни: космос, общество и индивид считались подчиненными действию одних и тех же законов и нередко рассматривались как зеркальные отражения друг друга.

Софисты (середина V – первая половина IV в. до н. э.) первыми разработали противопоставление «природы» и «закона» и высказали идею равенства всех людей. Алкидаманти заявлял, что «бог сделал всех свободными, природа никого не сделала рабом». Антифонт и Ликофрон отвергали преимущества знатного положения. Некоторые софисты считали законы основой нормального существования людей, но Антифонт объявлял государственные установления злом. Ликофрон отводил закону роль гарантии личных прав граждан, в то время как Трасимах утверждал, что правители везде навязывают гражданам выгодные себе законы.

В истории философии не существовало, пожалуй, ни одной философской школы, которая не поднимала бы вопрос о человеке: его происхождении и особенностях, смысле его существования, его способностях, возможности его усовершенствования и т. п.

Понятие отчуждения начало складываться еще в XVIII в., в социальных теориях Т. Гоббса и Ж.Ж. Руссо, позднее особое значение этому понятию придавали Г. В.Ф. Гегель, К. Маркс, неомарксисты. В данной книге понятие обнаженности впервые вводится в качестве оппозиции понятию отчуждения. На наш взгляд, только противопоставление этих двух понятий дает возможность уяснить смысл их каждого из них. Нельзя понять, что такое «холодное», не имея представления о «горячем», понимание «вареного» требует определенного знания о «сыром». Точно так же обстоит дело с отчуждением и обнаженностью: понимание смысла одного из этих понятий требует непременно представления о смысле другого, и наоборот. И если одно из данных понятий оказывается неясным или неточным, таким же непременно окажется и второе понятие.

Все это очевидно, и странно, что на оппозицию «отчуждение – обнаженность» до сих пор не обращалось внимания. Исключением был, пожалуй, только Платон, введший саму идею обнаженности индивидов коллективистического общества (хотя и не особое имя для нее).

Платоновский проект «идеального государства» и необходимого для его существования обнаженного человека первым подверг резкой критике Аристотель. Человеку-винтику Платона он противопоставил человека как ни на кого не похожую личность, принимающую свободные решения. Аристотель был убежден, что требуемое Платоном полное «обнажение человека», включающее упразднение семьи и частной собственности, насилует человеческую природу и поэтому нереально. Частная собственность, «мое», говорил Аристотель, – это то, что согревает душу человека и без чего он чувствует себя беззащитным.

Можно сказать, что Аристотель впервые поставил вопрос, и сейчас вызывающий ожесточенные споры: следует ли дать обществу возможность развиваться спонтанно или же нужно радикально перестроить его по неким «законам разума», чтобы центральная власть имела возможность контролировать все имеющиеся материальные и духовные ресурсы и упорядочивать на этой основе человеческие отношения. Аристотель хорошо чувствовал угрозу со стороны экстремистски настроенного разума, постоянно готового совершенствовать государственную «вертикаль власти», и склонялся к идее самопорождения социального порядка. Именно спонтанное развитие дает такие эффективные инструменты, как язык, мораль, право, рынок, денежная система и т. д. Аристотель не отрицал вместе с тем, что общество должно постоянно заботиться об укреплении коллективистических начал общественной жизни и совершенствовать механизмы вовлечения непохожих друг на друга людей единую социальную деятельность.

Таким образом, уже в античной философии в достаточно ясной форме были намечены две тенденции в социальной философии, сохранившиеся до настоящего времени. Первая из них, превозносящая общественную собственность и коллективистическое общество, может быть названа *платоновской*, вторая, отстаивающая частную собственность и индивидуалистическое общество, – *аристотелевской*.

«Антропологический поворот» в философии

Только в Новое время философия попыталась выработать единую систематическую теорию человека. Книга К. А. Гельвеция «О человеке» и «Антропология» И. Канта подчеркнули особую значимость антропологии для социальной философии и для философии в целом. В частности, Кант считал, что философия должна ответить на четыре главных вопроса: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? что такое человек? В конце концов, философия вынуждена будет свести три первых вопроса к четвертому, а все науки – к антропологии, являющейся, по Канту, фундаментальной философской наукой.

Особый интерес к человеку характерен для XX века. Многообразные представления о человеке сделались в этот период особенно ненадежными неопределенными.

Как писал один из основателей современной философской антропологии, немецкий философ М. Шелер, за последние десять тысяч лет наша эпоха – первая, когда человек стал совершенно проблематичен: он больше не знает, что он такое, но зато отчетливо представляет, что он этого не знает.

Наметился так называемый «антропологический поворот» в философии, возникла тенденция обосновывать не только все знание, но и весь мир, исходя из понимания человека. Антропологию стали представлять не только как самостоятельный раздел философии, но и как основополагающий ее раздел. С другой стороны, более настойчивыми стали попытки не представлять человека центром мироздания, преодолеть «антропологический сон» и «антропологическое безумие» и прийти к объективному знанию, к очищенной от человека теории бытия, или онтологии.

Как преувеличение значения философской антропологии, так и стремление устранить саму проблему человека из «объективной» философии являются крайними, и, как будет показано далее, неверными позициями.

Философская антропология должна осознавать простую в своей основе мысль. Выдвижение человека в центр мироздания – только реализация упоминавшегося ранее «внутреннего» подхода к объектам, изучаемым науками об обществе, подхода, предполагающего преломление всего мира через изучаемые объекты. Представление человека как одной из многих равноправных вещей, существующих в мире, является «внешним» подходом к изучению социальных явлений, при котором человек ничем не отличается от падающего тела или расщепляющегося атома.

Реалистичная философская антропология должна найти «золотую середину» между этими двумя диаметрально противоположными, «внутренним» и «внешним», подходами к такому сложному социальному объекту, каким является человек.

2. Неясность понятия «человек»

Понятие «человек» является типичным примером содержательно неясного понятия. Неточность этого понятия, т. е. круг тех объектов, к которым оно применимо, совершенно незначительна, если она вообще существует. Круг людей резко очерчен. Никогда не возникает колебаний, кто является человеком, а кто нет. Особенно если отвлечься от вопроса происхождения человека, предыстории человеческого рода и т. п.

Но с точки зрения своего содержания данное понятие представляется весьма неопределенным. Французский писатель П. Веркор начинает свой роман «Люди или животные» эпиграфом: «Все несчастья на земле происходят от того, что люди до сих пор не уяснили себе, что такое человек, и не договорились между собой, каким они хотят его видеть». В другом месте Веркор замечает: «Человечество напоминает собой клуб для избранных, доступ в который весьма затруднен. Мы сами решаем, кто может быть туда допущен». На основе каких признаков делается это? На что мы опираемся, причисляя к классу людей одни живые существа и исключая из него другие? Или, выражаясь более специально, какие признаки мыслятся нами в содержании понятия «человек»?

Четкого ответа на данный вопрос нет. Существуют десятки и десятки разных определений человека.

Одним из самых старых и известных из них является определение его как животного, наделенного разумом. Но что такое разум, которого лишено все живое, кроме человека?

Платон, которому надоели споры о сущности человека, определил человека как двуногое бесперое существо: определение человека не обязано раскрывать его сущность; достаточно, чтобы оно позволяло отграничивать определяемый объект от всех иных. Диоген Синопский оципал цыпленка и бросил его к ногам Платона со словами: «Вот твой человек». После этого Платон уточнил свое определение: человек – это двуногое бесперое существо с широкими ногтями. Еще один философ охарактеризовал человека как существо с мягкой мочкой уха. Подобные определения ориентированы на сугубо внешние и случайные особенности человека и ничего не говорят о нем по существу.

Ф. Рабле характеризовал человека как животное, способное смеяться (сходная характеристика встречается еще у Аристотеля). Позднее А. Бергсон вслед за Рабле отличительную особенность человека усматривал – опять-таки не без иронии – в способности смеяться и, особенно, в способности смешить других.

В каждую эпоху имелось определение человека, представлявшееся для своего времени наиболее глубоким. Для древних греков человек – это разумное животное, для христиан – существо с бессмертной душой, для современных антропологов – животное, производящее орудия труда. Сверх того, для психологии человек является животным, употребляющим язык, для этики – существом с «чувством высшей ответственности», для теории эволюции – млекопитающим, с громадным мозгом и т. д.

По мнению Б. Паскаля, человек – это химера, невидаль, чудовище, хаос, поле противоречий, и одновременно – чудо. Судья всех вещей, бессмысленный червь земляной, хранитель истины, сточная яма сомнений и ошибок, слава и сор Вселенной. Человека можно сравнить и с Богом, и с животными, он окружен со всех сторон пугающей бесконечностью. С одной стороны, Вселенная, в которой Земля крохотная точка, а человек представляет собой вообще исчезающе малую величину. Но хоть он и песчинка в космосе, хрупкий тростник, но тростник мыслящий. Не нужно ополчаться против него всей Вселенной, говорит Паскаль, чтобы его раздавить: облачка пара, капельки воды достаточно, чтобы его убить. Но если даже Вселенная и раздавит его, человек все равно будет выше своего убийцы, ибо он знает, что он умирает и знает о превосходстве Вселенной над ним. Вселенная ничего этого не знает.

По мысли К. Юнга, человек не в состоянии сравнить себя ни с одним существом, поскольку он – человек. Но что значит – быть человеком? Человек не может сопоставить себя ни с животным, ни с растением, ни с камнем. Лишь мифологические герои обладают большими, нежели человек, возможностями. Как может человек составить определенное мнение о себе? Он не может вынести окончательного суждения о себе или о своей жизни.

Возникновение человека – самая большая загадка для него. Это – загадка его собственной сущности, которую человек на протяжении всей своей истории пытается раскрыть.

М. Шелер выделил пять предпринимавшихся попыток определения человека:

- 1) человек есть образ и подобие Божие – это идея, основанная на религиозной вере;
- 2) человек – это – «разумное животное», существо, наделенное божественным началом, разумом, которого вся природа лишена, – идея древних греков;
- 3) человек – это «работающее, действующее животное», главной чертой которого является не разум, потенциально свойственный также и животным, но способность создавать орудия труда, искусственный мир культуры;

4) человек только тупик жизни: в силу биологической слабости и бессилия он является принципом, уничтожающим жизнь, самую высшую из ценностей, хотя он создал цивилизацию, государство, право, производство, он является существом, уходящим от жизни, ее основных ценностей и законов, ее священного космического смысла;

5) человек – свободное существо, творящее мир из полноты собственной сущности; ясно, что предположение о существовании Бога несовместимо с таким статусом человека: Богу нельзя существовать и Бог не должен существовать во имя ответственности, свободы, предназначения, во имя смысла бытия человека; свойства Бога должны быть перенесены на человека, не на общество, а на личность – на ту личность, у которой максимум ответственности, воли, цельности, чистоты, ума и могущества.

Обилие определений человека и точек зрения на его сущность и его отличительные особенности связано, конечно, с недостаточной ясностью содержания понятия «человек».

Если по поводу какого-то объекта имеются десятки разных представлений о его сущности и его особенностях, остается, как кажется, единственный путь: *выделить два крайних полюса таких представлений* и очертить тем самым то общее пространство, в пределах которого разворачивается анализ данного объекта, в надежде, что последующие исследования позволят продвинуться далее и конкретизировать позицию.

Таковыми двумя полюсами и являются как раз рассматриваемые далее человек обнаженный и человек отчужденный.

3. Основные особенности человека

Философская антропология выделилась в самостоятельный раздел философии довольно поздно – только 30-е гг. прошлого века. Существенное значение в ее становлении сыграли работы М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена, К. Ясперса, П. Рикёра и др.

С точки зрения философской антропологии опасно понимать идею человека слишком узко, сводить ее к какому-то отдельному свойству или одному историческому образцу. И *homo sapiens*, и *animal rationale* (разумное животное), и *homo faber* (человек производящий) – все эти и подобные им характеристики слишком узки, чтобы охватить человека во всем его своеобразии.

Выделим те основные особенности человека, которые делают его уникальным явлением в мире живых существ.

Социальность человека

Человек является *социальным существом*, причем социальная, общественная жизнь – это не какая-то чисто внешняя форма человеческой жизни, а необходимое выражение единства всех людей, составляющее необходимую основу человеческой жизни во всех ее областях. «... Только в обществе, а точнее – в рамках справедливых социальных институтов, человек могущий становится субъектом действия, существующим субъектом, историческим субъектом»¹.

Человек живет в обществе не потому, что так жить удобнее, а потому, что лишь в качестве члена общества он может состояться как человек, подобно тому, как лист может быть только листом целого дерева. Человек создает общество, а общество создает человека.

Социальность человека не означает его стадности. Превращение общества в однородное стадо, к чему стремился тоталитаризм, способно уничтожить не только человека, но и само общество.

Конечность человека

Человек является *конечным существом*: он рождается в конкретное время и во вполне определенном обществе, причем и время, и свою социальную среду он не выбирает; прожив незначительный по историческим меркам период, он уходит в небытие.

Англосаксонский монах и летописец Беда Достопочтенный рассказывает: «Один из герцогов сравнил жизнь человека с пребыванием в помещении воробья в зимнее время. «В очаге горит огонь, согревая зал, а снаружи бушует буря. Прилетает воробей и быстро пролетает через зал, влетев в одну дверь и вылетев из другой. Как только он пролетел через небольшое пространство, где ему было приятно, он исчезает и из зимы возвращается в зиму. Такова и жизнь человека, подобная мгновению. Что ей предшествовало и что за ней последует, нам неизвестно...» Этот германец чувствует, что он зависит от чего-то чуждого, что он случаен здесь, в мире, но здесь, в этой жизни, ему хорошо и он в безопасности; беспокоит его только скоротечность жизни и то, что последует за ней»².

Человек, пишет О. Шпенглер, – единственное существо, знакомое со смертью. Он сам является временем и обладает картиной истории. В силу этого он ощущает себя одиноким существом в каком-то чужом, протяженном мире. Становясь взрослым, он узнает свое чудовищное одиночество во Вселенной и начинает испытывать «чисто человеческий *страх перед*

¹ Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995. С. 42.

² Цит. по: Ясперс К. Философская вера // Он же. Смысл и назначение истории. М.: 1991. С. 443–444.

смертью, границей в мире света, неподвижным *пространством*. Здесь берет начало высшее мышление, которое, прежде всего, есть размышление о смерти»³. И религия, и познание природы, и философия проистекают из этого пункта. Сущность всякой подлинной, т. е. бессознательной и внутренне необходимой символики «проступает из знания смерти, в котором раскрывается тайна пространства»⁴. Можно добавить, что искусство также отправляется из этого же пункта.

А. Кожев, полагающий, что понятие смерти является ключевым в философии Гегеля, пишет: «Человек является тем единственным в мире существом, которое *знает*, что должно будет умереть, поэтому можно сказать, что он *есть* сознание своей смерти: подлинно человеческое существование есть существующее сознание смерти или смерть, осознающая себя. Человек достигает своего совершенства, достигая полноты самосознания, он является конечным по самой своей сущности, только в сознательном принятии факта своей конечности достигает он кульминации своего человеческого существования»⁵. По Кожеву, сама имеющаяся у человека возможность добровольной смерти является высшим проявлением человеческой свободы: «... Именно смерть, рассматриваемая как смерть осознанная и добровольная, есть высшее проявление Свободы, по крайней мере – абстрактной» свободы *изолированного индивида*. Человек не мог бы быть свободным, если бы он, по самой своей сущности, не был бы смертным. Свобода есть независимость от данного, то есть возможность *отрицать* его таким, как оно дано, и только через добровольную смерть человек может избежать захваченности *какими бы то ни было* условиями наличного существования»⁶. Человека как исторического индивида необходимо описывать феноменологически, метафизически и онтологически. «Описать Человека таким образом – значит описать его как «конечного» в себе самом с точки зрения онтологии; как «принадлежащего этому миру», то есть пространственное и временное существо – с точки зрения метафизики; и как «смертного» – с точки зрения феноменологии. Согласно последней точке зрения, человек «проявляет себя» как существо, которое всегда осознает свою смертность, зачастую принимает смерть добровольно и осознанно»⁷.

Из этого рассуждения Кожев делает неожиданный вывод, что религиозная, как принято думать, «диалектическая» или антропологическая философия Гегеля, в конечном счете, является *философией смерти*, или, что то же самое, атеизмом.

Если вопрос о смерти заставляет историка философии переквалифицировать религиозную философию в атеистическую, нетрудно представить себе, какие радикальные последствия могут иметь размышления над этим вопросом в сфере искусства.

Страх перед смертью

Конечность человека особенно ярко проявляется в его неизбывном страхе перед смертью.

В редком произведении искусства не чувствуется глубоко прячущийся обычно в человеческой душе страх перед смертью. Как и любовь, смерть – одна из основных тем искусства. Существование многочисленных изображений и описаний распятия Христа и интерес, проявляемый к ним и в современном, светском обществе, невозможно объяснить только религиозными мотивами. Это – не чисто религиозный сюжет, в нем определенно звучит также ужас, охватывающий человека при мысли о смерти.

³ Шпенглер О. Закат Европы. С. 327–328.

⁴ Там же. С. 329.

⁵ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: 1998. С. 196.

⁶ Там же. С. 172–173.

⁷ Там же. С. 147.

Этот ужас иногда доходит до того, что человек, остающийся во всех других отношениях вполне «разумным животным», может отказываться от своего жестокого разума, когда тот предрекает конец жизни.

В рассказе Л. Толстого «Смерть Ивана Ильича» есть эпизод, прямо связанный с этой темой. Иван Ильич видел, что он умирает, и был в постоянном отчаянии. В мучительных поисках какого-нибудь просвета он ухватился даже за старую свою мысль, что правила логики, верные всегда и для всех, к нему самому неприменимы. «Тот пример силлогизма, которому он учился в логике Кизеветтера: Кай – человек, люди смертны, потому Кай смертен, – казался ему во всю его жизнь правильным только по отношению к Каю, но никак не к нему. То был Кай – человек, вообще человек, и это было совершенно справедливо; но он был не Кай и не вообще человек, а он всегда был совсем, совсем особенное от всех других существо... И Кай точно смертен, и ему правильно умирать, но мне, Ване, Ивану Ильичу, со всеми моими чувствами, мыслями, – мне это другое дело. И не может быть, чтобы мне следовало умирать. Это было бы слишком ужасно». Ход мыслей Ивана Ильича продиктован, конечно, охватившим его отчаянием. Только оно способно заставить предположить, что верное всегда и для всех окажется вдруг неприменимым в конкретный момент к определенному человеку. Кажется, что в уме, не охваченном ужасом, такое предположение не может даже возникнуть. Как бы ни были нежелательны следствия наших рассуждений, они должны быть приняты, если приняты исходные посылы. Все это так, но Толстой верно замечает, что хотя болезнь и заставила Ивана Ильича особенно остро усомниться в применимости к нему законов логики, он всегда, на протяжении всей своей жизни был уверен, что рассуждение, заключение которого говорит о смертности человека, к нему самому неприменимо.

Недостаточность человека

Человек является, как определяет его А. Гелен, *недостаточным существом* в физиологическом и морфологическом смысле слова. Без биологии нельзя обойтись в проведении объективного анализа морфологии и физиологии человека. Однако именно в результате биологического подхода выясняется, что природа человека уже на уровне морфологии отличается от всех прочих животных и возникает вопрос, как существо с конституцией человека вообще может выжить. Как существо, «недостаточное по сравнению с животным, человек крайне мало наделен инстинктами. Проявлением «недостаточности» является и особое «морфологическое положение» человека. Подвергающиеся избыточным раздражениям органы чувств и относительно слабый двигательный аппарат говорят о неспециализированности человека в онтогенетическом отношении. Это означает, что человек не предопределен к жизни в некоторой особой среде.

Избыточность побуждений

Вместе с тем человек обладает конституциональным и хроническим *избытком побуждений*. Он должен переорганизовать недостаточные условия своего существования в шансы сохранения жизни. «Переорганизация» человека настолько радикальна, что она выбрасывает его из всех естественных условий жизни и направляет его на еще не наличное новое ведение жизни. «Совокупные недостатки человеческой конституции, которые в естественных, так сказать, животных условиях представляют собой «нагрузку» для его жизнедеятельности, человек должен самостоятельно превратить в средства своего существования. На этом основывается определение человека к действию и, в конечном счете, его особое положение»⁸.

⁸ Gehlen A. Der Mensch. Bonn. 1955. S. 35.

Непредопределенность человека

В отличие от других животных человек является *непредопределенным существом*. Непредопределенность, или открытость, человека будущему настолько велика, что можно сказать: человеком не рождаются, человеком становятся.

Человек не детерминирован ни законами своего биологического вида, ни законами культурной эволюции, так как история культуры представляет собой не только преемственность традиций, но и их постоянную ломку. Человек не рождается с определенными навыками или с ясно выраженным вкусом, он не привязан к определенному климату или пище, к конкретной среде обитания. Он представляет собой бесконечную, открытую возможность с огромной, в сравнении со всеми остальными существами, степенью свободы.

При рождении человек совершенно неприспособлен к самостоятельному существованию, его жизнь и его поведение не predeterminedены сколько-нибудь однозначно наследственностью. Он формируется «здесь и теперь», в конкретном месте и в конкретном настоящем, варианты его жизни практически бесконечны, как бесконечны те условия, которые способны оказать влияние на его формирование. Животное не способно не делать того, что предусмотрено его генетической программой, человек же может не делать очень многое. Он способен вообще ничего не делать для поддержания своего существования, может отказаться от жизни и выбрать смерть – и в этом также проявляется своеобразие его бытия.

В определенный момент эволюции предка человека природная адаптация потеряла принудительный характер, его деятельность перестала быть закрепленной наследственно передаваемыми механизмами и определяемой преимущественно инстинктом.

Высвобождение человека из природы длилось, возможно, сотни тысяч лет. В результате человек стал существом, рождающимся совершенно беспомощным и в течение многих лет постепенно приспособляющимся к своему окружению. В сущности, вся жизнь человека есть не что иное, как процесс рождения самого себя. Э. Фромм, определивший человека как самое беспомощное животное, даже говорит, что человек должен был бы полностью родиться лишь к моменту своей смерти, но судьба большинства людей трагична: они умирают, так и не успев родиться⁹.

«Прогресс в природе» представляет собой все более эффективное естественное приспособление живых существ к определенным средам их обитания. Человек лишен биологической специализации, органической приспособленности к существованию в определенной природной среде. Он является в этом смысле недостаточным, неполноценным существом.

Как говорит Гелен, человек отличается от животного только своими недостатками. В противоположность всем высшим млекопитающим человек определяется, прежде всего, чертами, которые в точном биологическом смысле должны быть обозначены как неприспособленность, неспециализированность, как примитивизмы, т. е. как неразвитость – следовательно, в сущности, негативно.

Человек – единственное свободное существо

Непредопределенностью человека вызвана такая характерная его черта, как его *свобода*. Различие между свободой и несвободой, как и различие между человеком и животным, состоит в непосредственном или опосредованном отношении к миру и к самому себе. Человек может, в отличие от животного, либо удовлетворять, либо откладывать удовлетворение своих потреб-

⁹ См.: Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М.: 1995. С. 292.

ностей. Только человек обладает возможностью поворачивать направление своих влечений. Именно поэтому религиозную аскезу, представляющуюся с биологической точки зрения иррациональной, можно понять антропологически. Из изменения направления влечений вырастает новая возможность все большего овладения влечениями, которая в высших формах аскезы предстает как новый шаг в развитии человека. Возможность торможения влечений создает условия для формирования высших интересов.

Человек никогда не бывает абсолютно свободным. Он постоянно зависит от тысячи факторов, обуславливающих его поведение, его отношение к окружающим. Он зависит от наследственности, от климата, от культуры, от государственного строя, от своего ближайшего окружения и т. д. Пересечение всех этих зависимостей создает такой водоворот случайностей, предугадать результат которого просто невозможно. Человек способен рассчитывать движение планет на сотни лет вперед, но не в состоянии предсказать, что случится с ним завтра. В результате он часто бессилён предотвратить многие негативные события своей жизни. Он зависит от того, как сложится ситуация, однако сам эту ситуацию контролировать не в состоянии. Осознавая свое человеческое своеобразие, он понимает, что ни один из тысячи обуславливающих нашу жизнь факторов, ни все они вместе не определяют строго и однозначно ни его жизнь, ни его поведение.

Физическая неспециализированность человека, его «органическая бедность», равно как и поразительный недостаток его инстинктов, создают условия, благодаря которым человек становится *открытым миру существом* (М. Шелер) с постоянно меняющимся представлением об окружающем мире. Как открытому миру существо человеку свойственно перманентное отношение любопытства к миру.

Человек зависит от многих вещей внешне, но, живя самобытно, он может почти ни от чего не зависеть внутренне. Человек мотивирует свою жизнь не столько внешними причинами, сколько внутренней необходимостью, внутренним убеждением жить именно так, а не иначе. Эта необходимость вытекает из его собственных убеждений, а не из внешних обстоятельств. Он в состоянии реализовать себя, служить своему делу и своей идее, несмотря ни на что – ни на давление судьбы, ни на страх смерти.

Человек представляет собой единство души и тела. Эволюционное учение стремится объяснить духовное биологическим, что порождает целый ряд противоречий. Человек должен рассматриваться антропобиологически, с учетом как телесного, так и духовного в нем.

Свобода человека означает, что он постоянно стремится быть человеком, каждый раз, сам для себя, решая, что такое добро и зло, отыскивая смысл своего существования, стремясь к неосуществимым, сверхчеловеческим целям, чтобы в результате такого стремления реализовались реалистические, человеческие цели.

В человеке, говорит Ф. Ницше, тварь и творец соединены воедино. В человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос. Но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день. Это противоречие трудно схватить, точно так же, как трудно понять, что наше сострадание почти всегда относится к «твари в человеке», к тому, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, – к тому, что страдает по необходимости и должно страдать ¹⁰.

Открытость человека

Физическая неспециализированность человека, его «органическая бедность», равно как и поразительный недостаток его инстинктов, создают условия, благодаря которым человек ста-

¹⁰ См.: Ницше. По ту сторону добра и зла. Прелюдии к философии будущего // Он же. Сочинения.: В 2 т. М.: 1990. Т.2. С. 346.

новится *открытым миру существом* (М. Шелер) с постоянно меняющимися представлениями об окружающем мире. Как открытому миру существу человеку свойственно перманентное отношение *любопытства к миру*.

Человек зависит от многих вещей внешне, но, живя самобытно, он может почти ни от чего не зависеть внутренне. Человек мотивирует свою жизнь не столько внешними причинами, сколько внутренней необходимостью, внутренним убеждением жить именно так, а не иначе. Эта необходимость вытекает из его собственных убеждений, а не из внешних обстоятельств. Он в состоянии реализовать себя, служить своему делу и своей идее, несмотря ни на что – ни на давление судьбы, ни на страх смерти.

Человек представляет собой единство души и тела. Эволюционное учение стремится объяснить духовное биологическим, что порождает целый ряд противоречий. Человек должен рассматриваться антропобиологически, с учетом как телесного, так и духовного в нем.

Свобода человека означает, что он постоянно стремится быть человеком, каждый раз, сам для себя, решая, что такое добро и зло, отыскивая смысл своего существования, стремясь к неосуществимым, сверхчеловеческим целям, чтобы в результате такого стремления реализовались реалистические, человеческие цели.

В человеке, говорит Ф. Ницше, тварь и творец соединены воедино. В человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос. Но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день. Это противоречие трудно схватить, точно так же, как трудно понять, что наше сострадание почти всегда относится к «твари в человеке», к тому, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, – к тому, что страдает по необходимости и должно страдать¹¹.

«Человек могущий»

Человек определяется главным образом своими *способностями*, которые достигают полной реализации только в условиях политического, общественного состояния. «С этой точки зрения, – пишет П. Рикёр, – размышление над природой *человека могущего* составляет, как мне кажется, то антропологическое введение, в котором нуждается политическая философия»¹². К этому можно добавить, что такое рассуждение должно быть также тем антропологическим введением, которого пока лишены эстетика и философия искусства.

Человеческая деятельность и практика

Человек – *действующее существо*, и все знания о нем должны осмысляться с точки зрения действия. Человеческое действие представляет собой совершенно особое единство. Действие находится вне категории «выражение», вне теории тела как выражения души. Человеческое восприятие взаимосвязано работает с движением, и из этого процесса вырастают язык и мышление и снова сводятся к восприятию и движению. Рука, глаз и язык образуют «круг действия» человека. Уже человеческий «зрительный мир» ориентирован практически. Еще отчетливее процесс «разгрузки» становится в движениях, которые, в свою очередь, делают возможным язык. Процесс овладения вещами начинается у человека с раннего детства, когда ребенок вовлекает окружающие вещи в свой опыт, то есть видит, трогает, двигает их. Вследствие этого вещи окружающего мира перерабатываются в направлении овладения ими, постановки их себе на службу. Одновременно они наделяются символикой, так что глаз приобретает

¹¹ См.: Ницше. По ту сторону добра и зла. Прелюдии к философии будущего // Он же. Сочинения.: В 2 т. М.: 1990. Т.2. С. 346.

¹² Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М.: 1995. С. 39–40.

возможность видеть потребительскую и функциональную стоимость вещей. Это обеспечивает и возможность использования вещей.

Категория действия выявляет структуру, являющуюся конститутивной для самых различных слоев человеческой жизни. Действовать означает не просто жить, не имея дистанции по отношению к собственной деятельности, но прежде всего «вести жизнь» в смысле самоистолкования, тематизации собственных побуждений человека и свойств, а также его отношения к себе подобным. Ведение жизни, основывающееся на самоистолковании, связано, в свою очередь, со способностью отличать сигналы от их значения, то есть с возможностью символически действовать и мыслить. Такие понятия, как познание, истолкование и символическая система недостаточны для понимания специфики языка. Язык изначально принадлежит к «системе глаза-руки».

Практика представляет собой систематическую материальную, чувственно-предметную деятельность людей.

Практика включает целесообразную деятельность, предмет, на который направлена последняя, средства, с помощью которых достигается цель, и результат деятельности. Практика обычно понимается как систематическая, многократно повторяющаяся деятельность, как объединение такого рода деятельности многих индивидов. Частным случаем практики является приложение разрабатываемой теории к тому фрагменту реальности, который описывается ею. Практика в этом смысле иногда противопоставляется теории.

Философское понятие практики сформировалось относительно поздно. Ему предшествовало понятие разума, взятого со стороны своих практических функций, или практического разума. Согласно Канту, такой разум дает человеку «законы свободы», т. е. моральные принципы, возвышающие его над миром природы. Теоретический разум занят вопросом: «Что я могу знать?», практический разум ставит перед собой вопрос: «Что я должен делать?». В философии Гегеля практический разум («практический дух») является формой предметно-практического отношения человека к миру. Само понятие практики Гегель истолковывал как «волевою деятельность идеи».

В «Тезисах о Фейербахе» К. Маркса, написанных в 1845 г., но опубликованных только в 1888 г., практика предстала как конечный критерий истины. Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, говорит Маркс, – вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос.

Марксизм-ленинизм утверждал, что успешность человеческой практики доказывает согласие наших представлений с объективной природой вещей, но что вместе с тем критерий практики никогда не может, по самой сути дела, подтвердить или опровергнуть полностью какого бы то ни было человеческого представления.

Идея, что процесс познания не способен сам по себе обеспечить удовлетворительное обоснование открываемых истин и что для этого требуется выход за пределы теории в сферу практической, предметной деятельности, отстаивалась также прагматизмом. Задача мышления – не познание как отражение независимой от мышления реальности, а преодоление сомнения, являющегося помехой для действия (Ч. Пирс), выбор средств, необходимых для достижения цели (У. Джемс) или для решения «проблематической ситуации» (Д. Дьюи).

Согласно так называемому «принципу Пирса», идеи, понятия и теории являются лишь инструментами или планами действия, значение которых полностью сводится к возможным практическим последствиям. «...Истина определяется как полезность» (Дьюи), или практическая успешность идеи.

Понятие практики своеобразным образом преломляется в теории «языковых игр», или «практик», позднего Л. Витгенштейна.

Эмпирические предложения могут быть, по Витгенштейну, в некоторых случаях проверены и подтверждены в опыте. Но есть ситуации, когда они, будучи включенными в систему утверждений, используемую в конкретной области деятельности, не проверяются, но сами используются как основание для проверки других утверждений. Сомнение имеет смысл только в рамках некоторой языковой игры, или сложившейся практической деятельности, при условии принятия ее правил. Поэтому бессмысленно мне сомневаться, что у меня две руки или что Земля существовала за 150 лет до моего рождения, ибо нет такой практики, внутри которой, при принятии ее предпосылок, можно было бы сомневаться в этих вещах.

В контексте своей системы («языковой игры») утверждение может приниматься в качестве несомненного, не подлежащего критике и не требующего обоснования, по меньшей мере, в двух случаях.

Во-первых, если отбрасывание этого утверждения означает отказ от определенной практики, от той целостной системы утверждений, неотъемлемым составным элементом которой оно является. Например, утверждение «Небо голубое» не требует проверки и не допускает сомнения, иначе будет разрушена вся практика визуального восприятия и различения цветов; отбрасывая утверждение «Солнце завтра взойдет», мы подвергаем сомнению всю естественную науку.

Во-вторых, утверждение должно приниматься в качестве несомненного, если оно сделано в рамках соответствующей системы утверждений стандартом оценки иных ее утверждений и в силу этого утратило свою эмпирическую проверяемость. Среди таких утверждений-стандартов выделяются те, которые не проверяются в рамках определенной, достаточно узкой практики, и утверждения, не проверяемые в рамках любой, сколь-угодно широкой практики. Примерами последних утверждений, называемых Витгенштейном методологическими, могут служить: «Существуют физические объекты», «Объекты продолжают существовать, даже когда они никому не даны в восприятии» и т. п.

Метафизичность человека

Человек является не только биологическим и психологическим, но и *метафизическим существом*: он становится человеком, когда открывает в себе метафизическое, т. е. надприродное, не объяснимое естественными причинами измерение.

Человеческие существа сильны в той мере, полагал М. К. Мамардашвили, в какой они сильны тем, что никогда не завершится и не реализуется во время их пребывания в мире. Назначение человека выходит за рамки его жизни, не исчерпывается и не ограничивается ее условиями. «Метафизикой» можно назвать то, чему нельзя придать смысл в рамках человеческой жизни и ее условий. Например, есть такое понятие, или качество, – «красота». Человек не может слову или представлению «красота» придать смысл в рамках условий и пределов собственной жизни. Потому что если он должен определить красоту только в рамках условий своей жизни, красота не имеет смысла. Если все, имеющее смысл, имеет его только в условиях и рамках одной человеческой жизни, то быть красивым, возвышенным и так далее не имеет никакого смысла¹³.

Метафизическая сущность человека особенно отчетливо проявляется, по мысли К. Ясперса, в следующих пяти его свойствах или особенностях:

– в неудовлетворенности, поскольку человек постоянно чувствует свое несоответствие тому, чем он является сегодня: он не удовлетворен своим знанием, своим духовным миром, своим положением, всем, чего ему удалось достичь; грызущее чувство неудовлетворенности – показатель его человечности;

¹³ См.: Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. Психологическая теория пути. М., 1995. С. 57.

– в стремлении к безусловному, поскольку жизнь человека постоянно обусловлена внешними и внутренними причинами, а ему нужно найти безусловную опору для своего бытия, которую нельзя найти ни в обществе, ни в природе, поскольку все это для него – вещи относительные, не безусловные, отсюда его стремление к Богу или к некоей трансцендентной силе, которая, как он верит, не даст ему пропасть, затеряться, подобно песчинке, в бесконечности пространства и времени;

– в беспрестанном стремлении к единому, поскольку ни один из видов единства мира – материального и духовного – не удовлетворяет человека; единственное, что может его удовлетворить, – это вечность и, соответственно, непосредственная связь с бытием;

– в сознании непостижимого воспоминания, как будто он знает о творении мира или может вспомнить о том, что было до этого творения, как его душа до его рождения «пела в хоре богов» (Платон), поскольку все самое главное, что он знает о мире, может быть получено не из внешнего мира, а из себя, ибо человека ничему нельзя научить, если понимать учение как овладение готовыми знаниями, он должен сам все «вспомнить»;

– в сознании бессмертия не как продолжения жизни в другом образе, а как своей укрытости в вечности, то есть того, что каждый человек должен в своей жизни сделать что-то такое, чтобы остаться и пребывать всегда, ибо все великие люди, когда бы они ни жили, являются нашими современниками, их идеи, чувства, образы неподвластны времени¹⁴.

Человека – трансцендирующее существо

Человек – существо *трансцендирующее*, т. е. постоянно пытающееся переступить собственные границы: границы своих возможностей, своего знания, своей жизни, своего мира.

В трансцендировании человек не достигает ничего определенного: он не постигает Бога, смысла своего существования и т. д., но сама попытка трансцендирования меняет его сознание: он не может больше жить легко и бездумно и проникается заботой о собственном существовании, о тех силах, которые поддерживают истинное человеческое бытие. М. Хайдеггер замечает, что в трансцендировании, удивленном и потрясенном стоянии перед «целым» мира заложена возможность внутреннего преобразования, ощущения себя живым человеком, возможность творчества.

Уникальность каждого человека

Каждый человек *уникален и неповторим*. Это особенно видно на примере великих людей. Если бы Александр Пушкин умер в самом начале своей жизни, никто другой не создал бы роман в стихах «Евгений Онегин»; без И. Репина не было бы картины «Крестный ход в Курской губернии», без В. Кандинского – первых полотен, положивших начало абстракционизму. Но неповторимость очевидна и на примере любого, произвольно взятого человека.

Каждый человек *незаменим*: у каждого из людей есть такое дело, которое не способен сделать никто другой. А если и он не сделает, то в мире останется пустое место, не заполненное ничьим трудом. Это дело может быть любым: от написания симфоний до вбивания гвоздя. Как писал Г. Торо, вбивать гвоздь надо так прочно, чтобы, проснувшись среди ночи, можно было с удовольствием думать о своей работе. Вся проблема, говорит Торо, в том, чтобы найти такое дело, такое место, встав на которое человек займет уникальную, неповторимую позицию. Надо «втиснуться» в этот застывший слипшийся мир, где все места уже заняты, раздвинуть его глыбы. Если я не пытаюсь найти свое место, значит, я занимаю чужое, я повторяю уже известные мысли и делаю дела, которые могут делать многие. И тогда я не отвечаю своему

¹⁴ См.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: 1992. С. 426–427.

человеческому назначению, потому что человеческое назначение заключается в том, чтобы оставить свой след на земле, свою «заклепку в машине Вселенной».

Человеческая иерархия ценностей

Человек является, далее, существом, деятельность которого опирается на иерархию *ценностей*. «...Только субъект, способный оценивать собственные действия, формулировать свои предпочтения, связанные с предикатами «хороший» или «плохой», а значит, способный опираться на иерархию ценностей в процессе выбора возможных действий, – только такой субъект может *определять самого себя*»¹⁵. Очевидно, что понятия «хороший» и «плохой» должны пониматься в самом широком смысле и включать любые ценности, в том числе и эстетические.

Человек – этическое и политическое существо

Человек является *этическим* и *политическим существом*, причем политика выполняет телеологическую функцию в отношении этических его целей. «Понятие общественного пространства, – пишет П. Рикёр, – выражает, прежде всего, условие плюрализма, являющегося результатом распространения межличностных связей на всех тех, кто находится вне отношения «я» и «ты» и выступает в роли «третьего». В свою очередь, идея плюрализма характеризует *желание жить вместе*, присущее той или иной общности: людей, нации, региона, класса и т. п. – несводимое к межличностным отношениям; именно этому желанию. Жить вместе политические институты придают структуру, отличную от всех тех систем, которые могут быть охарактеризованы как «порядки признания». Политическая власть вместе со всеми ее уровнями. представляет собой продолжение способности, характеризующей человека могущего»¹⁶.

На этическом уровне самоопределения, играющем особую роль к конституированию человека как могущего субъекта, он оказывается способным быть *ответственным и вменяемым в этико-юридическом плане*, то есть нести ответственность за свои действия и их последствия, исправлять причиненный ущерб, если его действия инкриминируются ему с позиций гражданского права, и нести наказание, если он заслуживает этого согласно уголовному праву. Ответственность человека носит очевидный интерсубъективный характер.

Человек определяется главным образом своими *способностями*, которые достигают полной реализации только в условиях политического, общественного состояния. «С этой точки зрения, – пишет П. Рикёр, – размышление над природой *человека могущего* составляет, как мне кажется, то антропологическое введение, в котором нуждается политическая философия»¹⁷. К этому можно добавить, что такое рассуждение должно быть также тем антропологическим введением, которого пока лишены эстетика и философия искусства.

Эстетическое измерение человека

Естественно, что человек – конечный, свободный, открытый миру, действующий, определяемый только своими способностями, трансцендирующий, метафизичный и т. д. – является также *эстетическим существом*, то есть существом, способным видеть в мире прекрасное и эпатазирующее, возвышенное обыденное, трагическое и фарсовое и т. д. и не только видеть эти стороны бытия, но и реагировать на них как чувственно, так и рассудочно.

¹⁵ Там же. С. 42.

¹⁶ Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М.: 1995. С. 47.

¹⁷ Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М.: 1995. С. 39–40.

Только у человека, живущего в обществе и являющегося социальным существом, эстетическое измерение мира – наряду с этическим, правовым, религиозным и другими его измерениями – становится одним из определяющих признаков социальности.

Очевидно, что из эстетического видения мира человеком нельзя логически вывести другие специфические его особенности: его конечность, разумность, метафизичность и т. п. Но эстетическое видение *предполагает* эти особенности, подобно тому, как ответственность человека предполагает его разумность, а стремление человека к справедливости предполагает его социальность.

С другой стороны, эстетическое видение, определенно зависящее от природы человека, не может быть выведено из самой этой природы.

Во второй половине прошлого века, на стадии превращения структурализма в постструктурализм, Л. Альтюссер выдвинул принцип, что человек, как феномен во всей сложности своих проявлений и связей с миром, – в силу того, что он является уже результатом теоретической рефлексии, а не ее исходным пунктом, – не может служить «объяснительным принципом» при исследовании какого-либо «социального целого». Данный принцип, ставший одной из главных констант общей доктрины постструктурализма, был не совсем удачно назван Альтюссером «теоретическим антигуманизмом». К гуманизму в его обычном понимании идея Альтюссера не имеет прямого отношения, поэтому ее уместнее назвать «теоретическим антропологизмом». Требование не объяснять «социальные целостности», в частности искусство, исходя исключительно из «природы человека», является реакцией на старое, господствовавшее на Западе почти два столетия представление о человеке как о суверенном, независимом, самодостаточном и равном своему сознанию индивиде. К. Маркс, В. Парето, Ж. Сореля, З. Фрейд и др. показали, что людьми в большей степени руководят иррациональные соображения, нежели разумные, и что свое поведение люди делают рациональным по преимуществу задним числом. Постепенно становилось все более ясным, что независимо от сознания и воли индивида, через него, поверх его и помимо его проявляются силы, явления и процессы, над которыми он не властен или в отношении которых его власть более чем относительна и эфемерна. Этот круг явлений охватывает многие социальные процессы, обычно мистифицируемые в виде слепой и бездушной силы, язык и те сферы духовной деятельности, которые он обслуживает, область бессознательных желаний как проекция в социальную сферу коллективных бессознательных импульсов чисто психологического или сексуального характера и т. п. Индивид вовсе не равен своему сознанию, а само сознание изначально расщеплено.

«Традиционная гуманистическая концепция субъекта, обладающего единым центром, целостного и трансцендентального, должна быть отвергнута» – подводит итог А. Истхоуп¹⁸. Заключение верное, если не обращать внимание на эпитет «гуманистическая», приложимый не только к традиционному пониманию человека, но и ко многим современным его истолкованиям, включая постструктуралистское.

Из размышлений над «природой человека» нельзя вывести понимание эстетического видения мира человеком, искусство, основные принципы философии искусства, систему категорий, или координат, в которых движется современное искусство, модернизм и постмодернизм как «большие» стили этого искусства и т. д. Тем не менее, *понимание* всего того, что связано с искусством вообще и современным искусством в частности, определенно требует прояснения того, что такое человек, в чем заключается его меняющаяся со временем природа.

Связь философии искусства с философской антропологией позволяет показать, что эстетическое измерение человеческого существования тесно связано с моральным, политическим, идеологическим, экономическим и другими его измерениями. Проблема, однако, в том, эта связь остается пока что почти не исследованной. Сказанное выше – всего лишь предваритель-

¹⁸ Easthope A. British post-structuralism since 1968. London-New York: 1988. S. 20.

ные замечания, касающиеся своеобразия эстетического видения мира и зависимости этого видения от природы человека.

Стремление к справедливости

Человек является существом, стремящимся к *справедливости* и руководствующийся ею в своих отношениях с другими членами общества. «Справедливость, – пишет Д. Роулз, – есть главная добродетель социальных установлений, как истинная есть главная добродетель систем мышления»¹⁹. Справедливость является той этической ценностью, которая конституирует политику в качестве института. Как отмечал еще Аристотель в «Никомаховой этике», политическое сообщество предполагает распределение почестей, имущества и всего прочего, что может быть распределено между согражданами определенного государственного устройства. Сам термин «распределение» крайне важен. Он выражает иную плоскость идеи различения индивидов общества: одна плоскость – это участие в социальных установлениях, другая плоскость – это признание за каждым человеком права индивидуального участия в системе распределения, понимаемого в самом широком смысле, начиная от распределения в экономическом плане и кончая распределением, связанным с властью и ответственностью.

Историчность человека

Далее, человек – *существо историчное*, его природа меняется в ходе истории, и эти изменения непосредственно сказываются на природе человека, также меняющейся от одного исторического периода к другому.

Возможны два диаметрально противоположных понимания природы человека *социальное* и *антропологическое*. О них речь пойдет в дальнейшем, сейчас же можно отметить, что выбор между социальным и антропологическим истолкованием человека – это, в конечном счете, выбор между коллективистическим и индивидуалистическим его устройством.

В коммунистической России безраздельно господствовало социальное понимание человека. С крушением коммунизма на первый план постепенно выходит антропологическое его понимание.

Социальное понимание человека не предполагает каких-либо изменений его природы. Эта природа остается с доисторических времен постоянной, а с изменением общества меняется не природа, а *сущность человека*, представляющая собой простое отражение системы общественных отношений.

С точки зрения антропологического понимания человека его природа исторична. Она не остается постоянной, а меняется с течением истории. Человек – не завершённое существо, он находится в процессе хотя и медленного, но постоянного становления, и сейчас невозможно предсказать, каким он окажется в достаточно отдаленном будущем. Формирование человека во многом зависит от него самого. Оно не предопределено какими-то историческими законами. Нельзя сказать, в частности, что оно ведет к неизбежному появлению коммунистического «сверхчеловека», способного ограничивать свои потребности каким-то естественным минимумом, свободного от зависти, тщеславия, гордыни и других «родимых пятен» человека капиталистического общества.

¹⁹ Роулз Д. Теория справедливости. Новосибирск: 1995. С. 19.

4. Разумность человека

Особого анализа требует такая черта человека, как его *разумность*, или *рациональность*.

Разумность человека является характеристикой соответствия человеческого познания наиболее общим принципам мышления, разума. Поскольку совокупность таких принципов не является вполне ясной и не имеет отчетливой границы, понятию разумности свойственны и неясность, и неточность.

Универсальная и локальная рациональность

Мышление человека является разным не только в разные исторические эпохи, но и в разных областях его приложения. Существенным является поэтому различие между двумя уровнями рациональности: *универсальной рациональностью*, охватывающей целую эпоху или культуру, и *локальной рациональностью*, характеризующей особенности мышления в отдельных областях теоретизирования конкретной эпохи или культуры.

Локальная рациональность предполагает:

- определенную систему ценностей, которой руководствуются в конкретной области мышления (науке, философии, политике, религии, идеологии и т. д.);
- специфический набор методов обоснования, применяемых в этой области и образующих некоторую иерархию;
- систему категорий, служащих координатами мышления в конкретной области;
- специфические правила адекватности, касающиеся общей природы рассматриваемых объектов, той ясности и точности, с которой они должны описываться, строгости рассуждений, широты данных и т. п.;
- определенные образцы успешной деятельности в данной области.

Характерным приемом локальной рациональности является *научная рациональность*, активно обсуждаемая в последние десятилетия и представляющая собой совокупность ценностей, норм и методов, используемых в научном исследовании.

От стихийно складывающейся научной рациональности необходимо отличать разнообразные ее экспликации, дающие более или менее полное описание эксплицитной части требований к разумному и эффективному научному исследованию. В числе таких экспликаций, или моделей, научной рациональности можно отметить индуктивистскую (Р. Карнап, М. Хессе), дедуктивистскую (К. Поппер), эволюционистскую (С. Тулмин), реконструктивистскую (И. Лакатос), анархистскую (П. Фейерабенд) и др.

Универсальная рациональность и принципы логики

Универсальная рациональность, предполагает, в частности, соответствие требованиям логики и требованиям господствующего в конкретную эпоху стиля мышления. Предписания логики составляют ядро рациональности любой эпохи, но и они не являются однозначными. Прежде всего, не существует единой логики, законы которой не вызывали бы разногласий и споров. Логика слагается из необозримого множества частных систем. «Логик», претендующих на определение понятия закона логики, а значит и понятия логического следования, в принципе бесконечно много. Известны классическое определение логического закона и логического следования, интуиционистское их определение, определение в паранепротиворечивой, в релевантной логике и т. д. Ни одно из этих определений не свободно от критики и от того, что можно назвать «парадоксами логического следования». «Что имеется в виду, когда требуется соответствие логике? – задается естественным вопросом П. Фейерабенд. – Ведь

существует целый спектр формальных, полуформальных и неформальных логических систем: с законом исключенного третьего и без него, с законом недопустимости противоречия и без него (логика Гегеля); с принципом, что противоречие влечет все, что угодно, и без него»²⁰.

Особенно сложно обстоит дело с требованием рассуждать непротиворечиво, фиксируемым законом противоречия. Аристотель называл данный закон наиболее важным принципом не только мышления, но и самого бытия. И вместе с тем в истории логики не было периода, когда этот закон не оспаривался бы и дискуссии вокруг него совершенно затихали.

Относительно мягкая критика требования (логической) непротиворечивости предполагает, что если перед теоретиком встала дилемма: заниматься устранением противоречий из теории или работать над ее дальнейшим развитием, обогащением и проверкой на практике – он может выбрать второе, оставив устранение противоречий на будущее. Жесткая критика требования непротиворечивости отрицает универсальность этого требования, приложимость его в некоторых, а иногда и во всех областях рассуждений. В частности, диалектика в гегелевском смысле настаивает на внутренней противоречивости всего существующего и мыслимого и считает такую противоречивость основным или даже единственным источником всякого движения и развития. Для коллективистических обществ диалектика является необходимой предпосылкой решения ими ключевых социальных проблем; индивидуалистические общества считают диалектику, постоянно тяготеющую к нарушению законов логики, интеллектуальным мошенничеством. Это означает, что рациональность коллективистического мышления, взятого с обязательными для него экскурсами в диалектику, принципиально отличается от рациональности индивидуалистического мышления, и что в рамках каждой эпохи намечаются два типа универсальной рациональности, различающиеся своим отношением к требованиям логики.

Рациональность и культура

Рациональность не оставалась неизменной на протяжении человеческой истории: в античности требования разума представлялись совершенно иначе, чем в средние века; рациональность современного мышления радикально отличается от рациональности мышления Нового времени. Рациональность, подобно искусству, аргументации и т. д., развивается волнами, или стилями: каждой эпохе присущ свой собственный стиль рациональности, и смена эпох является, в частности, сменой характерных для них стилей рациональности²¹.

Сам стиль рациональности эпохи, складывающийся стихийно-исторически, укоренен в целостной ее культуре, а не в каких-то господствующих в конкретный исторический период идеях, философских, религиозных, научных или иных концепциях. Социально историческая обусловленность стилей рациональности опосредствуется стилем мышления эпохи, представляющим собой систему глобальных, по преимуществу имплицитных предпосылок мышления эпохи.

Универсальная рациональность вырастает из глубин культуры своей исторической эпохи и меняется вместе с изменением культуры. Два трудных вопроса, связанных с такой рациональностью, пока остаются открытыми. Если теоретический горизонт каждой эпохи ограничен свойственным ей стилем рациональности, то может ли одна культура осмыслить и понять другую культуру? Существует ли прогресс в сфере рациональности и может ли рациональность одной эпохи быть лучше, чем рациональность другой эпохи?

О. Шпенглер, М. Хайдеггер и др. полагали, что предшествующий культуры непроницаемы и принципиально необъяснимы для всех последующих. Сложная проблема соизмери-

²⁰ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 487.

²¹ См. в этой связи: Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность. М., 1991. Раздел 3.

мости стилей рациональности разных эпох, относительной «прозрачности» предшествующих стилей для последующих близка проблеме соизмеримости научных теорий.

Можно предположить, что историческая объективность в рассмотрении рациональности мышления возможна лишь при условии признания преемственности в развитии мышления. Отошедший в прошлое способ теоретизирования и стиль рациональности может быть понят, только если он рассматривается с позиции более позднего и более высокого стиля рациональности. Последний должен содержать в себе, выражаясь гегелевским языком, «в свернутом виде» рациональность предшествующих эпох, представлять собой, так сказать, аккумулярованную историю человеческого мышления. Прогресс в сфере рациональности не может означать, что, например, в средние века более эффективной была бы не средневековая рациональность, а допустим, рациональность Нового времени и тем более современная рациональность.

Если рациональность является порождением культуры своей эпохи, каждая историческая эпоха имеет единственно возможную рациональность, которой не может быть альтернативы. Ситуация здесь аналогична истории искусства: современное искусство не лучше древнегреческого искусства или искусства Нового времени.

Вместе с тем прогрессу рациональности можно придать другой смысл: рациональность последующих эпох выше рациональности предшествующих эпох, поскольку первая содержит в себе все то позитивное, что имелось в рациональности вторых. Прогресс рациональности, если он и существует, не является законом истории, точно так же, как и неуклонный прогресс в развитии науки.

В истории рациональности отчетливо выделяются четыре основных периода ее развития, соответствующие главным этапам развития общества: античность, средние века, Новое время и современность. Первобытное мышление не является рациональным и составляет только предысторию перехода в гораздо более позднее время от мифа к логосу.

Глубокие различия между рациональностью разных исторических эпох можно проиллюстрировать на примере сопоставления рациональности Нового времени и современной рациональности.

Мышление Нового времени подчеркнуто антиавторитарно, для него характерны уверенность в том, что всякое («подлинное») знание может и должно найти со временем абсолютно твердые и неизменные основания (фундаментализм), кумлятивизм, аналитичность, бесконечные поиски определений, сведение обоснованности к истинности, редукция всех употреблений языка к описанию, отказ от сравнительной аргументации, стремление ко всеобщей математизации и т. д. Современное мышление не противопоставляет авторитеты («классику») разуму и считает аргумент к авторитету допустимым во всех областях, включая науку, не ищет окончательных, абсолютно надежных оснований знания, не истолковывает новое знание как простую надстройку над всегда остающимся неизменным старым фундаментом, противопоставляет подробности восприятия мира системный подход к нему, не переоценивает роли определений в структуре знания, не редуцирует обоснованность (и в частности обоснованность оценок и норм) к истинности, не считает описание единственной или ведущей функцией языка, использует, наряду с абсолютной, сравнительную аргументацию, не предполагает, что во всяком знании столько научности, сколько в нем математики, и т. д. Многие из того, что представлялось мышлению Нового времени естественными, не вызывающими сомнений предпосылками правильного теоретизирования, современному мышлению кажется уже предрассудком.

Универсальная рациональность, остающаяся неизменной во все эпохи, очень бедна по своему содержанию. Требования рациональности, меняющейся от эпохи к эпохе, довольно аморфны, даже когда они относятся к логике. Эти требования историчны; большая их часть носит имплицитный характер: они не формулируются явно, а усваиваются как «дух эпохи», «дух среды» и т. п.

Универсальная рациональность действует только через локальную рациональность, определяющую требования к мышлению в некоторой частной области.

Разумность как традиция

Разум не представляет собой некоего изначального фактора, призванного играть роль беспристрастного и безошибочного судьи. Он складывается исторически и рациональность может рассматриваться как одна из традиций.

«Рациональные стандарты и обосновывающие их аргументы, – пишет П. Фейерабенд, – представляют собой видимые элементы конкретных традиций, которые включают в себя четкие и явно выраженные принципы и незаметную и в значительной части неизвестную, но абсолютно необходимую основу предрасположений к действиям и оценкам. Когда эти стандарты приняты участниками такой традиции, они становятся «объективной» мерой превосходства. В этом случае мы получаем «объективные» рациональные стандарты и аргументы, обосновывающие их значимость»²². Вместе с тем разум – особая традиция, отличная от всех иных. Он старше других традиций и пропускает через себя любую из них; он универсален и охватывает всех людей; он гибок и критичен, поскольку имеет дело, в конечном счете, с истиной.

Из того, что разум – одна из традиций, Фейерабенд делает два необоснованных вывода: во-первых, рациональность как традиция ни хороша, ни плоха – она просто есть; во-вторых, рациональность кажется объективной лишь до тех пор, пока она не сопоставляется с другими традициями.

Позиция Фейерабенда представляет собой, в сущности, воспроизведение старой, отставившейся романтизмом трактовки традиции как исторической данности, не подлежащей критике и совершенствованию. Традиции проходят, однако, через разум и могут оцениваться им. Эта оценка является исторически ограниченной, поскольку разум принадлежит определенной эпохе и разделяет все ее «предрассудки». Тем не менее, оценка с точки зрения рациональности может быть более широкой и глубокой, чем оценка одной традиции с точки зрения какой-то иной традиции, не универсальной и некритической. Разные традиции не просто существуют наряду друг с другом. Они образуют определенную иерархию, в которой разум занимает особое, привилегированное место.

Слово «рациональность» многозначно. Помимо рациональности как соответствия правилам и стандартам разума, рациональность может означать соответствие средств избранной цели (целесообразность, или целерациональность, по М. Веберу), способность всегда выбирать лучшую из имеющихся альтернатив (по Р. Карнапу, действие рационально, если оно имеет максимально ожидаемую полезность), сравнительную оценку знания, противопоставляемую его абсолютной оценке, и т. д.

Научная рациональность

В каждой области теоретической деятельности складывается свое специфическое понимание рациональности. Можно говорить, например, о локальных научной рациональности, политической рациональности, теологической рациональности, медицинской рациональности и т. д.

В современных постиндустриальных обществах понятие научной рациональности продолжает оставаться образцом для других разновидностей локальной рациональности. В античности таким образцом служила специфическая философская рациональность, в средние века – теологическая рациональность. В Новое время значение научной рациональности как эталона,

²² Там же. С. 490–491.

которому нужно следовать в других областях теоретической деятельности, заметно переоценивалось. В новейшее время заметно возрос скептицизм в отношении возможностей научного мышления решать острые проблемы социального развития, не нанося вреда природе и культуре. Однако скептицизм не достиг пока отметки, после которой могло бы наступить полное разочарование в способностях разума, действующего по аналогии с научным разумом.

Особенностью всех представлений о локальной рациональности, к какой бы области теоретизирования эти представления ни относились, является их нечеткость и неясность. Это касается и научной рациональности, хотя в случае науки, в отличие от, скажем, медицины, существует особый раздел знания – философия науки, призванный выявлять идеалы и нормы мышления ученого.

Трудно определить, какими специфическими признаками должно обладать мышление, чтобы его можно было считать строго научным. Нет четкой границы между научными теориями и теми концепциями, которые только внешне напоминают науку, но, по сути, не относятся к ней.

Далее рассматривается один из существенных моментов научной рациональности – постоянное использование в науке *принципа упорядочения*. Поскольку научное упорядочение всегда, или почти всегда, имеет свои «верх» и «низ», относительно которых предполагается, что «верх» *лучше* «низа» и должен предпочитаться ему, это упорядочение представляет собой *иерархизацию*.

Иерархизм представлял собой один из основных принципов устройства сословного средневекового общества. Он являлся также одним из ведущих принципов средневекового мышления. Наука, насквозь пронизанная иерархиями, во многом напоминает средневековое общество, а в одном из своих крайних вариантов – в случае «нормальной» науки – и характерное для этого общества мышление.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.