

А. А. Пелипенко

Возможен ли постгуманизм?

Еще несколько десятилетий назад, говоря о человечестве вообще, имели в виду человечество европейское или по крайней мере околоевропейское, европеизированное. И потому проблема гуманизма рассматривалась сквозь призму новоевропейской антропоцентрической антропологии. Всё, что в иных культурах напоминало гуманизм, соотносилось с гуманизмом европейским: либо как нечто к нему устремленное, либо, наоборот, от него уклоняющееся. Эволюционистская установка XIX в., согласно которой все народы на пути к прогрессу проходят одинаковые стадии, будучи отвергнутой и осмеянной, тем не менее крепко въелась в общественное подсознание в виде набора стойких стереотипов. Один из них — интуитивно-априорное понимание западной цивилизации как наилучшей и авангардной на все времена и придание ее ценностям статуса универсальных. Такова природа сознания, и в особенности массового: принимать локальное за глобальное, преходящее за неизменное и искать навечно данные образцы и формы. Но историческая динамика жестоко наказывает за инфантильную приверженность стихийной метафизике.

Как-то неожиданно выяснилось, что западная цивилизация с присущими ей ценностями — отнюдь не конечная станция поезда мировой истории, а вполне конечное, хотя и, несомненно, грандиозное явление. Очевидным, хотя пока и не для всех, становится и то, что весь мир никогда не будет жить по законам западной цивилизации, а западные гуманистические ценности никогда не станут релевантными для иных культур. Поэтому современная формулировка кризиса гуманизма — это уже не внутренняя проблема европейского духа, мечущегося между напыщенным возвышением человека и его инверсионным уничтожением и низведением до ранга больного животного (Ф. Ницше) или ошибки эволюции (А. Кестлер)¹.

¹ Чередование гуманистического и мизантропического мотивов в европейской культуре — отдельная тема.

Новое понимание гуманизма требует не просто расширения культурных рамок, но кардинального изменения сложившегося дискурса. Это, в свою очередь, ставит на повестку дня следующие вопросы:

- уход от выработанной новоевропейской метафизикой концепции абстрактного «философского» человека;
- исследование генезиса корпуса западных гуманистических ценностей не как магистрального пути развития человечества, а как локально-исторического феномена;
- анализ параметров кризиса современного гуманистического сознания;
- построение возможных моделей разрешения означенного кризиса.

Рассмотреть эти вопросы даже вкратце в рамках небольшой статьи невозможно. Поэтому ограничусь лишь самыми предварительными замечаниями.

Идея антропологического единства человечества — одна из священных коров современной гуманистической идеологии, основанной на социал-демократической трактовке идей либерализма и демократии, хотя в основе ее лежат восходящие еще к Античности универсалистские и метафизические традиции новоевропейской философии. Как человек Аристотеля — это прежде всего сам Аристотель, так и человек Декарта или Канта — это, соответственно, обобщенно-упрощенные образы их самих. Увы, детская привычка видеть в *другом* свое собственно искаженное отражение присуща не только наивному дорефлексивному сознанию, но и сознанию, как никакое иное способному к самоотстранению, — европейскому специализированному. Абстрактный философский человек — умозрительный метафизический конструкт — кочует по странам и эпохам со своими «общечеловеческими ценностями» в сущностно неизменном виде, лишь бесконечно совершенствуя внешнюю оснастку своего цивилизационного бытия. Научные открытия первой половины прошлого века, особенно в культурной, а также социальной и исторической антропологии, этнографии и исторической психологии, казалось бы, близко подошли к тому, чтобы покончить с абстрактным «философским человеком», но после Второй мировой войны последний получил новые мощные подпорки; не столько, впрочем, научные, сколько идеологические. В связи с этим выскажу первую крамольную мысль: послевоенное осуждение нацизма, закономерное и справедливое, зашло тем не менее слишком далеко. А крайности, даже самые «правильные», как известно, вредны. Дело не только в том, что вместе с нацизмом был осужден всякий национализм, в том числе и буржуазный. А ведь последний явился необходимой формой социальной самоидентификации новоевропейского человека. Было наложено жесткое табу на любого рода стратификацию «единого и неделимого» абстрактно-

го философского человека. Отторжение ужасов нацизма вкупе с распадом колониальной системы породило психологическую, если не сказать психопатическую индукцию противоположного содержания, которая, словно эпидемия, охватила западное сознание. На фоне репрессивного сдерживания и удушения приходящих к «неправильным» выводам научных направлений² ряд ученых, и в том числе крупных, свято уверовали в обновленную идеологию культурно-антропологического равенства. Другие стали изворачиваться, пытаясь доказать очевидно абсурдный тезис об отсутствии качественных различий в мышлении людей, принадлежащих к разным эпохам и народам. Меняется-де лишь содержание мышления, тогда как его структуры и формы одинаковы для всех стран и эпох. Будто когнитивные структуры — это такой «стакан», в который можно «вливать» любое содержание. Иные же просто замолкли, предпочитая «не связываться», дабы не получать ярлыки нацистов, расистов, фашистов, колониалистов, шовинистов и т. п.

Доктрина антропологического равенства человечества имеет под собой более глубокую основу, нежели исторически заданное стремление к преодолению сословно-феодалных страт или даже присущий западному христианству антропологический максимализм³. Дело в том, что любой прорыв к новому эволюционному качеству обязательно предполагает некоторое «выравнивание», нивелировку, упрощение гетерогенной сложности «материнской среды». В данном случае речь идет о доктринальном выравнивании культурно-атропологических различий и основанных на этой доктрине социокультурных практиках, что явилось необходимой предпосылкой формирования новоевропейского человека и его цивилизации.

Сразу оговорюсь: я не намерен выступать адвокатом нацизма в любых его формах и вообще, как это, видимо, ожидается, переводить разговор в область расово-генетических различий, хотя современные вовремя не свернутые по соображениям пресловутой политкорректности исследования открывают много любопытного. Речь, однако, идет о стратификации по совершенно иному основанию, а именно по типу *ментальной конституции*. Под ней понимается специфический набор когнитивных схем и техник смыслообразования, устойчиво наследуемых историческими этнокультурными сообществами. Вынуждено сворачивая изложение этой обширной темы до

² Примером может служить сворачивание некоторых направлений психологии и культурологии, выявляющих ментальное разнообразие культурно-антропологических типов внутри общества. Такого рода исследования намечались, к примеру, в 1960-х гг. в США.

³ Не следует забывать, что, говоря о человечестве, новоевропейская мысль имела в виду прежде всего опять же человечество европейское. До середины XIX в. доктрина антропологического равенства на представителей иных рас и народов не распространялась.

предельно сжатой тезисной формы и с сожалением опуская всю систему обоснований, заявляю, что:

- в истории реализовались две глобальные социокультурные системы: *мифоритуальная* и *логоцентрическая*. Системный кризис современности являет переход от логоцентрической системы к новой, еще не получившей названия макросистеме;
- каждой из названных систем соответствует свой тип ментальной конституции человека как субъекта исторического действия;
- соответственно, в истории представлены три базовых культурно-антропологических типа: *индивид*, *логоцентрик* и *личность*⁴. Современная ситуация перехода порождает и четвертый тип — *постлогоцентрик*, или *носитель новой естественности*. Это необходимо пояснить.

Мифоритуальная система, уходя своими корнями в эпоху антропогенеза, к верхнему палеолиту, формирует в основных своих характеристиках базовый тип исторического субъекта — индивида. Системообразующим контуром мышления индивида, его, говоря компьютерным языком, операционной системой является *миф*. Поэтому мышление индивида в основе своей пралогично (по Л. Леви-Брюлю), пластично, эмоционально, обладает слабой рефлексивностью и почти нечувствительно к логическим противоречиям. Это объясняется тем, что операционные единицы мышления индивида представляют собой локальные мини-целостности, своего рода кластеры, соположенные между собой мифологической ассоциативностью. Индивид — существо коллективное со слабо выраженной самостью и максимально зависящее от социальной группы, к которой он экзистенциально сопрячен в силу культурной традиции, хотя, возможно, сопряченность эта имеет и более глубокие основания. Ментальность индивида представляет собой относительно монолитный блок несложных когнитивных и поведенческих программ. Имеется в виду несложность *системная*, тогда как когнитивность, нацеленная на адаптацию/специализацию, может усложняться почти бесконечно. Такого рода усложнение не следует принимать за признак системной эволюции.

По ходу истории ментальность индивида, присоединяя к своему системообразующему ядру блоки стадияльно последующих ментальных типов, лишилась изначальной целостности, став более эклектичной и менее интегрированной. Такова плата за адаптацию. Наследник архаического индивида — это современный носитель обыденного (массового, постфольклорного) сознания. Среди разнообразных свойств ментальности индивида сейчас важно выделить его *органическую* неспособность к рацио-

⁴ Поскольку здесь не идет речь о классификации психотипов, то такая разность оснований классификации для культурно-антропологических типов может быть приемлема.

нализации картины мира; в своей основе она всегда остается мифологичной, не чувствительной к логическим противоречиям.

Второй культурно-антропологический тип — логоцентрик. Он возникает в осевую эпоху⁵ как ответ на системный кризис мифоритуальной системы. Само название — логоцентрик — указывает на то, что корневым качеством новой макрокультурной парадигмы является логоцентризм в его разнообразных региональных модификациях⁶. В отличие от индивида и всех его более поздних исторических форм, логоцентрик мыслит более глобально, масштабно; уже не локальными мир-ячейками, а рационально организованными целостностями. Экзистенциальный ориентир логоцентрика — духовный Абсолют, который для средиземноморского культурного ареала соотносим с семантическим рядом: Логос — Творец — Должное⁷. Смысл жизни логоцентрика — служение ценностям или инстанциям, в конечном счете восходящим к духовному Абсолюту. На пути к цели — единению с Абсолютом — мышление логоцентрика отсекает спонтанные ассоциативные связи мифологического характера и выстраивает строгие иерархические цепи смысловых отношений. В ментальности логоцентрика монизм духовного Абсолюта никогда не преодолевает до конца свои дуалистические основания. Оттого сознание логоцентрика всегда наряжено, тревожно и направлено на борьбу с Иным, чужим, неправильным. Такое агрессивнo-манихейское (в широком, разумеется, понимании) — неизбывная черта этого культурно-антропологического типа. Речь идет не только оходящем до паранойи стремлении бороться с мировым злом, но и обо всем строе мышления, золотым веком которого явилось Средневековье. Современный логоцентрик и продолжает жить в вечно длящемся Средневековье, взыскуя Истины, и метафизического порядка. Ментальность логоцентрика двуслойна. К первичному базису присущего индивиду мифологического, чувственно-конкретного и по преимуществу правополушарного мышления добавляется новый — преимущественно левополушарный по своей нейрофизиологической природе уровень. Уровень этот обеспечивает устремленность к «удаленным» чисто ноуменальным объектам партиципации (экзистенциального природнения) и «заведует» логико-пропозициональными когнитивными техниками. Примечательно, что зазоры между этими уровнями столь очевидно проявляются в мышлении и поведении, что даже не требуют для своего обнаружения специального анализа.

⁵ В авторских работах эта эпоха называется эпохой Дуалистической революции и охватывает период I тыс. до н. э. по VII в.

⁶ См.: Пелипенко А. А. Дуалистическая революция и смыслогенез в истории. М.: Книжный дом «Либроком»/URSS, 2011.

⁷ Для ранних ступеней логоцентрического синтеза в Индии и Китае характерны более синкретичные семантемы: *дхарма*, *дао* и некоторые другие.

Третий культурно-антропологический тип — *личность* — не системный, а переходный. Первые личности возникли еще в середине I тыс. до н. э. Но тогда феномен личности был точечным и подчиненным мейнстриму восходящего логоцентризма. Личность не только осознает логические противоречия, но и переживает их как *внутренние* и разрешимые посредством продуктивного творческого смыслообразования. На протяжении Средневековья личность существовала полупатентно, подчиняясь в целом логоцентрическим культурным доминантам, т. е. вольно или невольно принимая парадигму служения. Но если исламская культура, господствовавшая в Средиземноморье на протяжении нескольких веков, — самая логоцентрическая из возможных, и потому это своего рода «отличница исторической эволюции», то западные европейцы, в силу ряда обстоятельств, оказались «неправильными» логоцентриками. В ходе Ренессанса, Реформации и Просвещения Западная Европа стала ареалом *цивилизации личности* как перехода к следующему системному типу, который активно формируется в настоящее время. Личность — наиболее самоактивный и самодостаточный культурно-антропологический тип. Его появление, как, впрочем, и появление логоцентрика, подчинено общеэволюционной логике, направленной на формирование всё более сложных и автономных форм. Сложность в данном случае обеспечивается трехслойной ментальной конфигурацией, а автономность — способностью самостоятельно генерировать относительно независимые от внешней социокультурной среды необходимые для развития продуктивные противоречия.

Не минуя сомнения, что означенная модель культурно-антропологических типов будет истолкована вульгарно, в духе прямых социально-бытовых проекций, попытаюсь всё же сделать самые необходимые оговорки. Каждая из трех описанных форм присутствует в ментальности субъекта не в «чистом виде», а лишь в качестве доминанты. При этом в ментальности современного человека наряду с доминантой, как правило, присутствуют субдоминанты двух других типов. Они могут находиться друг с другом в самых разнообразных «силовых» отношениях, вплоть до близких к паритетным. Например, близкое к равновесию соотношение логоцентрического и личностного типов ментальности часто присуще крупным политикам. Важно, однако, отметить, что развитие субдоминант в течение жизни в принципе не может изменить определяющее положение доминанты, которое является *врожденным*. Более того, границы между культурно-антропологическими типами подобны видовым границам в биологии: никаких устойчиво воспроизводимых паллиативных форм они при смешении не рождают. Из этого следует по крайней мере несколько важных выводов:

- названные типы живут в разных исторических темпомирах и исповедуют *несовместимо разные системы ценностей*;

- никакой «консенсус» между этими типами невозможен *в принципе*; более того, противоречия, и в том числе конфликты, между этими типами являются первейшим фактором исторической динамики;
- в каждом обществе присутствуют все три типа: большинство составляют постиндивиды, далее — логоцентрики и не более 5–7 % личностей. При этом сами общества в соответствии со своим историческим опытом могут быть ориентированы на тот или иной тип. Личностно ориентированные общества — это прежде всего общества Запада и его культурно-цивилизационной периферии;
- в обществах, ориентированных не на личностную доминанту, невозможна ни полноценная модернизация, ни рецепция гуманистических, в западном понимании, ценностей;
- любые формы социальной гармонии между этими типами всегда носительны и неустойчивы.

Способность адаптироваться к навязываемым «правилам игры» не должна вводить в заблуждение. Так и в западной цивилизации, ориентированной на личностный тип, большая часть населения, как и во всех других обществах, личностями не является. Феномен квазиличности — латентная основа многих культурно-цивилизационных коллизий современного Запада и один из компонентов системного кризиса.

Тезис о том, что в истории нет никаких метафизически неизменных ценностей, вроде бы очевиден любому вышедшему из состояния интеллектуального инфантилизма сознанию. Однако западное сознание пока еще боится прямо поставить главный вопрос, без ответа на который любые рассуждения о принципах и ценностях — пустое сотрясание воздуха. Вопрос формулируется так: является ли западная социокультурная система финальной целью всего человечества, к которой была устремлена вся его история, а созданные либерально-персоналистской цивилизацией формы: представительная демократия, права человека, всеобщее избирательное право и т. п. — навечно данной системой гармонизации жизни человека в социуме? Боязнь прямо и всерьез ставить этот вопрос и стремление всячески от него увильнуть вполне естественны: всякая культура неизменно блокирует осознание человеком своих фундаментальных оснований, внушая ему на свой счет разнообразные метафизические иллюзии. Но время осознать пришло. Как пришло время осознать и непосредственно вытекающие из ответа на означенный вопрос выводы. И главный из них состоит в том, что свойства, присущие ренессансной и ранней новоевропейской личности, о которых принято говорить исключительно в торжественно-восторженных тонах, будучи доведены на сегодняшний день до крайности, воплотились в тупом, пошлом и бесконечно

эгоистичном обывателе-индивидуалисте, которого роднит с личностью лишь выраженное чувство самости⁸.

Система пресловутых «общечеловеческих» ценностей, а на самом деле — система ценностей либерального гуманизма совершенно неспособна адекватно отвечать на вызовы кризисной эпохи, требующей решительного пересмотра абстрактно-гуманистических «метанарраций»: о том, что война — это преступление, что народ всегда прав и его демократическое волеизъявление священо, что всё люди стремятся к свободе; о недопустимости смертной казни и т. п. Следование этим метанаррациям, или, точнее говоря, мифологемам, усугубляет целый ряд серьезных и глубоких противоречий, принципиально неразрешимых в рамках прежних культурно-антропологических представлений. Среди этих противоречий — бессилие социума перед раздутой самостью отдельного субъекта, который, фактически не являясь личностью, пользуется ее историческими завоеваниями в виде прав, свобод и т. п. Манипулятивные техники, с помощью которых культура как бы неявно держит под контролем эту самую распоясавшуюся самость, всё чаще дают сбой и нередко оборачиваются против самой культуры. Так, из абстрактно-гуманистической доктрины прав человека произошло убеждение в правомерности жить за счет другого, что обернулось культивированием иждивенчества и социального паразитизма. Это не только за несколько десятилетий мира и сытости основательно развратило самого западного человека (особенно в романской части Европы), но и создало новую проблему. Маясь надуманным комплексом вины за свое колониалистское прошлое, Запад воспитал сознание «новых варваров» — представителей не только доличностных, но и антиличностных культур, убежденных, что Запад им что-то должен. И Запад, парализованный своим либерально-гуманистическим доктринерством, пасует и сдает позиции перед наглым напором варваров, желающих, паразитируя на теле западной цивилизации, пользоваться ее благами, ничего при этом для нее не делая. И, более того, открыто ненавидя и презирая ее. В таких случаях говорят «за что боролся, на то и напоролся». Но идея неприменимости личностных критериев, отношений и форм социокультурного поведения к не-личностям по-прежнему отторгается «политкорректным» дискурсом.

Об этой самой пресловутой политкорректности нельзя не сказать несколько слов. Будучи поначалу невинной интеллектуальной модой, политкорректность превратилась в фактор, серьезно препятствующий адек-

⁸ Нельзя сказать, что тема в западной рефлексии вовсе отсутствовала. Но чаще всего она в шпенглеровском духе сводилась к унылой ностальгии по рыцарству и добуржуазному спиритуализму Средневековья.

ватному пониманию социокультурной реальности. Оставим в стороне этическую оценку возведения лицемерия в норму, запрета называть вещи своими именами, навязывания ханжеских эвфемизмов, третирования элементарной логики и здравого смысла, игнорирования любых неудобных точек зрения, затыкания ртов, камуфлирования сущего во имя должного и т. д. Корень явления видится в том, что, как уже было сказано выше, всякая культурная система в истории вырабатывает формы самозащиты от разрушающей ее исторической динамики. Используя арсенал доступных и приемлемых средств, культура блокирует, табуирует и как бы отменяет, выводит из существования все диссистемное, «неправильное», неудобное. При этом действует древнейший психологический механизм: если нечто убирается из семантического поля, то тем самым оно как бы убирается и из самой реальности. В этом смысле так называемые интеллектуалы недалеко ушли от первобытных охотников, для которых магическая манипуляция с изображением равнялась физическому воздействию на сам изображаемый предмет. И как в свое время церковная инквизиция защищала распадающееся средневековое мировоззрение, так бархатная инквизиция политкорректности защищает сложившуюся в последней четверти XX в. леволлиберальную/социал-демократическую систему, которая все более явно демонстрирует свою неадекватность. Здесь, как и во многих других случаях, защищающая себя система безразлична к процессам глобального развития: ей важно продлить собственное существование. В этом смысле полиция политкорректности призвана продлить жизнь породившей ее системы в ее современной леволлиберальной, в широком понимании, модификации. И то, что западный мир, оставаясь пока еще авангардом мировой цивилизации, занят прежде всего пролонгированием своего *status quo*, полагая, что тем самым он оберегает от потрясений также и весь остальной мир, — пагубное заблуждение. В этом коренится одно из ключевых противоречий современности: рецепты для решения общемировых проблем берутся исключительно из поваренной книги левого, опять же в широком понимании, либерализма или релевантных ему воззрений. В ряде случаев политики осмеливаются действовать без идеологической санкции, предписывающей выбирать не самые адекватные и эффективные решения, но лишь те, что соответствуют установленным «правилам игры» и признаются допустимыми с идеологической точки зрения. Подобная противоестественная ситуация понуждает политиков лгать, изворачиваться, искать неуклюжие оправдания, прибегать к лицемерным ухищрениям двойных стандартов и т. п. Но принцип здравого смысла (не путать с беспринципным прагматизмом) в современном мире, как это ни парадоксально, не имеет под собой почвы: ни мировоззренческой, ни научной, ни идеологической и, следовательно, дискур-

сивной, хотя потребность в таком дискурсе ощущается все более остро. В связи с этим — вторая крамольная мысль: долой политкорректность!

С названной выше проблемой органически связано и другое совершенно неразрешимое в рамках либерально-гуманистического дискурса противоречие: между провозглашаемыми принципами мультикультурализма и сохраняющимся де-факто пониманием западной цивилизации как лидирующей и определяющей фарватер развития всего человечества. Дело здесь не только в провале «политики мультикультурализма», сквозь зубы признанной ведущими западными политиками, и не в том, что представители иных культур почему-то не захотели культурно ассимилироваться, как то предполагали левые «интеллектуалы», придумавшие весь этот «мультикультурализм». Дело в том, что культурное своеобразие — внешне выраженная quintэссенция исторического опыта народа и его ментальности — это не экзотическое дополнение к пресловутым «общечеловеческим ценностям», якобы всем близким и понятным. Иная культура — это прежде всего *иная система ценностей*. «Правильная» или «неправильная» — но в любом случае *иная*! Как следует с позиций либерального гуманизма и мультикультурализма строить, к примеру, отношения с людоедом? Признать и уважать его исконные людоедские традиции, ибо они, как и всякие другие, «имеют право на существование»? Или убить его, поскольку людоед, как свидетельствует исторический опыт, непере-воспитуем и отучить его убивать и есть людей невозможно? Ответа в рамках современного либерально-гуманистического дискурса нет, ибо он не признает очевидного: устойчивая гармонизация отношений между культурами (прежде всего *своей и иной*) на основе принципа равенства (паритета) *невозможна в принципе*. Нивелировка гетерогенности, сглаживания противоречий и разности энергетических потенциалов ведет к росту энтропии не только в физических системах. То же происходит во всех системах, включая и социокультурные. А потому доктрины культурно-антропологического равенства, общечеловеческих ценностей, «погашения» ментальных различий, избегания любой ценой насильственного разрешения конфликтов — не просто старческая мягкотелость уставшей и впавшей в старческий сентиментализм западной цивилизации. Это код ее самоуничтожения, который может сработать и за ее пределами.

Корень проблемы в том, что гуманистическая философия постоянно смешивает два совершенно разных плана бытия: жизненный мир человека и системный мир культуры, явленный через общественные институты, традиции, нормы и иные надперсональные регулятивы. Гуманистическое сознание всякий раз переносит «человеческое, слишком человеческое» (по Ницше) на культурно-исторический уровень, вменяя истории свои трижды условные моральные критерии, которым она якобы должна соот-

ветствовать. А потом начинаются детские обиды на Бога (или историю): куда он смотрел? как он допустил? и т. п. Но главное даже не это. Законы и отношения надчеловеческого мира социокультурных форм и отношений представляются как простое *количественное* продолжение мира человеческого. И потому этот мир полагается как подсудный гуманистической морали. А нестыковки — досадное обстоятельство, подлежащее устранению и в принципе не нарушающее однородности индивидуально-социального мира. И хотя о дихотомии миров жизненного и системного уже написано немало в современной социальной философии (Н. Луман, Ю. Хабермас), последние выводы еще не сделаны. Но разница между «системами отчета» отдельного индивидуума и социума не количественная, а качественная. В них действуют совершенно разные законы, и прямые экстраполяции между ними невозможны. Но именно этим-то с упорством, достойным лучшего применения, и занимается постоянно гуманистическое сознание. Пример — спор вокруг проблемы смертной казни. Когда ее противники прибегают к затасканной «апории» о выборе между казнью одного невинного или отпусканьем десяти злодеев, задавая при этом риторический, как им кажется, вопрос «что лучше?», они не понимают, что без уточнения — «лучше для кого?» — этот риторический вопрос обращается в чисто демагогический. Для обвиняемого субъекта при всех прочих обстоятельствах приемлемы, разумеется, лишь те решения, при которых он остается живым. Для социума же вопрос жизни или смерти отдельного субъекта *в принципе* не может быть чересчур существенным. То, что для антропоцентристов — метафизика бесценной и «неразменной» человеческой жизни, для социума — операциональные единицы манипулирования, подчиненные статистическим законам. Так вот, и это моя третья крамольная мысль: для социума, как это ни печально, важнее не отпускать десять злодеев, а смерть одного невинного — не столь значительная потеря. И, напомним еще раз, совместить/сгармонизировать позиции социума и отдельного субъекта, представленного отстаивающей его интересы группой, *невозможно*.

К примеру, гуманистическая мораль предписывает с нетерпимостью относиться к наличию в мире голода и нищеты, помогать бедным странам и стремиться к сокращению разрыва между бедными и богатыми. Считается, что бедность — это в любом случае плохо, а достаток — в любом случае хорошо. При этом упускается из виду, что такая метафизическая трактовка применима разве что к отдельному индивидууму или небольшой группе. В масштабе больших исторических общностей и процессов всё оказывается не так просто. Выравнивание уровня жизни снижает разность потенциалов различных социокультурных групп и ведет опять же к энтропии и угасанию социально-исторической динамики. А несколько поколений,

живущих в комфорте и благополучии, неизменно обеспечивают быстрое разращение и деградацию. Неслучайно гуманисты-моралисты не любят диалектику, да и знать ее, как правило, не хотят.

Еще одна метанаррация, проистекающая из неспособности видеть *другого* как *действительно другого*, — это отрицание принципа коллективной ответственности. Причина в том, что либеральный гуманизм отказывается видеть в любом субъекте что-либо иное кроме *личности*. Личностные качества и, соответственно, личностный статус со всеми присущими ему правами и свободами априорно вменяются всем без исключения. Но там, где нет личности, не может быть и персональной ответственности. Если субъект — неважно, по каким причинам, — уваливает от персонального нравственного выбора и действует как бессознательный агент коллективной воли, то тем самым он лишает себя права рассматриваться как субъект персональной ответственности. В общем случае, и это — моя четвертая крамольная мысль: носители доморального сознания могут выступать лишь в качестве субъекта коллективной ответственности. Это не фашизм, не нацизм и прочие страшные «измы»! Это просто здравый смысл.

Итоговый вывод из всего сказанного таков: универсальное для истории противоречие между социальным и индивидуальным не может более разрешаться на основе либерального гуманизма с его метафизическим принципом универсальной морали. Последней в истории не существовало *никогда*. И не могло существовать, поскольку самонастройка любого социокультурного организма оберегает свою внутреннюю гетерогенность от смертоносного выравнивания. Что же касается философско-религиозных доктрин универсальной морали, то их неявное предназначение — не быть воплощенными непосредственно, но косвенным образом воздействовать на общекультурный контекст, выполняя при этом иные задачи. Впрочем, это требует отдельного разговора.

Пребывая в русле традиционной для логоцентрической культуры монистической парадигмы, гуманистическое сознание априорно связывает с истиной лишь монистические доктрины, полагая, что в любых противоречиях существует лишь *одна* истинно справедливая позиция, а сами противоречия могут быть преодолены на основе *одного* всеобщего принципа. Но следование Платиновой сентенции о том, что «единство — благо, а множественность — зло», стало в последнее время обходиться слишком дорого. Интеллектуальный контекст современности требует отказа от монистических стереотипов: поиск единственной истины следует заменить на выработку релятивных критериев *выбора позиции* в ситуации неустрашимой множественности «систем отсчета». К примеру, спорить не о том, какая позиция из двух — социальная или индивидуальная — является универсально-нормативной вообще и, главное, каким образом их можно

непротиворечиво совместить, а на чем может основываться выбор одной из означенных позиций в *каждом* конкретном случае. Чем не задача для пост-постмодернистского интеллекта? Куда важнее и интереснее, чем фрондировать болезненным недоверием к самоочевидным вещам. Если говорить совсем просто, то современный дискурс ставит вопрос не о том, как найти *одну истину*, а о том, как, не претендуя на универсальность, наилучшим образом выбрать из двух и более позиций. При этом критерий лучшего связывается не с близостью к абстрактно-универсальной норме, а с прагматизмом в самом точном смысле этого слова. Но постмодернизм, грозившийся покончить с метанаррациями, уже умер, а логоцентрический монизм всё еще жив.

Когда западные лидеры обращаются к своей научно-интеллектуальной элите с вопрошаниями, где новые идеи, концепции, дискурсы, то вопрошания имеют немалый привкус лицемерия. Напрашивается встречный вопрос: а готовы ли вы воспринять или по меньшей мере услышать эти самые новые идеи? Впрочем, задать такой вопрос, похоже, некому: у западной интеллектуальной элиты с новыми идеями дело обстоит не лучшим образом. Даже простой алармистский возглас без всяких далеко идущих выводов уже вызывает «скандал в благородном семействе». Достаточно вспомнить реакцию на книгу Тило Сарацина.

Проблемы Запада — не повод для злорадства. В России дела обстоят и того хуже. Здесь всё еще не решены даже задачи буржуазно-демократической революции. Это значит, что то, что на Западе испытывает свой, скорее всего, финальный кризис, у нас еще толком не родилось. Российское западничество гонит от себя эту мысль, но что от этого меняется? Русская система, социоцентричная, антиантропная по своей сути, в которой личность всегда была маргинальна, продолжающая из последних сил блокировать развитие самостного и исторического сознания, не имеет никаких перспектив и совершенно беспомощна перед вызовами современности. Современный российский индивидуализм по своей природе не буржуазный, а варварский: он не сопрягается ни с трудовой этикой, ни с социальной ответственностью. Проблема российского этоса — это бесконечное перетягивание каната между этим варварским индивидуализмом и нормативной для всех логоцентрических обществ парадигмой служения. Последняя сдувается на наших глазах, а некоторый аналог буржуазного индивидуализма формируется в европеизированных слоях больших городов. Быть может, этот отчаянно запаздывающий процесс всё же сыграет свою роль, в случае если состоится вторая историческая редакция проекта модернизировать на цивилизационной основе Восточной Европы? Будем надеяться, что ближайшее историческое будущее даст ответ и на этот вопрос. Во всяком случае, кентавр, состоящий из «коммунистической антрополо-

гии» и огрызков просвещенческо-романтического гуманизма, уже похоронен. И пока длится агония квазиимперии, на его месте ничего устойчивого не появится. Так что гуманистический дискурс в России пока остается отвлеченно-теоретическим.

Есть ли выход из сложившейся ситуации? Или, иными словами, возможно ли возникновение на обломках разрушающейся гуманистической традиции чего-то подобного постгуманизму? Теоретический ответ: да. Смерть метафизики и релятивизация сознания (не обязательно в духе «академического» постмодернизма) подводит фундамент под ключевой и на сегодняшний день крамольный тезис: люди разные! И потому новый гуманизм отказывается от доктрин универсальной морали, заменяя их принципом морального релятивизма. Это означает, что следует не вменять (или тем более навязывать) всем без исключения единый язык, а *говорить с каждым на его собственном языке*. То есть с варваром — поварварски! С органическим рабом — как с рабом и т. п. Такой подход, разумеется, требует глубокой культурологической рефлексии, но, как явствует из исторического опыта, в случае острой необходимости человечество решает задачи и потруднее. Главное, чтобы была всерьез осознана необходимость. Такая трансформация ментальности позволила бы частично сохранить традиционные гуманистические ценности, но уже в более локальном и конкретном и потому эффективном формате. В ином случае они просто будут целиком отринуты современным западным сознанием, с его Сартровой тошнотой, опустошенностью и неверием во что-либо кроме сиюминутных интересов. Для незападного же сознания эти ценности вообще никогда не были до конца поняты и приняты. Если названный поворот в сознании произойдет, он будет означать переворот в философской, культурной и психологической антропологии, знаменующий похороны абстрактного «философского человека». Это, в свою очередь, означает, что мифологема культурно-антропологического равенства более не сможет сдерживать тенденции к складыванию новых страт и иерархий. Здесь в воображении возмущенного читателя наверняка рисуется картина таких новых олимпийцев — элиты близкого будущего: этаких полубогов, продлевающих свою жизнь с помощью бионанотехнологий и с их же помощью манипулирующих сознанием «малых сих». Уверен, что, какие бы оговорки я ни делал, эту антиутопическую картину мне обязательно припишут. Не стану оправдываться. Кроме того, уверен, что будущее за меритократией, философией которой будет постгуманизм, основанный на дифференцированном подходе к носителям разных ментальных конституций. При этом речь не идет о каких-либо версиях мондиализма: меритократия — это власть достойнейших, а не случайно родившихся в богатых странах.

Еще один из возможных путей выхода — синтез распадающейся традиции либерального гуманизма с этическими представлениями Востока. Так, в русле синтеза евро-атлантической и дальневосточной цивилизаций возможно, к примеру, преодоление индивидуалистических крайностей западного сознания за счет «прививки» модернизированной конфуцианской этики.

Впрочем, контуры постгуманизма можно представить и в совершенно иной плоскости. Речь идет о скачковом изменении ментальных характеристик у значительной части человечества. Обусловлено это может быть эволюционным движением от переходного (личностного) типа ментальности к новому глобальному системному качеству. Описание этого рождающегося на наших глазах культурно-антропологического типа требует особого и подробного разговора. Укажу лишь на то, что его коренное отличие от всех иных типов в том, что ментальность представляет собой не просто относительно целостный аппарат, включенный в сеть социальной системы и отпадающий от последней в силу своей растапливающейся самости, а уже *самостоятельную систему*. Развитие социальности как таковой отходит в фоновый режим и угасает. (В этом смысле прогнозы Ф. Фукуямы в некотором роде справедливы.) На первый же план выходит *внутренняя ментально-культурная эволюция человека* как относительно автономной системы. В связи с этим традиционная историческая диспозиция «человек — социальная система» в определенной мере теряет свою эволюционную актуальность и становится автоматически самовоспроизводящейся. Но внутренняя согласованность ментальных подсистем человека, каждая из которых обладает своей особой культурно-смысловой конституцией (см. выше), оказывается при этом на острие фронта развития.

Это не очередная утопия на темы «духовного возрождения», от которых всех давно тошнит. Однако здесь речь идет не о возрождении чего-либо, имевшего место в прошлом, а о скачковом прорыве к новому качеству. Правда, контуры этого нового качества обычно не просматриваются из качества предшествующего, ведь в результате эволюционного скачка всегда рождается нечто совершенно неожиданное.

Однако в любом случае новому гуманистическому сознанию придется решать ряд проблем, от которых никак не отвертеться. Это прежде всего:

- формулирование новой концепции человеческого субъекта;
- выработка принципиально новых форм гармонизации социального и индивидуального;
- релятивизация и контекстуализация того, что до сих пор считалось универсальными культурно-антропологическими константами;

- разработка критериев стратификации культурно-исторических субъектов по их ментальной конституции;
- очистка новой антропологической доктрины от любых расистских и пр. коннотаций;
- создание на ее основе новой достаточно гибкой и жизнеспособной релятивистской этики.

Все эти тесно переплетающиеся задачи невероятно сложны и требуют немалого интеллектуального мужества. Но в эпохи системных кризисов легких путей не бывает.