

10. Farber D. The Intoxicated State/Illegal Nation : Drugs in the Sixties Counterculture / D. Farber // Imagine nation : the American counterculture of the 1960s and '70s / P. Braunstein, M. W. Doyle. – Routledge, 2002. – С. 17-40.
11. Miller T. The hippies and American values / T. Miller. – Univ. of Tennessee Press, 1991. – 181 с.

Цветков А.П.

УДК 13.130.2

**ЧЕЛОВЕК КАК СУБСТАНЦИЯ СУЩЕГО И НЕ-СУЩЕГО**

Основную идею статьи можно выразить, перефразировав тезис древнегреческого философа-софиста Протагора: человек есть *субстанция* всех вещей, а именно: существующих – в том, что они существуют, и несуществующих – в том, что они не существуют.

Только человек, если, разумеется, не считать Бога, есть субстанция как сущего, так и не-сущего уже только потому, что он есть *cogito*. Если, например, задаться вопросом о том, относились ли в девятнадцатом веке к категории сущего так называемые «черные дыры», о которых тогда никто не имел никакого представления, то дать ответ на такого рода вопрос, строго говоря, будет весьма затруднительно. Как по онтологическим, так и по когнитологическим основаниям.

*Cogito* есть единство перцепции и апперцепции. В «Критике чистого разума» Кант подчеркивает: «Итак, *я мыслю* есть единственная ткань (Text) рациональной психологии, из которой она должна развить всю свою мудрость. Само собой разумеется, эта мысль, если она должна быть отнесена к предмету (ко мне самому), не может содержать ничего иного, кроме трансцендентальных предикатов предмета; ведь самый ничтожный эмпирический предикат нарушил бы рациональную чистоту и независимость этой науки от всякого опыта.

Нам следует, - пишет далее он, - руководствоваться здесь одними лишь категориями; но так как здесь прежде всего дана вещь, *Я*, как мыслящее существо, то мы начнем с категории субстанции, посредством которой представляется вещь в себе» [1, с. 220.]. Высоко оценивая его характеристику того, что он называет *я мыслю*, отметим, что если всякий предмет есть только вещь в себе, то человек как субстанция одновременно *есть вещь и в себе и для себя*. Для себя - поскольку он, как субстанция, есть еще и мыслящий себя разум. Дело в том, что кантовское *я мыслю* очерчивает границы существования трансцендентального сознания, по существу ничего не говоря о его бытии. В этом контексте и знаменитое *cogito ergo sum* выглядит не более чем эффектная метафора. Несомненно, что только формула типа *Я есмь* выражает, прежде всего, бытие человека, одновременно и его самосознание.

О категории субстанции. В Толковом словаре русского языка Даля субстанция определяется как «тело, материя, вещество». Толковый словарь русского языка Ожегова определяет субстанцию о как «первооснову, сущность всех вещей и явлений». В Большом энциклопедическом словаре субстанция определяется как «объективная реальность; материя в единстве всех форм ее движения; нечто относительно устойчивое; то, что существует само по себе, не зависит ни от чего другого [2] .

Опыт истории философии свидетельствует о проблематичности чёткого определения того, что такое субстанция. Трудность заключается в том, что если, например, рассматривать не просто бытие и небытие мира, а вообще *неопределенное всё*, то возникает. Вопрос о том, есть ли и, если есть, то какой такой неизменный основной принцип (атрибут) лежит в основе субстанции. Из которой, по логике, состоит вообще всё (то есть материя, мысли, чувства, пространство, душа и так далее), разнородное и разнообразное, затрудняющее попытки определения этой «всеобщей субстанции».

Латинское слово *substantia* – это перевод греческого слова сущность (*ousia*); кроме того, в латыни для обозначения сущности использовалось слово *essentia*. В античной философии субстанция трактуется как субстрат, первооснова всех вещей (например, «вода» Фалеса, «огонь» Гераклита, «Нус» Анаксагора и др.). В латинской патристике субстанция Бога, или Бог как субстанция, противопоставлялись наличному бытию конкретных сущностей-ипостасей.

Ранняя схоластика за *essentia* закрепляет значение возможности (потенции), противопоставляя ее *existentia* как действительности (синоним актуальности). В средние века вопрос о субстанции решается главным образом в споре о субстанциональных формах бытия (номинализм, реализм).

В Новое время, во-первых, господствует онтологическое понимание субстанции как предельного основания бытия (Фрэнсис Бэкон, Бенедикт Спиноза, Готфрид Вильгельм Лейбниц). Так, философская система Спинозы являет, собственно, учение о субстанции, которую он понимает как единую, вечную и бесконечную природу. Субстанция Спинозы едина, она есть причина самоё себя (*causa sui*). Эта единая субстанция не нуждается ни в чем другом для того, чтобы существовать. Природа разделяется на природу творящую и природу сотворенную. Природа творящая есть Бог, единая субстанция. Субстанция обладает двумя главными атрибутами: мышлением и протяжением (распространенностью), посредством которых человеческий ум воспринимает субстанцию в ее конкретности, хотя число атрибутов, присущих субстанции, безгранично. Нет никакой причины, которая бы стимулировала субстанцию к действию, кроме ее самой. Субстанции, которая представляет собой ничем и никем не обусловленное бытие, Спиноза противопоставляет конечные вещи, именуемые модусами. Модусы отличаются от субстанции тем, что они зависят от внешних причин. Они не только по сути своей конечны, но и характеризуются такими качествами, как изменение, движение. Субстанция, следовательно, выступает в философии Спинозы и в

качестве первопричины всех «единичных вещей», всех предметов окружающего мира. Как таковая «субстанция по природе перее своих состояний» [3, с. 363]. И все же Спиноза не сумел усмотреть в субстанции ее внутренней активности, «самодетельности». Эта задача была решена позже в рамках немецкой классической философии.

Подобным образом субстанцию рассматривают выдающиеся современники Спинозы - Рене Декарт и Готфрид Вильгельм Лейбниц. Первый истолковывает субстанцию как единство субъекта и объекта, а второй уподобляет ее простым сущностям, которые утрачивают протяжения, но приобретают атрибут стремления (и множественности). Именно благодаря Лейбницу, субстанцию начинают ассоциировать с материей.

Во-вторых, в Новое время субстанция рассматривалась через гносеологический анализ этого понятия, на предмет его возможности и необходимости для научного знания (Джон Локк, Дэвид Юм). Позже Кант понимает субстанцию как «то постоянное, лишь в отношении с которым можно определить все временные явления», как априорная форма мышления, синтезирующего опытные данные. Гегель истолковывает субстанцию в качестве субъекта, то есть как активного самопорождающего и саморазвивающегося начала. Учение о субстанции-субъекте осознавалось с момента появления гегелевской «Феноменологии духа». К ней обращались на протяжении последних двух веков представители самых разных течений, исследовательских направлений и школ, в том числе философской антропологии, фундаментальной онтологии, феноменологии, марксизма, экзистенциализма. Субстанция рассматривается Гегелем *par excellence* в качестве одного из моментов развития абсолютной идеи. Субстанция-субъект («тезис»), вначале переходит в собственное «инобытие» в виде природы («антитезис») и, эволюционируя через «субъективный дух», наконец, воплощается в «объективном духе», т. е. объективируется в общественных формах: религии, философии, морали, праве, семье, гражданском обществе и государстве (синтезис). Собственно рефлексия, самосознание человека выступают у Гегеля лишь средством «саморефлексии» абсолютной идеи.

Развиваясь в русле гегелевской объективной диалектики, марксистская философия трактовала субстанцию диалектически: одновременно и как «материю», и как субъект всех изменений.

Гуссерль в своем феноменологическом учении, утвердившем постулат об интенциональности сознания и трансцендентальной субъективности, претендовал на роль строгой науки, убедительно демонстрируя факт того, что в основе любого элемента культуры, как в сфере теоретической, этической, эстетической, так и в сфере понимания в обыденном опыте, усматривается та или иная форма конституирующей деятельности сознания.

Однако остается вопрос. Поскольку феноменология, отрицает свой внешний источник, настаивая на самообосновании, то возможен ли выход за пределы разработанной Гуссерлем концепции трансцендентальной субъективности, выход к бытию, которое, разумеется, не есть бытие трансцендентального сознания? В полемике с Гуссерлем по этому вопросу Хайдеггер отстаивает тезис о том, что интенциональность сознания не является конечным, а значит достаточным решающим аргументом для разрешения данной проблемы, поскольку, с точки зрения Хайдеггера, необходимо возникает вопрос о бытии самой интенциональности.

И кантовская формула *я мыслю*, и трансцендентальная субъективность Гуссерля не решают проблему, поскольку утверждают собой феномен трансцендентального сознания, не выходя за пределы субъективности. Предложенная нами формула *Я есть*, утверждающая прежде всего, бытие человека, уже обладает интенциональностью сознания и со всей очевидностью предполагает то, что есть *я мыслю* в качестве осознание факта существования. В этой связи знаменитое *cogito ergo sum* - «я мыслю, следовательно, существую» следует дополнить выражением *sum ergo cogito* - «я существую, следовательно, мыслю». Человек, не осознающий бытие своего Я, не может мыслить. Он не может быть субстанцией ни существования, ни не-существования. И наоборот. С некоторой, а именно с метаантропологической, точки зрения в этом контексте человек как субстанция выступает как сверхчеловек.

Следует отметить, что в последние годы понятие «метаантропология» становится одним из центральных в современном философско-антропологическом дискурсе. Оно отражает попытки теоретиков на метасциентистском уровне описать некоторый универсальный, а конечный (предельный), «иномирный» образ человека, а именно, - сверхчеловека.

С общеполитической точки зрения, по нашему мнению, следует вести речь собственно о человеке не как о сущем, а о человеке как о должном - о некотором высшем его проявлении. Суть данной интенции заключается, главным образом, в некотором потенциальном *долженствовании*, а именно: человек должен стать чем-то большим, нежели макрокосм и микрокосм. Такое понимание человеческого существа, не выводимого ни из физического мира, ни из социокультурного окружения и не сводимого к ним, делает его уникальным феноменом, требующим выхода за рамки традиционной антропологии и ставящим проблему конструирования различного рода метаантропологий.

Макс Шелер был первым, кто выделил философскую антропологию как специальный и, на его взгляд, важнейший раздел философии. Одновременно он осуществил достаточно глубокий анализ специфически человеческих черт и обозначил главные трудности в изучении человека. В частности, подчеркнул, что «личность человека надо рассматривать как центр, возвышающийся над противоположностью организма и окружающего мира» [4, с. 82]. Кроме того, М. Шелер постулировал антропологию как *метаантропологию* и как единственно возможный предмет философского знания. «Задача философской антропологии, - отмечал он, - точно показать, как из основной структуры человеческого бытия вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, оружие, идеи праведного и

неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность» [Там же, с. 90]. С этим нельзя не согласиться, поскольку философия - единственная дисциплина, которая выступает предметом самой себя; соответственно, человек, выступающий предметом для себя самого, становится тем самым не только субъектом, но и объектом философского знания. Однако весь вопрос и сегодня состоит в том, чтобы найти эту «основную структуру человеческого бытия».

В этом отношении своеобразной «подсказкой» может служить наиболее глубокое *метаантропологическое* суждение Шелера о природе человека. Имеется в виду его тезис о том, что «то, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он как таковой вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то только к высшей основе самих вещей – к той основе, частной манифестацией которой является и «жизнь». Уже греки отстаивали такой принцип и называли его «разумом» [Там же, с.53] Если интерпретировать этот тезис в контексте традиционных представлений о структуре человеческого «Я» как о единстве, точнее, ансамбле:

а) Тела – телесного индивида,

б) Души – социального человека, личности и

в) Духа – надсоциальной, уникальной человеческой индивидуальности с ускользящим, неповторимым внутренним духовным миром, то становится ясно, что из этой триады только Дух может претендовать на роль выше названного принципа. Понятно, что телесный индивид, наделенный многими задатками (к интеллекту, к символическому, к языку, через который интеллект осуществляется в социуме, к музыке, рисованию, техническому творчеству и т.д.), а, главное, мощной интенциональной экспрессией чувств, имеет прямое отношение к «естественной эволюции жизни».

Трансгрессирующий телесный индивид, оснащенный развившейся мощью *cogito*, реализуясь в линейном историческом времени в виде дискретных, частичных, незавершенных, незаконченных событий или состояний, тем самым вынуждает «иномирный Дух» *компенсировать* эту неполноту духовными, по существу внечеловеческими, то есть внешними по отношению к человеку средствами. В результате возникает то, что можно назвать многомерным пространством культуры, являющимся воплощением этого «иномирного» (и, очевидно) иномерного Духа. Образно выражаясь, культура в общем смысле есть попытка спасительного бегства из «плена индивидуации», то есть из дискретного социума, где индивидуация в виде субстанции в принципе невозможна.

В эмпирическом мире, каковым есть социум, любые действия, будь то благое политическое намерение или благой поступок, не могут достигнуть завершенного, целостного выражения, поскольку они актуализируются внутри социума, в определенный, а именно, - дискретный период времени. Тогда как вовне, в сфере Духа, в идеальной форме существования (но не в самих себе) эти акции получают завершенные и целостности. Именно в этот момент возникает возможность видеть подлинность поступка в его завершенности. «Так что нельзя сказать, - писал М. Мерло-Понти, - что человек видит, поскольку он есть Дух, или что он есть Дух, поскольку видит: видеть так, как видит человек, и быть Духом – это синонимы» [5, с. 184].

Человеческое Я может достичь своей завершенности, целостности и полноты только в сфере Духа, только в идеальном существовании - и как бы за пределами собственно человеческого – где оно вырывается из плена индивидуации, *обретая полноту субстанции, Самости*. Благодаря этому человек из состояния «больного животного» (термин Ф.Ницше) превращается в богоподобное существо, принципиально не выводимое из самого себя и являющееся обладателем метаантропологического сознания. На место якобы некогда существовавшего архаического андрогина, который прежде служил образцом целостного человека, а значит, в сфере метаантропологического сознания (или бессознательного?) символизировал возможность для каждого быть потенциально причастным к этому образцу, - приходит образ невидимого, трансцендентного Бога. Как вечного и совершенного собеседника, с которым у человека устанавливается постоянный *диалог*, что и свидетельствует о богоподобности последнего, а значит, и о причастности к Вечному, целостному, завершенному и совершенному.

Если в Библии говорится о том, что человек сотворен по образу и подобию Бога, то не менее существенной является мысль о том, что человек создает свой образ Бога (разумеется, не самого Бога) по своему, человеческому, образу и подобию. Во всяком случае, в сознании адептов монотеистических религий антропоморфные атрибуты Бога отражены вполне очевидно. Достаточно указать на определение Бога в монотеистических религиях - христианстве и в исламе. Легко увидеть, что в образе Бога отражены, в основном, все позитивные качества человека, однако проявляющиеся в абсолютно полной и завершенной форме: человек причастен к вечности лишь не надолго, то есть насколько позволит здоровье, Бог же - вечен; человек иногда может быть добрым, Бог – Всеблагой и т.д.

Несомненно, что в созданном человеком образе Бога (но не самого Бога!) заключена некая ностальгия человеческого Духа по целостности, завершенности, полноте, которые, как уже отмечалось, недостижимы в мире эмпирическом. Певец Александр Малинин, наш современник, выражает в песне чаяния человека: «Дай Бог ну хоть немного Бога... Дай Бог найти живым Христа...». Хочется, хоть немного, побыть Богом, но страшно быть распятым. Один из создателей позитивного экзистенциализма Николо Аббаньяно чересчур критично, но красиво и сущностно выразился по этому поводу: «Человек - это всегда неудавшийся Бог, но он может реализоваться в группе как временное божество» [6, с.154].

Где коренится исходная причина этой неизбывной ностальгии (по Вечности), стремления уйти из плена индивидуации? Этому, как представляется, мы обязаны двум давним, но наиболее важным открытиям

человечества. Первое и главное открытие человечества - это откровение о потустороннем, о трансцензусе. Следствием этого открытия стало разделение единого мира на два: на мир невидимый, интеллигибельный (умопостигаемый) и мир видимый, сенсительный (чувственно воспринимаемый). Из этого разделения выросла не только вся когнитивная, а с нею также имажинативная история, а значит, и вся история познания, но и, что самое важное, - проблема индивидуации человека, трагически осознавшего свою посюсторонность, отдельность, противостояние трансцендентному и, как следствие, собственную неполноту и несовершенство. А значит, свою индивидуальную конечность, то есть смертность и, главное, связанную с этим жизненно важную *сотериологическую проблему post mortem* - вопрос о том, что находится за отведенным нам биофизическим пределом и каким образом можно спастись, избежав личного небытия. Осознание этой проблемы и стало началом, а точнее, источником возникновения метаантропологического сознания, в котором человек выступает субстанцией - как существования, так и не-существования.

Во имя разрешения этого противоречия было свершено второе столь же важное открытие, как и упомянутое откровение о трансцензусе, - откровение о сверхчеловеке. Это открытие стало имажинативно-когнитивным средством освобождения от «плена индивидуации», способом обретения *Самости als ob*, поскольку реальной Самостью по определению обладает лишь Всеединое, трансцензус, Абсолютное бытие, Бог. Открытие образа сверхчеловека как целостного и совершенного существа положило начало существованию метаантропологического сознания, в котором человек является субъектом этого сознания и одновременно его объектом. (Интересен тот факт, что первоначально культурная традиция *исторически* связывала идею, образ сверхчеловека с давно прошедшими временами, с андрогинами, сакральными временами культурных героев, именами священных предков и т.п. Затем с настоящим – с создателями религий, пророками, святыми, а также с «совершенномудрыми» современниками. По мере утверждения идей эволюции и прогресса, с наступлением эпохи механистического материализма, когда многие устройства перестали быть элементарными орудиями труда, но обрели некоторые элементы логики и алгоритмов, изобретатели 18-го века впервые задумались о реальной возможности создания уже не столько тела искусственного человека, сколько его мышления и даже души. Концепт «исторического» сверхчеловека стал постепенно перемещаться в будущее).

И все же теодицея, мифологическое и религиозное мировоззрение, несомненно, являются антропологически и сотериологически наиболее комфортными и адекватными формами проявления метаантропологического сознания в культуре - частные случаи комфортности здесь исключаются.

Однако все не просто в отношении цивилизации. Мощь интеллекта наиболее выразительно проявляется в успехах наук, знаний вообще. Науки о духе, по преимуществу, продуцируют культуру, науки о природе, по преимуществу, порождают и питают цивилизацию. И цивилизация, и культура, будучи феноменами искусственного происхождения, противопоставляют человека внешнему миру; но если цивилизация реализует это противопоставление в бытии как таковом, то культура включает в сферу бытия еще и сотериологически насыщенное инобытие в различных формах: мифологической, религиозной, философской, эстетической.

Сама мощь интеллекта обусловлена сотериологически: интеллект обладает мощью до тех пор, пока он в широком смысле религиозен, пока он верит в ценность продуцируемой им действительности, то есть в себя, пока спасается не только тело, но и ум, пока самопрезентация вовне сохраняется и у самого бытия. Иначе говоря, пока сохраняется метаантропологическое сознание. В противном случае, разрушается не только интеллект, но и сам человек с его *Я емь* и *Я мыслю*, то есть человек как субстанция, как индивидуальность, как обладатель Духа.

#### Источники и литература:

1. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – Симферополь : Реноме, 2003. – 464 с.
2. Большой энциклопедический словарь / ред.: И. Лапина, Е. Маталина, Р. Секачев, Е. Троицкая, Л. Хайбуллина, Н. Ярина. – М. : АСТ, Астрель, 2008. – 1248 с.
3. Спиноза Б. Избранные произведения : т. I / Б. Спиноза. – М., 1957. – 632 с.
4. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии : переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М. : Прогресс, 1988. – 552 с.
5. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. 1945 / М. Мерло-Понти. – СПб. : Ювента; Наука, 1999. – 605 с.
6. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм / Н. Аббаньяно // Мудрость философии / пер. А. Л. Зорина. – СПб. : Алетей, 1998. – 312 с.