

КУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ ГУМАНИЗМА

Аннотация. В статье рассматриваются ключевые для культуры смыслы гуманизма. Эксплицируется противоречивость гуманизма как человеколюбия. Гуманизм показывается как поиск человеком собственной сущности, которая видится в раскрытии человека как деятельностного субъекта. Обсуждаются вопросы соотношения человека как субъекта и бытия в истории культуры. Гуманизм как раскрытие человека-субъекта в бытии и раскрытие человека как бытия противопоставляются антигуманизму человека как субъекта-без-бытия.

Ключевые слова: философия, гуманизм, культура, человек, человеколюбие, субъект, деятельность, бытие, экзистенция, субъективизм.

Гуманизм многолик и многослоен. Возможно, даже чрезмерно многовариантен: гуманизм Пико делла Мирандолы, Николая Кузанского, Эразма Роттердамского, К. Маркса, Ж.-П. Сартра или *humanitas* М. Хайдеггера (не говоря об античной гуманности) очевидно нетождественны, во всяком случае разноплановы. Разноплановая многовариантность гуманизма может доходить до его противоречивой полярности: допустим, если признать право голоса за адептами религиозного гуманизма, который, к слову, очевидно в пике основным посылам светской ренессансной гуманности.

Зафиксировав гуманистическую многослойность, мы между тем не можем разрывать гуманизм на части, делать его дискретно-мозаичным. Гуманизм всегда цельный: гуманистическая цельность обеспечена тем, что в любой версии гуманизма нитью его натяжения предполагается человек. Собственно история гуманизма есть история поиска человеком самого себя. Не себя в смысле физически телесного, а себя как чисто человеческого, если еще конкретнее, то это открытие сущностно человеческого в самом себе, это раскрытие себя как бытия и своего бытия в мире.

Гуманизм против человеколюбия?

Хронологически человек искал человека в принципе долго. Античный киник Диоген искал его днем с зажженным фонарем. Не обнаружил. Аврелий Августин посмотрел в глубину собственной личности, но открыл там не столько собственную бытийную сущность: путь через глубину собственной личности

стал путем к Богу. По-настоящему увидел человека Ренессанс, увидел его таким, каков он есть. Прежде всего, безусловно, прекрасным, телесно прекрасным (как, допустим, микеланджеловский Давид), и вместе с тем безобразным (вроде брейгелевских калек, изуродованных не просто физически, но и, прежде всего, духовно). Ренессанс тем самым открыл не просто человека, а его человечность; человечность, как оказалось, всякую: не обязательно прекрасно-привлекательную, напротив, подчас кричаще уродливую и, естественно, отталкивающую. Это только итальянский гуманизм начал заманчиво, взмахнув, крича о красоте и достоинстве человека, об удивительности мира, сотворенного якобы *исключительно* ради человека¹: человек — прекраснейший, благороднейший, мудрейший, сильнейший, что может быть красивее, нежели человеческий облик, ведь даже бессмертных языческих богов в храмах и святилищах изображали в человеческом образе, каким достоинством наделен человек², он есть великое чудо, более него в мире нет ничего замечательнее³. Итальянский гуманизм тем самым очевидно человеколюбив, его любовь есть любовь к прекрасному, сильному человеку-творцу.

¹ Манетти Д. О достоинстве и превосходстве человека // Антология мировой философии: Возрождение. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001. С. 70.

² Там же. С. 68, 70.

³ Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека // Антология мировой философии: Возрождение. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001. С. 266.

Более поздний ренессансный, а тем более современный гуманизмы не так мягки, лъстивы и любвеобильны: если человек взялся за гуж искать человека, так уж будь добр дойти до конца, до самых своих потаенных глубин, посмотри, что же там есть в тебе, имей же мужество увидеть не только собственную красоту, но и заглянуть внутрь себя, в свое так называемое «подполье».

Вполне закономерен вопрос: ну что же, скажите, от человеколюбия и гуманизма вообще и от итальянского гуманистического человеколюбия в частности, например, в абсурдном человеке Камю, в его же Постороннем или в сартровском Антуане де Рокантене (ведь в итоге рокантеновское ощущение тошноты бытия оборачивается нашим собственным читательским мизантропным ощущением тошноты: тошноты от Антуана, самих себя и как итог тошноты от человека и бытия вообще)? Или какой может быть гуманизм и любовь к человеку в отвратительности подпольного человека Ф.М. Достоевского: «Я человек больной... Я злой человек. Непривлекательный я человек... Я был злой чиновник. Я был груб и находил в этом удовольствие... Когда к столу, у которого я сидел, подходили, бывало, посетители за справками, — я зубами на них скрежетал и чувствовал неумолимое наслаждение, когда удавалось кого-нибудь огорчить?»⁴

Ренессансное гуманистическое человеколюбие и красота физического, актуализированная итальянским гуманизмом, в культуре XXI в. оказывается лишь внешней оболочкой, под которой настолько не гуманистическая мерзость, что остается только содрогнуться. Например, в «Парижском кладбище» У. Эко замечает о женской телесной красоте: «Вся телесная красота — кожа. Если бы людям видимо было, что там под кожей, всякое зрелище женщины казалось бы тошнотворным. Красота — это скверна, кровь, гуморы и желчь. Подумайте, что накапливается в ноздрах, в глотке, в утробе... Мы, кто брезгуем дотронуться даже самими кончиками пальцев до блевотины или поноса, как мы можем желать обниматься с наполненным навозом пузырем?»⁵ Конечно, здесь аллюзия, аллюзия явно средневековая, не приемлющая телесную составляющую человека, но дух ее вполне современен, в том смысле, что по-современному циничен, проговорен именно

современной постмодернистской культурой. И, тем не менее, это тоже есть гуманизм, а вовсе никакой антигуманизм, это не отрицание, ни унижение человека. Почему же это тоже есть гуманизм?

Если бы гуманизм позиционировал человека исключительно прекрасно-всемоощущим, то гуманистическая любовь к человеку выглядела бы фальшью и позерством, он бы свелся к лъстивой лжи, к словесной пустоте, к бесосновательному человеческому бахвальству. Напротив, увидеть собственную сущность, всю, без прикрас, заглянуть в самое неприглядное в себе, найти в себе силу с этим жить и преодолеть это в себе — в этом состоит гуманистическая честность, смелость и сила. В этом и человеколюбие гуманизма: возможность полюбить человека таким, каков он есть, полюбить весь сгусток противоречий в душе человека. Как любят, например, собственного ребенка со всеми его недостатками.

Путь в собственное подполье и его детальная аналитика не означают, однако, похвалу этому подполью. Забравшись в самое низменное в себе, мы приходим в ужас. Именно пережитый ужас от затаенного подпольного в себе есть единственный путь к его преодолению: преодолеть то, что неизвестно не возможно. Пусть нельзя преодолеть это подполье окончательно, но главное — его осознание и борьба, борьба с подпольным в себе.

С другой стороны, вполне закономерен вопрос: можно ли полюбить человека вообще? Если в гуманизме пристальней рассмотреть его человеколюбивую сторону как на любовь к другому, другому вообще, то тут закрадывается мысль о гуманистическом лукавстве: любовь ко всем явно с лживым душком. Близких любить — понятно, хотя и бывает невыносимо сложно. Но любить всех? Если сказать мягко — то это странно, почестному — лицемерно, причем лицемерно до гадости. Ведь гуманистическая категория «все», к которой (вернее, к наполнению которой) нужно испытать так называемую любовь, очень разношерстна. Если искренне посмотреть вглубь себя, ну нет, не возникает никакой там любви даже к тому, кто может запросто свернуть позвоночник безобидному котенку, не говоря об убийстве человека. Не могу и никогда не полюблю человеческую беспринципность, предательство. Если только простить... По крайней мере по отношению к себе. Но простить — ни как не полюбить! Или какая бы возможная жизненная драма не скрывалась бы у омерзительно воняющего спившегося бомжа, любить его, проходя мимо, — явно кривить душой.

⁴ Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 12 тт. М.: Правда, 1982. Т. 2. С. 400.

⁵ Эко У. Парижское кладбище. М.: Астрель: Corpus, 2011. С. 120.

Если и говорить о гуманизме как о человеколюбии к другому, то гуманистическая любовь (признаем ее наличие) больше безжизненно абстрактна. Гуманизм как человеколюбие представляет собой общий рационализированный принцип человеко- и мироотношения, нежели искреннее жизненное чувство-действие по отношению к другому. В этой логике рассуждения гуманизм скорее абстрактно теоретичен, чем жизненно практичен, а в гуманистическом человеколюбии можно усмотреть потенциальное лукавство. Гуманизм, в сущности, может оказаться не без подводных камней: ему легко, хитрить, обманывать, ловчить.

Кроме того, именно человеколюбивым гуманизмом легко прикрываться. Допустим, прикрываться легко политически. Гуманизм, ставший, например, одним из основных принципов ООН, между тем, понимается отдельными странами, входящими в ее состав, по-разному. Вспомним не так давно прошедшую войну США и Ирака: внешне вполне гуманистический лозунг борьбы против диктаторского режима Саддама Хусейна, попирающего человека. Однако гуманистическая маска скрывала отнюдь не гуманистическую сущность: властные экономические структуры и военно-промышленный комплекс прикрывал заботливым (о другом народе) гуманизмом собственную экономическую выгоду, ставя тем самым стратегические интересы отдельной страны выше общечеловеческих. С другой стороны, многие американские солдаты были искренне убеждены в своей гуманистической миссии, поэтому действительно пытались помочь иракскому народу. Да, хорошо, если бы современная политика, современные государства были бы гуманистически ориентированы, между тем, и это самое страшное, сегодня многое делается именно во имя неких вроде бы гуманистических, но на поверку квазигуманистических идеалов.

Итак, гуманистическое человеколюбие видится амбивалентным. Гуманизм, несомненно, человеколюбив. Однако человеколюбие есть не совсем полноценная, полноправная любовь к человеку. Скорее гуманистическая любовь подразумевает, с одной стороны, толерантность к другому, человечность в отношении к другому, возможный диалог с другим, принятие и понимание другого. С другой, это смелость заглянуть в глубину собственного человеческого я, мужество вскрыть сущность человека, принять и превозмочь эту сущность, чтобы она не скрывала в себе.

Человек как субъект

Гуманизм ошибочно сводить только к человеколюбию. Тогда это будет редукцией гуманизма. Смысловым стержнем гуманизма является субъектность человека. А человеколюбие есть атрибутивный признак гуманистического субъекта.

Человек начинает искать себя с появления субъектно-объектной дихотомии и в итоге раскрывает себя в качестве *субъекта*. Изначально субъекта чисто гносеологического, что было рождено античной философской мыслью. Это гносеологическая предпосылка гуманистического субъекта, но не его суть. В ренессансно-гуманистическом варианте происходит рождение качественно иного человека-субъекта, субъекта не просто гносеологического, а субъекта *деятельностного*. Человек как субъект не только познает мир (гносеологический субъект), он обретает активность (деятельностный субъект), он вступает в контакт с миром, изменяет бытие мира и собственное бытие в мире. Человек в гуманизме начинает осознавать и позиционировать себя как творчески активного.

Человек Возрождения оказался в некотором смысле Коперником: он перевернул средневековую модель мироустройства. Причем сделал это так же, как через несколько столетий сделал Маркс с гегелевской диалектикой в «Немецкой идеологии»: поставил средневековую модель мироустройства с головы на ноги. Человек Возрождения поднял себя до уровня Бога (или другой вариант — опустил Бога в мир), сделав себя божеством. Получается, он тем самым ловко подменил субъект: человек отобрал (данные им же самим) у Бога прерогативы субъектности, таким образом, вместо теоцентрической субъектности Бога обнаружилась гуманистическая субъектность человека, открылась собственная, вне соотнесенности с божественным абсолютом, ценность и понимание, что истинным субъектом является не трансцендентный Бог, а земной человек, творцом, сотворившим и самого Бога.

Осмысляя себя субъектом, человек открывает собственную активность: моя, человеческая, судьба не задается никаким богом — я сам ее творец; я сам, будучи смертным человеком, *изменяю* мир, делая мир красивее, по сравнению с тем, каким он был создан божественным промыслом. Я — человек — беру в руки кисть или резец и творю совершенное произведение искусства. Я больше не анонимный посредник-проводник таланта божественного творца, я не ремесленник, я и есть *демиург, творец, полноценная творческая личность*: «средневековая маска вдруг спадает и перед

нами оголяется творческий индивидуум Нового времени, который *творит по своим собственным законам*⁶. *Мой творческий потенциал* безграничен, вплоть до возможности создания целой вселенной.

Все-таки сущность средневекового Бога-субъекта и ренессансного субъекта-человека несколько иная. Как известно, латинское слово «субъектус» переводится как лежащий в основе. Поэтому в средние века (и еще ранее в античности), термин субъект как раз и употреблялся прежде всего в качестве субстанции, а не для обозначения познавательного, а тем более деятельностного Я. Поэтому средневековый Бог как субъект есть не просто Бог-творец и Бог-абсолют, это по сути есть субъект-субстанция. С другой стороны, например, А.Ф. Лосев говорит, что латинское «субъектус» есть по сути объект. Только это есть не объект вообще, а объект, положенный перед нами — «объектум»⁷. Следовательно, в данной логике субъектом может быть не только человек, но и любая вещь наличного бытия. Это нас отсылает уже не к средневековью, а к античности: отсюда, например, Стагиритова мысль о человеке не как о высшем в мире.

Человек Возрождения, в отличие от средневекового человека, постепенно стал обретать экономическую свободу: в итальянских городах появились первые мануфактуры. Торговля с Востоком познакомила человека с миром *иной* культуры, культуры именно по-земному красивой. Ренессансный человек тем самым ушел от средневековой нацеленности на послесмертное потустороннее существование. Помимо потусторонней будущей жизни для него появилась жизнь здесь и сейчас, земная жизнь обрела ценность, она из христианской унылой аскезы постепенно превращалась в полноценно-веселую. Ренессансный человек тем самым отходил от средневековой индифферентности к миру земному: земное-телесное переставало быть источающей грехи темницей духовного. Земное-телесное теперь открывается человеку в его деятельностном акте и обретает (не без отсылки опять же к античности) красоту. Субъектом-субстанцией для ренессансного по-прежнему религиозного человека остается Бог, но возникает *новый субъект*, вовсе не имеющий субстанциаль-

ного статуса, но при этом открывающий себя как творца: человек как земной деятельностный субъект, полноправный субъект земного мира, творец, преображающий своим творчеством окружающую его, данную ему в его практической деятельности земную реальность.

Субъект и бытие и субъект как бытие

Однако если на гуманизм смотреть только как на чистую субъектность, ее активность и исключительную ценность человека-субъекта, то в этом случае признание ценности бытия субъекта не означает признание ценности бытия в целом: гуманизм как голая человечность может существовать за пределами бытия и репрезентировать негацию бытия. Гуманизм без бытия может стать голой безудержной безграничной человеческой могущественностью, любовью к только человеческому, что вовсе не подразумевает любовь к бытийному.

М. Хайдеггер в «Пармениде» говорит о сущности истинного (имея в виду истинное мышление): «Мыслить истинное значит постигать его в его существе и, имея опыт, знать истину истинного»⁸. Отсюда истина гуманизма, истинный гуманизм и истинное в гуманизме, если логику М. Хайдеггера экстраполировать на гуманизм, связаны, во-первых, с существом и сущностью, а именно с существом и сущностью человечности, а во-вторых, с мыслительным актом, направленным на постижение этой сущности. Отсюда гуманизм можно рассматривать в плоскости мышления.

Говоря о мысли гуманизма, обратимся к М. Хайдеггеру. Мысль у М. Хайдеггера есть не мысль *о* бытии, *о* человеке или мысль человека *о* бытии. Мысль, говорит М. Хайдеггер, есть мышление бытия, она принадлежит бытию. Мысль дает бытию слово, осуществляя *отношение* бытия к человеческому существу⁹. Поэтому гуманизм — это, прежде всего, мысль, ее характеристика. И самым важным в этой мысли является соотношение сущности человека с бытием. Напротив, все негуманистическое отрывает человека от бытия. Поэтому мышлению бытия М. Хайдеггер противопоставляет знание¹⁰. Если знание есть «осведомленность»,

⁶ Лосев А.Ф. Общая характеристика эстетики Возрождения // А.Ф. Лосев: из творческого наследия: современники о мыслителе. М.: Русский мир, 2007. С. 403.

⁷ Лосев А.Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре // А.Ф. Лосев: из творческого наследия: современники о мыслителе. М.: Русский мир, 2007. С. 435-446.

⁸ Хайдеггер М. Парменид. М.-СПб: Владимир Даль, 2009. С. 14.

⁹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 194.

¹⁰ Хайдеггер М. Парменид. М.-СПб: Владимир Даль, 2009. С. 19.

«информированность» и, как следствие, «напористое подавление» и «технически оснащенная атака на сущее», то мышление — «внимание к сущностному», «обращение к тому, что сущее есть в основе», «отступление перед бытием». Таким образом, гуманизм можно рассматривать с двух сторон: как мышление человека по отношению к собственному бытию и бытию вообще, тогда гуманизм есть мышление-знание о бытии, информированность о сущем. С другой стороны, гуманизм есть мысль самого бытия, внимание к сущностному человека и бытия, обращение бытия, рефлексия бытия: гуманизм есть не просто раскрытие человека, это раскрытие человека-в-бытии. Человек-в-бытии гуманизма есть субъект, человек активный, а не пассивно растворенный в тотальности бытия, но активность этого человека-субъекта не направлена на отрицание бытия, напротив, его деятельность ограничена рамками бытия, вплетена в бытие, и вне бытия нет и человека-субъекта.

Исторически первым, как уже говорилось, был оформившийся субъект ренессансного гуманизма. Однако если говорить о взаимоотношениях ренессансного гуманистического субъекта с бытием, то здесь человек пока еще на полпути к бытию, он рядом с бытием, но не вместе с ним, он только приглаживается к бытию, он уже преодолел средневековую брезгливость по отношению к бытию, но не смог и не успел пройти все то расстояние, некогда отделявшее человека от бытия.

Например, обратимся к самой известной живописной работе Ренессанса — «Мона Лиза». Эта картина Леонардо знаковая в понимании соотношения человека и мира. Любопытен, прежде всего, образ Джоконды. Как известно, Леонардо писал картину на заказ, это портрет дочери итальянского буржуа. Однако реальная женщина под кистью художника неожиданно приобретает черты Мадонны. Или, наоборот, средневековая Мадонна вдруг становится реальной смертной женщиной. В любом случае реальная Джоконда вполне вписывается в ряд ренессансных Мадонн, например, Рафаэля. Кроме того, Леонардо был одним из первых художников, который изобразил смертного человека в фас, а так, по канонам средневековой живописи, изображали исключительно лики святых, что окончательно и бесповоротно убирает средневековое христианское божественно-мирское двоимирие. Человек тем самым перестает быть раздвоенным. С одной стороны, частью духовного инобытия, с другой — греховного земного мира. Инобытие Бога заменяется бытием мира. А вот

каков этот мир-бытие также очень любопытно. В картине мир-бытие репрезентирует пейзаж. Леонардо с любопытством заглядывает в еще совсем недавно несимпатичное человеку мирское бытие. Однако бытие остается только фоном: человек оказывается на фоне бытия, единство человека и бытия, погруженность человека в бытие пока еще не ощущаются. Мир (неслучайно выполненный Леонардо в его знаменитой технике сфумато) остается непонятно пугающим, это какая-то неведомая, неизвестно что скрывающая в себе стихия. Техника сфумато превращает мир-бытие в дымку, которая, с одной стороны, источает опасность, а с другой — манит человека. И этот второй момент и есть самый важный для понимания сущности гуманизма. Ренессансный гуманизм, и в этом его отличие от негуманистического средневековья, стал шагом навстречу к забытому на тысячелетия бытию: бытие стало манить человека, ощутившего себя субъектом. Да, бытие пока еще и пугает, но пугает, поскольку неведомо, человек пока еще не знает *что* же это за бытие, но его тянет раскрыть это неведомое бытие, сдернуть с него дымку-сфумато, приблизиться к нему. Ренессансный гуманизм постепенно становился пристальным вниманием не только к человеку, но и к бытию, это сближение человека и бытия.

Отсюда ренессансный гуманизм ошибочно превращать в голый индивидуализм, субъект гуманизма не возводится в абсолютный максимум. Гуманизм означает признание ценности человека, человек начинает ощущать себя личностью, субъектом, но не субъектом, который возвышается над всем и вся, создавая пропасть между собой и мирозданием, отрицая последнее как своей деятельностью, так и в рамках мышления (что позднее сделают субъективный идеализм и постмодернизм). Человек есть *субъект мира*, и мир *необходим* человеку, человек живет в пространстве мира, в его пределах, он ограничен данным, реальностью: «природа не заключает в себе всего смысла своего... именно мышление дополняет и развивает его; природа — только существование и отделяется, так сказать, от себя только в сознании человеческом для того, чтобы понять свое бытие; мышление делает не чуждую добавку, а порождает необходимое развитие, без которого вселенная не полна»¹¹. Это с одной стороны, а с другой — человек не превосходит некий абсолют, идеал (в рамках Возрождения — Бога), его черты имманентно при-

¹¹ Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. М., 1954. Т. 3. С. 105.

сущи человеческой природе, человек стремится к этому идеалу. Это только посыл, но не до конца реализованная суть классического ренессансного гуманизма.

Сопрягаясь с бытием, человек сам оказывается бытием, или бытие оказывается человеком. Пока не было гуманистического понимания человека-как-бытия бытие было тождественно существу. Допустим, это аристотелевская онтология, не знающая дифференциации бытия и сущего. Догуманистического человека античности вполне можно рассматривать как бытие, но античный человек выступает как бытие с очень существенной оговоркой: бытие есть бытие исключительно наличное. Античное наличное бытие-сущее есть космос, однопорядковыми элементами-вещами которого были камни, светила и человек. Поэтому античный человек есть бытие, но бытие бессубъектное, бытие предметно-вещественное.

Гуманизм Нового времени обращается к зародышевому античному гуманизму и «воскрешает» античную идею человека как бытия, противопоставляя тем самым новый нововременный смысл бытия и средневековую интерпретацию бытия как Бога. Между тем постсредневековая культура, возрождая ценности, идеи и идеалы античности наполняет их, как известно, *новым* содержанием, что и происходит с идеей человека-как-бытия. Из античного природно-предметно-вещественного человека как бытия-сущего гуманистический человек превращается в бытие экзистенциальное. Так, М. Хайдеггер, говоря, о *humanitas* как «просвете бытия» как раз выходит на понятие экзистенции, или экзистенции¹². Именно экзистенция как человечность-*humanitas* существует на пересечении бытия и человечности в точке мышления. М. Хайдеггер концептуально различает бытие и сущее, онтологическое и онтическое. Если бытие имеет возможность *дарить себя* через раскрытие себя, сущее не может себя раскрывать, это то, что существует, поэтому сущее указывает на «есть»¹³. Точкой раскрытия бытия у М. Хайдеггера становится человек. Бытие раскрывает себя, именно человеку. Например, раскрывает себя в искусстве. С одной стороны, искусство у М. Хайдеггера есть слово бытия, но это слово проговаривается только через человека. Опять повторим хайдеггерскую мысль, обозначенную выше: бытие «говорит»

через человеческую мысль. Поэтому без человека нет никакого бытия, без человека бытие остается только наличным обесмысленным сущим.

Отсюда известный экзистенциальный посыл: «дерево существует, камень существует, а человек экзистенцирует», подразумевая, что дерево с камнем лишены рефлексивного акта: их существование есть безрефлексивное сущее. Человек же есть осмысленно-рефлексирующее бытие-экзистенция.

Однако человек-как-бытие не есть редукция бытия к человеку. Не сам человек есть мир-бытие, мир ни в коем случае не сводится к человеку. Прежде всего, есть мир, мир первичен, а человек вплетен в него. Без человека мир просто «есть», т.е. мир есть сущее, налично-существующее. Вплетенность человека в мир и раскрытие мира человеку превращает мир в бытие, но не человека в атомарное самостоятельное бытие. Бытие показывает себя благодаря человеку, но не сводится к человеку.

Человечность гуманизма, таким образом, представлена именно субъектностью. С другой стороны, гуманизм всегда есть проявление человека вовне, его обязательный выход наружу, это контакт человека и бытия, будь то ренессансный творческий акт преображения мира-бытия или позднее хайдеггерское показывание бытия через человека. Обозначенные две стороны гуманизма диалектически (если пока оставить в стороне хайдеггерскую логику) взаимосвязаны (хайдеггерская *humanitas* не диалектична, поскольку лишена любых бинарностей, а значит противоположностей и их диалектического снятия-единства, *humanitas* онтологична и недиалектична): чисто субъектный гуманизм трансформируется в антигуманизм, гуманизм же позиционируемый только как чистая любовь к человеку и к миру может оказаться бессодержательным пустословием. Если говорить о Хайдеггере, то у него сказывание бытия через присутствие субъекта также не чисто субъектно: оно вместе и субъектно и бытийно, поскольку здесь сущность человечности есть проявление бытия.

Между тем быть субъектом оказалось прагматически удобным и выгодным. Человек-субъект, очевидно, имеет больше преимуществ перед догуманистическим досубъектным человеком. Поэтому, человек, став субъектом, не очень-то желает отказываться от своего субъектного статуса, напротив, он его всячески укрепляет. Однако если рассмотреть последующую историю гуманистически-антропоцентрического субъекта, то начиная

¹² Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Время и бытие*. М.: Республика, 1993. С. 198.

¹³ Там же. С. 199.

с Нового времени этот укрепившийся окрепший субъект приобретает качественно новые, отсутствующие в Возрождении характеристики.

Упрочнение позиции субъекта происходит, например, в немецкой классике, в кантовском или еще более ярком фихтевском облиции. Качественно новым в кантовском субъекте является его обозначившийся явный субъективизм. Результатом подобного субъективизма становятся новые взаимоотношения субъекта и мира: мир обретает визуальные очертания только в сознании субъекта, который стал топологически центральным и неподвижным. Мир перестает отражаться сознанием субъекта, он видится субъектом-центром, и это видение из объективного отражения трансформируется в субъективный феномен. Разумеется, субъективизм Канта и центральность трансцендентального кантовского субъекта пока еще гносеологические, но это гносеологический шаг в сторону от бытия: на познавательном уровне бытие превращается в скрытый, отделенный и никогда не достигаемый для человека ноумен, гносеологически человек оказывается без бытия. Онтологически же у Канта бытие остается бытием, однако гносеологический вердикт Канта беспощаден и затрагивает онтологическую сторону бытия: бытие по большому счету не очень-то и нужно познающему его субъекту: ведь он все равно познает не ноумен-бытие, а его являющуюся форму.

Апогей кантовского субъективизма — философская система Фихте с ее гордым одиночеством субъекта-Я. Гордое одиночество субъекта-Я из кантовского гносеологического у Фихте теперь оборачивается онтологическим. Онтологический субъективизм Фихте превращает субъект в субстанцию: Я есть единственное субстанция-бытие, творящая мирское не-Я. Фихте, таким образом, забирает у Бога субстанциальный статус. Фихтевский субъект есть субъект деятельностно активный, однако эта активность доходит не до его субстанциальных намеков, что было у Канта, а откровенного позиционирования себя в качестве субстанции. В результате у Фихте деятельностный гуманистический субъект трансформируется во все поглощающего субъекта, что изначально в корне чуждо смысловому ядру гуманизма.

Отсюда и совершенно иные взаимоотношения человека-субъекта и бытия в философии Фихте. Фихтевское наличное бытие вроде бы восстанавливает чуть было не оборвавшуюся онтологически связь с человеком, но восстанавливает грубо, что

происходит через навязывание бытию человеческого, через редуцирование его к сотворенному Я, к субъекту. Если присмотреться пристальнее, то связь обманчива: бытие не связано, а поглощается безудержно активным субъектом. Происходит полноценная негация бытия, отказ от бытия. А значит и отказ от истинного гуманизма: голый безбытийный субъективизм любого толка не может являться истинным гуманизмом, несмотря на субъектность последнего. Гуманистическое постулирование человеком собственной субъектности не сводимо к субъективизму. Гуманистический субъект обязательно есть часть бытия, часть мира, гуманизм есть связь человека и бытия, но ни в коем случае не преодоление бытия.

Разумеется, фихтевский субъект-бытие-Я не есть Я конкретное: бытием становится мировое Я, отдельно взятый человек пока еще не становится бытием, но эта идея намечается в философии Фихте. Если человек пока еще не превращается в бытие, то мир уже утрачивает бытийный статус. Однако если, например, в религии мир также нельзя рассматривать как бытие, мир, скорее, ино(е) бытие (Бог есть субстанция-бытие, а мир — иная форма бытия Бога, инобытие), то логика Фихте понижает, по сравнению с религией статус мира: бытие есть Я как субъект, продуктом деятельности которого является не-Я, или не-бытие, т.е. мир. Мир тем самым из христианского инобытия трансформируется в небытие.

Идея субъекта оказалась тем самым потенциально опасной, опасной трансформацией субъекта в субстанцию, в результате чего происходит отказ от бытия-мира и замена его бытием человека. Причем опасно не то, что человек становится бытием (что как раз заложено в гуманизме), опасно, когда человек оказывается бытием без бытия-мира. В этом случае субъектность человека становится субъективизмом и голым индивидуализмом. Кроме того, преодоление бытия отрицает не только бытие, но отрицает, прежде всего, человека, оно оборачивается преодолением человеческого. Человек (хотя бы по своему происхождению) есть неотъемлемая часть бытия-мира, бытия-природы, бытия-общества. И «забвение» бытия (в любой его ипостаси) есть забвение человека. Итак, если гуманистическая субъектность предполагает корреляцию с другим (бытием либо другим Я), то любой субъективизм и индивидуализм становятся антигуманистичными, и причина их антигуманизма — аннигиляция бытия вне субъекта.

Список литературы:

1. Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. М., 1954. Т. 3.
2. Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 12 тт. М., 1982. Т. 2.
3. Лосев А.Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре // А.Ф. Лосев: из творческого наследия: современники о мыслителе. М., 2007.
4. Лосев А.Ф. Общая характеристика эстетики Возрождения // А.Ф. Лосев: из творческого наследия: современники о мыслителе. М., 2007.
5. Манетти Д. О достоинстве и превосходстве человека // Антология мировой философии: Возрождение. Мн.-М., 2001.
6. Мирандола Пико делла. Речь о достоинстве человека // Антология мировой философии: Возрождение. Мн.-М., 2001.
7. Хайдеггер М. Парменид. М.-СПб, 2009.
8. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993.
9. Эко У. Пражское кладбище. М., 2011.

References (transliteration):

1. Gertsen A.I. Sobr. soch. v 30 t. M., 1954. T. 3.
2. Dostoevskiy F.M. Zapiski iz podpol'ya // Dostoevskiy F.M. Sobr. soch. v 12 tt. M., 1982. T. 2.
3. Losev A.F. Dvenadtsat' tezisov ob antichnoy kul'ture // A.F. Losev: iz tvorcheskogo naslediya: sovremenniki o myslitele. M., 2007.
4. Losev A.F. Obshchaya kharakteristika estetiki Vozrozhdeniya // A.F. Losev: iz tvorcheskogo naslediya: sovremenniki o myslitele. M., 2007.
5. Manetti D. O dostoinstve i prevoskhdstve cheloveka // Antologiya mirovoy filosofii: Vozrozhdenie. Mn.-M., 2001.
6. Mirandola Piko della. Rech' o dostoinstve cheloveka // Antologiya mirovoy filosofii: Vozrozhdenie. Mn.-M., 2001.
7. Khaydegger M. Parmenid. M.-SPb, 2009.
8. Khaydegger M. Pis'mo o gumanizme // Vremya i bytie. M., 1993.
9. Eko U. Prazhskoe kladbishche. M., 2011.yy