

3. См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1999. Кн. 1. С. 70–71; Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Вопр. философии. 1998. № 4. С. 135–152; Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 372–403; Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 240–253.
4. См.: Гадамер Х. Г. Истина и метод. С. 345–364, 409–426; Анкерсмит Ф. Р. История и тропология. С. 313–345.
5. См.: Риккерт Г. Философия истории // Риккерт Г. Философия жизни. Кисв., 1998. С. 207–208.
6. См.: Барт Р. Эффект реальности // Барт Р. Избранные работы. М. 1994. С. 213–224; Шкловский В. О теории прозы. М.: Сов. писатель, 1983. С. 9–26.

Е. В. Катышевцева  
г. Глазов

## ПРОБЛЕМА САМОЦЕННОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ А. ЗИНОВЬЕВА

Существует загадка философской антропологии А. Зиновьева. Она возникает как следствие учения философа о социальности. «Социальный крысятник», «человеческий муравейник», «социопоз» которого представлен «некачественным человеческим материалом» [1, 18], плохо проявляющим себя как в бывшей коммунистической России, так и на современном Западе. Представитель этой «социопопуляции» — «человек как совокупность социальных функций», «человек-пустышка, получающая значение лишь в контексте общественных отношений» [2, 187, 188]. Что это, приговор человеку или саркастическая ирония по поводу его марксистской квалификации («совокупность общественных отношений»)?

Ни то и ни другое. Для философии как таковой — слишком узко. Где свет, где надежда, где гуманизм к человеку, без которых утрачивает смысл любая философия, превращаясь из самопознания в саморазрушение? В качестве критики марксизма — слишком остро. Нигилизм, как известно, это также принятие, но с противоположным оценочным знаком.

На наш взгляд, концепция социальности А. Зиновьева представляет собой лишь фон для его антропологии, от начала до конца направленной на осмысление явления человека и его самоценности. С своим антропологическим дискурсом А. Зиновьев напоминает античного Диогена, ищущего человека днем с зажженным факелом в руках. Рассмотрим его концепцию человека, следуя за мыслью философа.

Понимание Зиновьевым социальности (коммунальности) просто и одновременно гениально. Социальность, согласно филосо-

фу, — это среда обитания социальных индивидов (атомов), или людей, взятых в их социобиологическом пределе как обладателей тела и управляющего телом мозга. Предельные, неделимые качества элементарных частиц социума определяют рисунок их социального поведения, представляющий собой рационализированную борьбу за самосохранение. Теоретическим отражением такой борьбы являются описанные Зиновьевым законы рационального расчета или экзистенциального эгоизма: «не действовать во вред себе» [3, 66], действовать «в своих интересах», «препятствовать действиям других во вред себе, избегать ухудшения условий своего существования, отдавать предпочтение лучшим условиям существования» [4, 138].

В качестве «продукта прошлой биологической эволюции людей», «обращенной на коммунальную среду» [3, 66] законы экзистенциального эгоизма объективны. В качестве их рационализированной формы выгодных правил поведения в социуме законы рационального расчета субъективны. Взаимодействие объективной и субъективной сторон исследуемых Зиновьевым социальных законов осуществляется в добровольном («коммунальные действия индивидов... свободны» [3, 88]) следовании им массой социальных индивидов, которые «просто не хотят их нарушать» [4, 141]. «Именно добровольность масс людей в следовании коммунальным правилам, — пишет философ, — является самой глубокой основой того, что эти правила становятся господами их поведения» [4, 141]. Коль скоро это так, то законы рационального расчета, с одной стороны, сознательно воспроизводятся социальными индивидами, а с другой, стихийно воспроизводят соответствующих социальных индивидов.

Сама социальная среда в ходе разнообразных многочисленных «соприкосновений» людей друг с другом осуществляет своего рода обучение людей законам социальности («Этим правилам люди обучаются. Делают они это на собственном опыте глядя на других, в процессе воспитания, благодаря образованию» [4, 140]), производит «своего рода “обтесывание углов”» («не все овладевают законами в одинаковой мере и полностью. И в поведении люди часто делают ошибки» [4, 140]), результатом чего становятся усредненные, «обкатанные» [3, 268] социальные индивиды, живущие согласно рассмотренным выше социальным законам. «Законы экзистенциального эгоизма, — заключает в итоге Зиновьев, — имеют силу в отношении всех средненормальных людей» [4; 172]. Данное положение учения Зиновьева заключает в себе ряд оригинальных выводов и следствий.

Прежде всего, «социальный атом» Зиновьева оказывается не только плодом деятельности его «социологического скальпеля», отсекающего «все «пенужное» в социальном познании» [5, 33], т. е. не только удобной моделью, упрощением, без которого, как говорит философ, в социологии «ни одного шага вперед не сделаешь» [5, 34]. «Социальный атом» приобретает вполне осязаемые черты открытого Зиновьевым «homo socialis», «человека социального», массовой основы любого социума, добровольно и успешно встраивающегося в социальную жизнь и безоговорочно следующего «социальным законом массы, не выделяясь из нее» [3, 152]. Своеобразие зиновьевского открытия состоит в том, что известный всем «чрезвычайно гибкий социальный хамелеон» [4, 142] осмысливается им социологически, т. е. как социально значимое, закономерное и необходимое явление общественной жизни.

Полученное Зиновьевым понимание «средненормального» социального индивида автоматически делает избыточными рассуждения об изначальной (доброй, злой, любящей или агрессивной и т. п.) природе человека. По Зиновьеву, природа человека как некий набор исходных качеств тождественна его социобиологической сущности. Действительно, высказывания, утверждающие, например, что «люди доборы» («люди злы») порождают, по крайней мере, потребность определения данного тезиса «по количеству»: все или некоторые, всегда или в отдельных случаях. Высказывания типа «человек по природе добр» («человек по природе зол»), по меньшей мере, требуют выяснения модальности соответствующих тезисов: необходимо, вероятно, невозможно. В результате, в обоих случаях возникает размышление, содержащее в себе целый ряд оценочных суждений, «воздвигающих» самим своим фактом тот или иной «человеческий» идеал и разнонаправленные попытки его доказательства. В логически жестко продуманной Зиновьевым системе социальности для подобного «выяснения тезиса» места не остается. Индивид-норма — биосоциален, т. е. «не есть ни злодей, ни добряк», которому, «если потребуются сделать что-то в силу фундаментального принципа его коммунального бытия, и он сможет сделать это безнаказанно, то он это сделает. ...С этой точки зрения он есть на все способная тварь» [3, 67].

Учитывая, что единственным ограничителем социального индивида являются подобные ему индивиды [3, 67], Зиновьев делает вывод о принципиальной тождественности любой исторической социальности, различающейся лишь историко-культурными способами ее самоограничения. Коль скоро это так, то гуманизм в отношении социального индивида в аспекте его социального освобождения

дения оказывается делом практически безнадежным. Именно в данном контексте следует рассматривать заявление философа о том, что у него «нет никакой позитивной программы социальных преобразований. Нет не потому, что не способен что-то выдумать на этот счет, а в принципе» [6, 371].

Любой, самый высокий идеал преобразований тонет в трясине социальности, превращаясь в свое иное. Так, философ не усматривает принципиальной разницы между прямым утверждением ценностей голой социальности в условиях, например, западного общества («богатство, власть, слава, собственность, комфорт, благополучие, удовольствие и т. п.» [4, 371]) и официальным насаждением, как это было в советском обществе, «самых лучших человеческих качеств», таких как «честность, отзывчивость, скромность, правдивость, трудолюбие» [4, 532]. Живущий в идеологически-моральном социуме индивид рано или поздно убедится в том, что «член членика оценивается» не по его нравственным качествам, а потому, «какое положение занимает в членике, чем владеет, какими материальными ресурсами и каким множеством людей распоряжается, на какое множество людей оказывает влияние, насколько известен, какова репутация, каковы социальные связи и перспективы» [4, 534]. Коль скоро это так, то ««высшие ценности» коммунизма» выступают в таком идеологически-моральном социуме «не как самоцель, а лишь как путь к ценностям «низшим», как средство достижения материального благополучия, карьеры и привилегий» [4, 535]. Результатом и «западнистского», и коммунистического социума, по Зиновьеву, является самотождественный социальный индивид, причем выходец из коммунистической социальности, в силу сформированной у него «двойной морали», двойных стандартов поведения — официальных и реальных — оказывается зачастую и более изощренным.

Обозначенные моменты анализа Зиновьевым социального индивида и «среды его обитания» определяют концепцию философа происхождения морали и ее норм, которые «вырабатываются (изобретаются) как средство ограничения законов рационального расчета (экзистенциального эгоизма)» [4, 214]. Соответственно, само общество как таковое, считает философ, если и морально, то только, как он пишет «идеологически». Это значит, что в нем имеются определенные (моральные) нормы, «трактующие о том, каким человек должен быть» [3, 261] и какие поступки совершать он не должен, но при этом личной моралью социальных индивидов, т. е. их «добровольными» «внутренними самоограничениями» [3, 264] эти нормы не являются.

Написанная Зиновьевым пессимистическая картина социальности как совокупности «социальных атомов» вызывает ряд вопросов. Означает ли эта картина тотальное разочарование Зиновьева в человеке? Если нет, то в чем состоит его понимание человека и совпадает ли оно с «обликом» социального индивида? Как взаимодействует человек с миром социальности, и как возможна в ней истинная («личная», «фактическая») мораль?

Ответы на поставленные вопросы проясняют, на наш взгляд, смысл философской антропологии Зиновьева, которая, говоря образно, «бунтует» против его учения о социальности. Соответственно, человек Зиновьева «бунтует» против «выведенного» аналитически и «узнанного» в практике социального индивида.

На первый взгляд, человек, который «живет обычной нормальной жизнью, лишь постепенно накапливая свою исключительность» [3, 143], мало чем отличается от социального индивида. Однако в жизни его есть нечто такое, что позволяет философу говорить о ««вспышке» личности», начинающей «бунтовать» [3, 143]. Это «нечто» проявляется в отношениях человека с социальностью. Поведение такого человека в контексте социальной среды проявляется (всего лишь!) в элиминации своих социально-эгоистических интересов и витальных побуждений на основе «добровольного» «морального самоограничения» [3, 263]. Суть данного самоограничения состоит в том, чтобы «не делать конкретным людям зло и делать добро в ситуациях, когда вынуждаешься к деланию зла или воздержанию от добра правилами коммунального поведения» [3, 263]. Для осознания смысла данного «бунта» уместно вспомнить философский словарь экзистенциалистов и провести свой дискурс в соответствующих терминах. Человек, по Зиновьеву, «заброшен» в «ландшафт» социальности, которая тотальна как в историческом, так и в пространственном аспектах. Соответственно бунт человека против социальности как добровольное неучастие в «игре» законов экзистенциального эгоизма есть действие вопреки «силам коммунальности» [3, 263]. Подобный «вопрекизм» (термин А. Фурсова. — *Е. К.*) при всей его кажущейся простоте и легкости означает личностный протест человека против омассовленных интересов и отражающих их в обществе сил. Не удивительно, что смысл подобного поведения оценивается философом как движение «не просто против отдельных людей, а против хода истории» [6, 368].

Обозначенное философом «движение человека против хода истории», или его антиисторизм, может быть понято в ряде аспектов. Прежде всего, в аспекте личного выбывания человека из

социальной борьбы, сопровождающей карьерный, имущественный и т. п. социальный рост. Человек, пишет в связи с этим Зиновьев, «действует по принципам морали, не считается с тем, какие это имеет последствия для него. Он зачастую действует в ущерб себе. Он оказывается в худшем положении в борьбе за существование» [4, 604–605], пополняя тем самым «эшелон социально отстающих».

Антиисторизм человека, игнорирующего коммунальные законы, проявляется соответственно и в отрицании им важнейшей из движущих сил социума — силы самосохранения. Характеристично в данном контексте употребление Зиновьевым соответствующего понятия. Так, философ использует его в отношении социального индивида, *самосохранение* которого обеспечивается деятельностью его сознания [4, 107]; в отношении социальной группы, создающейся в целях *самосохранения* того или иного объединения людей [4, 123]; общества, являющегося институтом *самосохранения* «разнородных людей и их групп с различными интересами» [4, 183] и имеющего свои собственные законы (адекватности) *самосохранения* [4, 74–79].

Что касается человека, то в отношении него понятие «самосохранение» философом не применяется, постольку, поскольку человек *добровольно* игнорирует правила коммунальности. В данном аспекте человек выступает как жертва социальности, но жертва добровольная, осмысленная предназначением человека, который «рассчитывает на то, что какие-то другие люди оценят его жертву, последуют его примеру в их отношениях к нему самому, и в результате *жить в данной среде будет с какой-то точки зрения лучше...* В силу «*самоограничения социальности* (выделено мною. — Е. К.), а не чего-то иного» [3, 262]. Сила одиночки — в его личном примере. «Наверняка, — считает философ, пойдутся и другие люди, которые пойдут тем же путем... Со временем их будет много, и они своим примером изменят жизнь гораздо радикальнее, чем все реформаторы, вместе взятые» [6, 374–375]. В данном случае «антиисторизм» человека приобретает более обширные «претензии». Живя «не по законам... общества», человек становится угрозой порчи вещества общества, т. е. человеческого материала, образующего это общество» [3, 154].

Смысл обозначенной философом «жертвы» и «угрозы» со стороны человека получает раскрытие и, если угодно, разрешение в его историко-эволюционной концепции. В основе ее лежит идея вытеснения общества более прогрессивным сверхрациональным, сверхцентрализованным и сверхуправляемым социумом — «сверхобществом». Торжество в таком социуме «сверхчеловеч-

ных», т. е. предельно рационализированных, опрагматиченных отношений, означает, по Зиновьеву, вступление человечества в эпоху «сверхчеловеческой или постчеловеческой истории, истории без надежд и без отчаяния, без иллюзий и без прозрений, без обольщений и без разочарований, без радости и без горя, без любви и без ненависти...» [7, 9]. Добровольное отречение человека от следования законам коммунального приспособления в «сверхчеловеческом социуме» сообщает его личностному бытию поистине «всемирно-антиисторические» масштабы, а личной судьбе — предельный трагизм.

Итак, в антропологии Зиновьева есть человек и *Человек*, социальный индивид и человек-личность. В противостоянии человека-личности с социальностью проявляются, с одной стороны, его сущностные, собственно человеческие качества, без соответствия которым, по Зиновьеву, и речи не может идти о человеке как самодовлеющем источнике доброй воли и нравственности. С другой стороны, проявляется и сам способ существования человека.

Суммируем даваемые философом определения человека. Человек «психологически самодостаточен. Он ощущает себя как целостную и суверенную личность, независимо от своей социальной позиции», как «существо, имеющее самодовлеющую ценность и автономное» [3, 152–153]. В жизни его интересует сама жизнь, а не ее формальные, полученные любыми средствами результаты. Так, он «готов поступиться привилегиями и выполнять более тяжелую и менее доходную деятельность, если она дает ему какую-то независимость от деятельности других людей» [3, 152].

Человек-личность — существо эмоциональное, живущее богатой внутренней жизнью. Не мудрено, что свои отношения с окружающими он строит на основе «личных симпатий и антипатий», цenia других людей за их человеческие качества, «т. е. независимо от социального статуса (богатства, известности, должности) и независимо от практических расчетов другого» [4, 608–609].

Человек-личность — это существо нравственное и в силу этого — свободное. Речь идет о том «диапазоне свободы», который необходим для выбора или отхода от совершения коммунального поступка («предавать друга ради личной выгоды или нет, добиваться повышения по службе или нет, холуйствовать перед начальством или нет» [6, 376]) и который сделан человеком в пользу «добровольного решения... ограничить действие законов коммунальности в своем поведении по отношению к другим людям» [3, 262].

Вместе в том, поведение человека — личности, состоящее в стремлении жить и поступать вопреки законам массового приспособ-

собления [6, 373] ставит этого поконформиста в положение «самого беззащитного в социальном отношении» существа, «самого уязвимого и непамятного для серой массы» [3, 150]. Социальной закономерностью, считает Зиновьев, является то, что «человек, сделавший принципы морали основой своего поведения и неотъемлемым элементом своей природы, обречен тут (в социуме. — Е. К.) на душевные страдания и конфликты со средой» [4, 142]. В результате, личности, поступающие «благородно, бескорыстно и самоотверженно» «встречаются как исключение и отклонение от нормы» [4, 155]. Отклонение и исключение настолько редкое, что это вызывает со стороны философа саркастически-трагическую констатацию: «...в семье, как говорится, не без уродца» [4, 140], имеющую, впрочем, под собой вполне реальные основания. Они обусловлены тем, что человек — личность в социуме всегда воспринимается и реально является отнюдь не героем, увенчанным лавровым венком, а одиночкой, «отщепенцем». В коммунистическом социуме человек, живущий по принципам личной морали, клеймится как «индивидуалист» [3, 151–154], противопоставляющий себя коллективу; в социуме «западнистском» — это неудачник, проигрывающий в «социальной гонке» своим конкурентоспособным соотечественникам [4, 602–612], т. е. такой же отщепенец («индивидуализированная личность»), среди мира «индивидуальностей — в безликости» [7, 40, 42], сформировавшихся в общей погоне за богатством.

Какие выводы следуют из обозначенной выше логики рассуждений Зиновьева?

В ряде аспектов его философские идеи «звучат» вполне экзистенциалистски. В том смысле, что судьба человека, с одной стороны, находится во взаимодействии с историей, где сам человек есть часть исторического «позиционного поля». С другой стороны, он принципиально дистанцируется от социального бытия, противопоставляя ему личностное «существование», бунт против античеловеческого хода истории. Вместе с тем, выведя проблему из контекста кризисной, критической ситуации и введя ее в контекст обыденного бытия — *социальности* — философ вносит в нее принципиально новое понимание. Оно означает, что социальность не бессмысленна, как утверждали утратившие веру в смысловые основы бытия экзистенциалисты. Она вполне рациональна, причем рационально-агрессивна, в отличие от иррационального Человека.

Социальность в ее ползучей обыденности, витальной каждодневности целостна. Она формирует свои законы бытия. Целостность социальности стремится к обращению человека в социального индивида, в функцию, в вещь. Человек, по Зиновьеву, это

существо, противостоящее этому процессу, т. е. существо, находящееся в перманентном состоянии борьбы с социальностью. В данном контексте человек — это *не* социальный индивид и, в этом смысле, существо асоциальное, т. е. — это отщепенец, изгой социума. А значит, — жертва и существо страдающее. Страдание человека основано на его добровольном моральном самоограничении, позволяющем рассматривать его как существо нравственное и в этом смысле — свободное.

Размышляя таким образом, философ определяет общую сущностную скрепу человека, — автономную свободу избрания добра, что позволяет ему рассматривать человека как существо целостное. Целостное не по природе, а в силу мучительной борьбы с социальностью. Соответственно, человек, по Зиновьеву, — это труд, усилие быть человеком, или, обретение себя в качестве автономного целого. В этом, по Зиновьеву, состоит непреходящая самооценочность человека, определяющая его уникальность в индивидуально-личностном смысле.

Таким образом, учение Зиновьева о человеке совпадает с его учением о личности, в котором «проблема человека как личности» рассматривается философом, прежде всего, как «проблема социальная» [7, 41–42]. Это, в первую очередь, означает не тождественность личности индивиду как человеческой биологической особи. Так, «прирожденная склонность западных людей к психическому индивидуализму» не определяет, согласно философу, «возможность стать индивидуализированной личностью в социальном смысле» [7, 41]. Не дает такой возможности и сам факт пребывания индивида в обществе, который становится в нем не личностью, а социализированным, т. е. приспособленным к обществу, индивидом, средним человеком массы, или в терминологии Зиновьева «социальным индивидом». «Каждый человек, — пишет в данном контексте философ, — осознает себя в качестве индивида (в качестве «Я») и одновременно в качестве члена объединения подобных себе индивидов (в качестве «Мы»). Формы этого осознания и взаимоотношения «Я» и «Мы» в менталитете различных людей и различных народов различны. Исторически изначательным было «Мы», в рамках которого происходило формирование «Я»... Затем была создана цивилизация, «в которой «Я» получило гипертрофированные масштабы и подавило «Мы» [7, 42]. Однако данное обстоятельство не привело, считает философ, к образованию цивилизации или общества личностей: «Порождая у миллионов людей потребность стать индивидуализированной личностью, наше общество самым фактом их множественности исключает возможность

удовлетворения этой потребности для подавляющего большинства из них» [7, 42].

В социальном плане личность, по Зиновьеву, характеризуется способностью определять свое отношение к обществу, по определяемой обществом она быть не может. Человек-личность как существо метафизически социальное не может игнорировать факт существования общества. Однако свои отношения с ним он строит на основе личного антикоммунального выбора.

«Завершающим аккордом» в рассуждениях Зиновьева о человеке — личности является предпринятое философом отождествление его с государством, означающее признание равноценности отдельной личности целому государству социальных индивидов. В данном контексте известное (классическое!) высказывание философа «Я есть суверенное государство!» [6, 367] приобретает особую значимость. Оно приобретает характер не только личного жизненного кредо философа, но и содержит в себе важную методологическую установку в понимании личности как таковой.

Личность многомерна и многогранна настолько, что она «окачивается коллективом многих личностей, объединенных в единое органическое целое» [6, 389]. Это — целое государство! Данный вывод Зиновьева о личности как «коллективе многих личностей» внутри единого, «государственного» целого замечательно перекликается с пониманием «образа человека» как встречи двух и многих сознаний, определяющих самим фактом потребность новой историчности, другим выдающимся отечественным мыслителем XX в. — М. М. Бахтиным [8, 82–84]. В силу своего «внутреннего умножения» [6, 389] личность настолько самодостаточна и завершена в мировоззренческом плане, что реализующаяся в ее пределах внутренняя жизнь человека сопоставима с цельной историей государства.

Если это так, то личностный бунт — это внутренняя «социальная революция», имеющая свой социальный и государственный идеал, а также методы их осуществления. Так, идущий своим путем внутреннего преображения русский «Бог» Иван Лаптев, любимый Зиновьевым герой его книги «Иди на Голгофу», сопоставим с христианским Богом, призывающим искать Царство Божие в самом человеке. «Христос, — пишет Зиновьев, — тоже говорил, что надо начинать с изменения самого себя» [6, 375]. В зиновьевской «транскрипции» этот призыв нацелен на то, чтобы компенсировать безуспешные попытки «изменить реальное общество в соответствии со своими идеалами», реализуя «в себе самом это идеальное общество» [6, 374].

Знаменательна в контексте современной философии попытка Зиновьева создать образ «идеального человека» [6, 374], идеал личности определяемый не экзистенциально-эгоистической обыденностью, а императивом личного «внутри-государственного закона». Исключительно ценным в данном смысле является обобщение философом своего собственного нравственного опыта экзистенции, теоретизированного им в учении о «зиновьюге». Оно представляет собой не только систему правил поведения, как пишет сам Зиновьев, а этический кодекс современного человека, стремящегося «быть святым без отрыва от греховного производства», «жить в трясине нашего общества так, чтобы она в нашем сознании и в наших переживаниях отошла на задний план, а на первый план выступило бы нечто иное, а именно — наш особый внутренний мир со своими критериями оценок и ценностей и со своими внешними проявлениями в наших поступках» [6, 382].

Перечислим главные из принципов «зиновьюги», ставшие жизненными принципами философа:

«...Лучше не иметь, чем терять. Надо суметь жизнь построить так, чтобы иметь не имея... Единственное средство для этого, если исключить борьбу за жизненные блага как цель жизни, — развивать духовный мир и культуру духовного общения... Счастье есть плата за самоограничение, есть результат самоконтроля. Ограничивая и сдерживая себя в обычном житейском разрезе бытия, ты поворачиваешь свое «я» в иной разрез, в котором лишь можешь испытать счастье... Удовлетворение есть результат победы над обстоятельствами. Счастье же есть результат победы над самим собой...

Сохраняй личное достоинство. ...Относись ко всем с уважением. ... Не унижайся, не холуйствуй, не подхалимничай, чего бы это ни стоило. ... Из общества плохих людей уйди. Обсуждай, но не спорь. ... Не обманывай. Не хитри. Не интригуй. Никому не становись поперек дороги. ...Выбирай путь, который свободен или по которому не идут другие. ...Если этим путем пошли многие, смени его — этот путь для тебя ложен. ...Не поддавайся власти славы и известности... Не насилуй других. Насилие над другими не есть признак воли. Лишь насилие на собой есть воля. Но не позволяй другим насиловать тебя. Спротивляйся превосходящей силе любыми доступными средствами.

Вини во всем себя...

Не допускай, чтобы мелочи жизни овладели твоей душой...

Никогда не рассчитывай на то, что люди оценят твои поступки объективно, — такой «объективной» оценки вообще нет...

Избегай ситуаций, в которых ты можешь быть обманутым...

Презирай врагов своих...

Будь добросовестным работником. Будь во всем профессионалом. Будь на высоте культуры своего времени. Это дает какую-то защиту и внутреннее ощущение правоты.

Будь хорошим членом коллектива, но не растворяйся в нем. ...Избегай карьеры. Если она делается помимо воли, останови ее, ибо иначе она разрушит твою душу...

Не совершай ничего противозаконного. Не участвуй во власти...

Если хочешь сохранить молодым свое тело, позаботься о молодости духа...

Каждый день надо жить так, как будто он последний» [6, 383–388].

Итак, сущность человека-личности как непрерывно становящейся целостности раскрывается философом через ценностные установки, через ценностные ориентации человека, позволяющее ему обрести полноту собственного существования и утвердить тем самым свою самоценность. Данный вывод раскрывает, на наш взгляд, загадку философско-антропологического сюжета в творчестве А. Зиновьева, которая состоит в аксиологической трактовке человека. Отвечая на вопрос «как возможен человек в условиях социальности?», аксиологическое понимание человека, с одной стороны, противопоставляет его миру социальных индивидов. С другой, рассматривает человека-личность как единственный путь одухотворения, очеловечения мира социальности, не возможный ни посредством внедрения новых технологий, ни замены средств труда, ни организации новых социальных институтов, ни каких-либо других реорганизаций или перестроек общества [6, 372].

1. Блажнова Т. Уроки пессимизма // Кн. обозрение. 1996. 29 окт. № 43.

2. Пономарев Е. Homo postsoveticus. Творчество Александра Зиновьева вчера и сегодня // Феномен Зиновьева. М., 2002.

3. Зиновьев А. А. Коммунизм как реальность. М., 1994.

4. Зиновьев А. А. На пути к сверхобществу. М., 2000.

5. Большаков В. Государство из одного человека // Феномен Зиновьева. М., 2002.

6. Зиновьев А. А. Русская судьба, исповедь отщепенца. М., 1999.

7. Зиновьев А. А. Глобальный человек. М., 2000.

8. Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1986.