Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное агентство по образованию
Курганский государственный университет

Н.В. Шихардин

ОТ АНАФЕМЫ К ДИАЛОГУ. ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ РОЖЕ ГАРОДИ

Курган 2007

ББК 87.3 (4 Фра)
Ш 65

Рецензенты:

академик РАЕН, заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор К.Н. Любутин

заведующий кафедрой философии и истории КГСХА, кандидат философских наук, доцент Л.Х. Цибаев

Печатается по решению научного совета Курганского государственного университета

Ш 65 Шихардин Н.В.
От анафемы к диалогу. Гуманистический проект Роже Гароди: Монография. – Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2007. – 110 с.

ISBN 978-5-86328-853-6

©Курганский государственный университет, 2007
© Шихардин Н.В., 2007

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 4

ГЛАВА I. ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ 10
1.1. Преодоление гносеологического догматизма 17
1.2. Человек как субъект гносеологической деятельности: 34
Фихте и Маркс 34

ГЛАВА II. АЛЬТЕРНАТИВЫ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ В ЭПОХУ НТР 55
2.1. Преодоление отчуждения и перспективы социализма 55
2.2. Марксизм и религия: от конфронтации к диалогу 74
2.3. «Проект надежды»: интегризм или диалог цивилизаций 89

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 102
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ 104

ВВЕДЕНИЕ

Кризис ценностей, переживаемый российским обществом, не может быть преодолён без взвешенной оценки марксизма как теории, методологии и практики. В середине XX века целое поколение советских и европейских философов уже решало для себя эти задачи, и их интеллектуальный поиск, нравственный выбор вновь обретает актуальность. К этому поколению принадлежит французский философ и политический деятель Роже Гароди.

Научный интерес к его социально-философской доктрине связан, прежде всего, с лежащими в её основе методологическими принципами. Они позволили Гароди вести диалог с представителями различных направлений философской мысли, преодолевая догматическую политизацию и идеологизацию марксизма в стремлении приблизиться к тому, чтобы представить «философское знание…свободным от сциентистских и аксиологических, онтологических и гносеологических, иных крайностей» [109;11].

Диалог предоставил Гароди возможность не строить социально-философскую концепцию вокруг одной точки, но находить другой «полюс», удерживать «оба конца цепи», не поступаясь ни марксистской объективностью и деятельной активностью, ни субъективностью и трансцендентностью как проявлениями духа. Диалог обеспечивает синтез «двух логик», направленных к одной предметности, раскрывая гуманистический потенциал и теоретическую открытость марксизма.

Актуальность присуща и отдельным аспектам концепции Гароди. Среди них следует отметить анализ технологического отчуждения, конфликта между кибернетикой и механикой, инициативой и бюрократией, критику глобализма и фундаментализма.

Нравственным уроком может служить интеллектуальная биография Гароди. Когда люди в мгновение ока из ярых сторонников некой идеи превращаются в её противников, их позиция лишается интеллектуальной ценности, а с моральной точки зрения предстаёт как недостойная [142]. Гароди при всех своих «крутых поворотах» не изменял своей философской совести, своим идеалам.

В последние годы в России прослеживается определённый интерес к творчеству и личности Гароди. Опубликованы, спустя много лет после их написания, некоторые из его работ, появляются интервью с французским философом. Однако этот интерес, как правило, оказывается поверхностным: факты из биографии Роже Гароди, его оценки социальных проблем используются главным образом для обоснования авторского кредо, что же касается концептуальных положений его социальной философии, они остаются вне научного осмысления.

Социально-философская концепция Роже Гароди исследована весьма фрагментарно и в западной, и в отечественной научной литературе: философская маргинальность превращала его в ортодокса для одних и делала ревизионистом в глазах других.

На западе наибольший интерес к идеям Гароди проявляется с конца 60-х годов в связи с его разрывом с догматическим марксизмом и открытостью к диалогу с представителями различных философских направлений. Гароди приводит список, насчитывающий более двух десятков посвященных ему монографий (что касается России, то в нём фигурирует книга Х. Н. Момджяна) [118]. Однако большинство этих работ так или иначе связаны с его позицией в отношении христианства [148, 149, 150]. В 80-е годы, когда Гароди выступает с достаточно резкой критикой западной цивилизации, обвиняя её в неоколониализме и в стремлении навязать миру свои «универсальные ценности», интерес к его наследию усиливается в странах Азии и Африки, особенно на Ближнем Востоке. В Европе же книга Гароди о «мифах израильской политики» становится предметом судебного разбирательства.

В ходе научного поиска нами рассматривалась работа итальянского философа С. Пероттино о Гароди [157], достоинство которой не только в анализе таких ключевых в методологическом значении для социальной философии Гароди понятий, как «трансцендентность» и «субъективность», но и в предоставлении читателю возможности ознакомиться с текстами самого Гароди.

Значительный интерес представляет опубликованная в США книга Р.Б. Норриса [155] «Бог, Маркс и будущее: диалог с Роже Гароди» Норрис утверждает, что христианство, испытывая необходимость в политической теологии, могло бы поучиться у своих марксистских оппонентов, со своей стороны помогая им в разграничении реальности и будущей реализации возможности. По мнению автора, Гароди сделал свой шаг навстречу, обратившись к анализу субъективности и трансцендентности как измерений человека. Вместе с тем, Норрис фиксирует герменевтические различия в использовании ряда понятий Гароди и теми теологами, чьи позиции весьма широко представлены в данном исследовании.

Обширная по объёму информация сосредоточена в книге «Гароди о Гароди» [28]. Это по сути дела диалог между произведениями самого Гароди, в котором получают разъяснение ключевые аспекты его научной концепции. Но и эти работы, как предыдущие, не связывают социально-философские воззрения Гароди с их гносеологическими основаниями.

В советской философской литературе существовал значительный массив публикаций, затрагивающих творчество Роже Гароди. Часть их принадлежит к разряду откровенно пропагандистских материалов, содержа-

щих критику «правого ревизионизма». Другим, в первую очередь рассматривающим гносеологические позиции Гароди, также присущ полемический тон, но отсчёт ведётся всё-таки более от философских, а не политических ориентиров, что позволяет достаточно объективно определять вектор изменения гносеологии Гароди [74, 91, 126, 127].

Нельзя не отметить монографических исследований, посвящённых Гароди [89, 118]. Это, безусловно, концептуальные рассмотрения его философской доктрины, анализирующие содержание работ, написанных в конце 60-х – начале 70-х годов, опирающиеся на труды французских марксистов, официальную точку зрения ФКП и жестко увязанные с политическими оценками. Идея «социализма с человеческим лицом» воспринимается в них как ревизионистская, а стремление к диалогу с немарксистами представляется, по меньшей мере, ошибочным. Аналогична и позиция немецких марксистов И. Бауэра и А. Липперт [66]. Во всех этих работах речь идёт не об эволюции взглядов, а лишь об отступничестве, ренегатстве. Они как бы ставили точку в философской судьбе Гароди: развитие его воззрений более не представляло интереса, кроме как в качестве объекта критики. Практически никто из упомянутых авторов не пытался выявить внутреннюю логику этого развития, объясняя его исключительно влиянием буржуазной идеологии. Поскольку интерес к Гароди резко снижается в середине 70-х годов, то в отечественной философской науке нет ни одной работы, включающей анализ его творчества в последние двадцать лет.

Особо следует отметить работы, появившиеся в ответ на публикацию в 1965 году «Реализма без берегов» [19], остро поставившего вопрос о правомерности сведения художественной ценности к реализму. В связи с предпринятым Гароди анализом художественного образа полемика коснулась и гносеологической проблематики [75, 81, 98, 132].

Фигурирует Р. Гароди и в работах советских философов по проблемам религии, но и здесь его имя ассоциируется с непринципиальной, абстрактно-гуманистической позицией, отступлением от марксистского атеизма [64, 73, 143]. Тем не менее, именно из этих работ в конце 70-х – начале 80-х годов можно было почерпнуть информацию об эволюции воззрений Гароди. Что касается темы ислама, то она была почти наглухо закрыта, и эта грань социально-философской концепции Гароди лишь упоминается в нескольких работах [112, 117, 133].

Таким образом, по нашему мнению, целостная оценка социально-философских исканий Гароди, его роли в интеллектуальной жизни XX века до сих пор отсутствует.

Основой настоящего исследования, в первую очередь, являются работы самого Роже Гароди. Они рассматриваются как достаточно целостная

система, в качестве составляющих которой выделяются следующие направления научной деятельности:

1.История марксизма. Интерес к ней обнаруживается, начиная с «Источников французского научного социализма» (1949 г.) и реализуется в монографиях, посвящённых творчеству Гегеля (1962, 1977 гг.), в книгах о Марксе (1964 г.) и Ленине (1968 г.) [42, 26, 37, 9, 41].

2.Проблемы марксизма. Им посвящены такие труды как «Материалистическая теория познания» (1953 г.), «Свобода» (1955 г.), «Перспективы человека» (1959 г.) – книга четыре раза издавалась во Франции, «Марксизм XX века» (1966 г.), «За французскую модель социализма» (1968 г.), «Можно ли быть коммунистом сегодня?» (1969 г.), «Большой поворот социализма» (1969 г.), переведённый на двадцать языков, и «Вся правда» (1970 г.) – Гароди считает эту книгу завершением данного цикла. [38, 36, 51, 11, 7, 52, 2, 4].

3.Проблемы религии. Первая работа «Церковь, коммунизм и христиане» датирована 1949 годом, а самыми значительными произведениями являются «От анафемы к диалогу» (1965 г.), «Дефатализация истории» (1973 г.), «К религиозной войне? Дебаты века». (1995 г.) [33, 26, 25, 60].

4.Диалог цивилизаций. Начиналась эта тема работой об историческом вкладе арабо-исламской цивилизации в мировую культуру, напечатанной в Алжире в 1946 г. Затем появились «Китайская проблема» (1967 г.), «За диалог цивилизаций» (1977 г.), «Обещание ислама» (1981 г.), «Дело Израиля» (1983 г.). В 1985 году опубликована книга «Палестина: Земля Божественного послания», а в 1987 г. – «Ислам на Западе» [10, 53, 54, 32, 49, 35].

5.Ещё один круг своих исследований Роже Гароди определяет как эссе, в которых «изобретается» будущий облик человечества. В него входят «За возрождение надежды» (1971 г.), «Альтернатива» (1972 г.), «Проект надежды» (1976 г.), «Зову живых» (1979 г.), а также более поздняя работа «Куда мы идём?» (1990 г.) [56, 1, 40, 20, 48].

В нашей стране были изданы немногие из произведений французского философа. Наиболее значительные из них – «Грамматика свободы» (1952 г.), «Вопросы марксистско-ленинской теории познания» (1955 г.), «Марксистский гуманизм» (1959 г.), «Ответ Сартру» (1962 г.), «Реализм без берегов» (1965 г.) [5, 3, 12, 15, 18]. Гароди гордился тем, что с его предисловием в Советском Союзе впервые вышла книга П.Тейяра де Шардена «Феномен человека» (1965 г.) [134]. В то же время «для служебного пользования» в 60-70-е годы был издан ограниченным тиражом ряд значимых для творчества Гароди работ. Однако сам он не включает их в списки своих публикаций, считая, по меньшей мере, «пиратскими».

В 90-е годы ситуация несколько изменилась. В 1994 году выходит на русском языке ключевая в творчестве Гароди работа «Марксизм XX века»,

публикуется статья «Структурализм и “смерть человека”», и в журнальном варианте появляется книга «Основополагающие мифы израильской политики». [11, 19, 13].

Динамика проблематики обнаруживает укоренённость каждого поворота Гароди к новой теме в предшествующих исследованиях, возвращение к прежним идеям на новых этапах философской и человеческой судьбы, раскрывает внутреннюю логику развёртывания его социально-философской концепции.

Кроме философских работ Гароди, опубликованных в нашей стране и за рубежом в 50-90-е годы, в качестве источников, позволяющих определить место Гароди в философии XX века, нами использовались:

- автобиографические произведения, отразившие духовную эволюцию французского философа, основные этапы его жизни и творчества [50, 47, 21];
- труды отечественных и зарубежных авторов, посвящённые анализу социально-философской доктрины Гароди [89, 118, 154, 155, 157 и др.];
- историко-философские исследования современной французской философской мысли (И.А. Гобозов, М.Н. Грецкий и др.), а также работы, посвящённые анализу философии Фихте (П.П. Гайденко, А.В. Лукьянов, М. Бур, Г. Иррлиц) [78, 108, 70, 71];
- труды отечественных и зарубежных авторов, изучавших проблемы и события, пересекавшиеся с кругом исканий Гароди (Ю.Н. Давыдов, В.Д. Жукоцкий, В.А. Лекторский, К.Н. Любутин, К.А. Свасьян, И.П. Ястребов, А. Грамши, К. Горанов, Э. Фромм, С.М. Шалютин и др.);
- теоретические и полемические статьи, опубликованные в 60-70-е годы во французских философских журналах «Cahiers du communisme», «La nouvelle criticue», «La Pencей»;
- публицистические материалы, отражающие гражданскую позицию Гароди, его оценки важнейших политических событий.

Исследование указанных источников позволило раскрыть в интеллектуальной биографии Гароди социально-духовные истоки его философского кредо «удерживать оба конца цепи», позволившего перейти от простого монизма к теоретическому синтезу развитых альтернатив: философии духа и философии практики.

Анализ гносеологических оснований социальной философии Роже Гароди, определивших понимание им марксизма как философии практики, в которой из практического взаимодействия субъекта и объекта выводится признание человека в качестве абсолютной ценности, позволяет отразить специфику возвращения Гароди к аутентичному марксизму через обращение к его «фихтеанским корням» и концепцию «живого марксизма».

Рассмотрение методологических оснований подхода Гароди к опреде-

лению тенденций развития современного мира, возможных путей преодоления интегризма и отчуждения, становления универсального человека, участвующего в созидании всё более человечного мира, выявляет потенциал используемого Гароди диалога для преодоления эгоцентризма и признания того, что различные концепции мира и человека могут реализовать исторические возможности.

Философская концепция Роже Гароди перестала быть объектом анализа в отечественной философской науке с начала 80-х годов после предъявления ему обвинений в ревизионизме и ренегатстве. «Приговор» просуществовал как не подлежащий пересмотру почти четверть века, и все это время Гароди продолжал активную научную и общественно-политическую деятельность. В монографии выявлена определенная корреляция между эволюцией гносеологических оснований социальной философии и анализом и оценкой Гароди альтернатив общественного развития в эпоху НТР.

В монографии преодолено идеологизированное отношение к философии Гароди, сформировавшееся в отечественной философии в 70-80-е годы, ревизионизм понимается как общепринятая научная процедура, форма критики и самокритики в творческом методе. Это позволило более адекватно определить место Гароди в философских исканиях марксистов XX века.

Социальная философия Гароди представлена как сплав эмоционально-личностного и рационально-академического, познания и переживания, как поведенческое воплощение мировоззренческих установок, делающее творческое философствование «индивидуально-неповторимым актом» [109, 11].

ГЛАВА I. ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Научно обоснованный анализ творческого наследия возможен лишь во взаимосвязи с изучением интеллектуальной биографии мыслителя, потому нам представляется правомерным предварить рассмотрение социально-философской доктрины Роже Гароди обращением к процессу формирования его мировоззрения.

Интеллектуальная биография Роже Гароди (р. 1913 г.) неотделима ни от постоянной нравственной рефлексии: выбор – классовый, научный, национальный воспринимался им как выбор моральный [15]; ни от его поступков, заставлявших начинать многое заново, но никогда с чистого листа или под чужим давлением. Этот сплав интеллектуальных и нравственных исканий характерен для автобиографических произведений Гароди: «Антей», «Можно ли быть коммунистом сегодня?», «Исповедь человека», «Мой бег по веку в одиночку», «Биография XX века» [52, 8, 47, 21].

В юности Гароди испытал сильное впечатление от лекций католического теолога М. Блонделя, чья убеждённость в том, что «действовать – значит добавлять к миру что-то своё», что «действие обладает собственной мощью, оно всегда – потусторонность» [8; 55], совпадала с его представлением о предназначении человека.

Происхождение, по словам Гароди, позволило ему «выиграть» десять лет в осознании несправедливости мира и привело в 1933 году в ряды ФКП. К этому же времени относится складывание так много значивших для Гароди доверительных отношений с Морисом Торезом. Включившись в политическую деятельность, Гароди порывает с религией (в 14 лет он сделал выбор в пользу протестантизма, хотя рос в атеистической семье), что не мешает в годы учёбы в Страсбурге поддерживать тесные контакты с теологами «Евангелического общества», открывшими ему идеи К. Барта и С. Кьеркегора. «Благодаря Барту, – напишет Гароди, – я впервые понял, что такое мысль, содержащая собственное преодоление» [8; 56].

В 1937 году Гароди, участвуя в Конгрессе французского философского общества (тема его выступления: «Марксизм и кантианство»), в числе своих философских наставников называет Г. Башляра, А. Лефевра и А. Валлона [21; 128]. В том же году он признаётся Р. Роллану в стремлении присоединиться к миссии Жана-Кристофа: связывать великие жизненные силы. Гароди сохранит письмо писателя с напутственными словами: «Нигде эта миссия не желательна так, как между религиозными силами деятельной любви и силами социальной веры и действия… Гармония наиболее прекрасна тогда, когда она устанавливается между диссонансами» [25; 58].

Вторую мировую войну Гароди встречает солдатом, а заканчивает в лагере для политически неблагонадёжных в Алжире, где долгие тридцать три месяца опорой ему служили Библия и гегелевская «Наука логики».

После войны начинается блестящая политическая и научная карьера Роже Гароди. Он становится депутатом парламента. Осуществляя издательские проекты партии, сотрудничает с цветом французской культуры: Л. Арагоном, П. Элюаром, П. Пикассо, Х. Г. Гадамером, Ш. Э. Корбюзье, А. Матиссом. Но со всё большей силой влечёт Гароди философское осмысление мира. Стремление «удержать оба конца одной цепи» становится решающим в эволюции его философских идей, определяя диапазон интересов. Так в 1949 году после посещения Ватикана появляется книга «Церковь, коммунисты и христиане» [33], в 1952 – публицистический памфлет «Грамматика свободы» [5], а в 1953 году он получает докторскую степень за работу «Материалистическая теория познания» [38]. И хотя впоследствии Гароди запретил переиздание своих ранних работ, ими начинается тот период его жизни и творчества, который он сам определил не просто как коммунистический, но как советский [47].

В Москве в качестве корреспондента «Юманите» Гароди пробыл около года, но влияние на него советской философии, в её специфической для того времени форме, было весьма значительным. В 1954 году он стал первым французом, защитившим докторскую диссертацию в Институте философии АН СССР.

На этом этапе марксизм для Гароди не столько метод, сколько инструмент апологии. Это обнаруживается и в полемике с христианским персонализмом Э. Мунье, и в проникнутом «ждановским догматизмом» памфлете «Литература могильщиков» [59].

Гароди никогда не оправдывал впоследствии свои заблуждения. Он признавался, что сталинский догматизм был принят без всякого навязывания, поскольку догматичной была сама позиция борца с абсолютным злом, а значит, защитника абсолютного добра, при которой логика классовой борьбы приводила к сведению классового духа лишь к одной составляющей: дисциплинированности [11; 9]. Однако, даже в ранних работах ему удаётся избежать крайней ортодоксальности благодаря высокой философской культуре. В предисловии Г. Ф. Александрова к изданной в 1952 году в Москве «Грамматике свободы» высказывается сожаление о том, что автор отдаёт предпочтение философскому, а не политическому аспекту проблемы [5].

XX съезд пробуждает Гароди от «догматического сна». Он определяет сталинскую версию марксизма как канонизированную и догматизированную систему идей, ставшую основой тоталитаризма. «Хартией догматизма» называет он работу Сталина «О диалектическом и историческом мате-

риализме», где вся «философская мудрость» излагалась на двадцати страницах. Марксизм был низведён на инфантильную ступень докритической философии.

XX съезд заставил Гароди содрогнуться морально. «Инквизиция – дочь догматизма»: как только на вооружение берётся миф абсолютной истины, трансцендентной людям, которые творят её своей историей, неизбежно рождается авторитаризм и методы навязывания этой истины сверху. Гароди не одобряет стремления слишком быстро «перевернуть страницу», избежать справедливого распределения ответственности, не потребовав проведения глубокого анализа причин предшествующего ослепления. Немногие в коммунистическом движении занимали тогда столь последовательную позицию. Когда же после XX съезда критика Сталина становится элементом пропаганды марксизма-ленинизма, Гароди не спешит приспосабливаться к очередным идеологическим требованиям. Так появляется его книга «Ленин» [41].

Выводы, к которым в ней приходит Гароди, сводятся к следующему. Во-первых, подлинный ленинизм не идентичен тому, который в урезанном виде преподносился Сталиным, начиная с 1924 года, более того, догматизация ленинского истолкования марксизма ещё значительнее увеличивает разрыв с учением Маркса. Во-вторых, главное в ленинизме - не философская концепция. На первом этапе философской деятельности Ленина (1894-1905 гг.) Гароди вообще не обнаруживает «вклада…не только в отношении Маркса и Энгельса, но и по отношению к Каутскому и Плеханову» [41; 19]. Касаясь работы «Материализм и эмпириокритицизм», Гароди критикует как ленинскую теорию отражения: «концепция устарелая, ибо она заимствует весь старый эмпиризм» [41; 38], так и сведение антагонизма классов к оппозиции материализма и идеализма. Наиболее важен заключительный этап в развитии ленинской мысли, когда под влиянием гегелевской диалектики бытия и небытия появляется возможность устранить загрязнение теории отражения эмпиризмом, соединить её с концепцией абсолютной и относительной истины [41; 34]. В-третьих, Ленин – прежде всего выдающийся политик, ориентирующийся на развитие и овладение исторической инициативой масс: «этот тесный союз между революционной теорией и революционной практикой составляет основное в ленинизме» [41; 40].

Гароди высоко оценивает внимание Ленина к субъективному фактору исторического развития, ту героическую и созидательную борьбу, на которую ему удалось поднять массы. Он, однако, не касается того, по каким историческим мотивам Ленин корректирует свои первоначально достаточно жёсткие сциентистские представления о философии марксизма. Гароди не видит оснований обвинять Ленина в волюнтаристической интерпретации социальной теории Маркса, так как она имеет характер не столько фи-

лософский, сколько прагматический. Также в сферу практическую он переносит проблему насилия, не замечая её теоретических оснований в ленинской социальной доктрине. Лишь вскользь Гароди отмечает различия в понимании диктатуры пролетариата: у Маркса – это реальное расширение буржуазной демократии, путь к свободе, у Ленина – насилие по отношению к части населения, диктатура партии. Следует подчеркнуть, что Гароди не ставит знака равенства между политической практикой большевизма и движением теоретической мысли, породившим идею социализма: неверно искать доказательства её истинности или ложности в деятельности конкретной политической партии, её лидеров и идеологов.

Что касается статуса марксизма-ленинизма в 60-е годы, то Гароди более всего не устраивает трактовка его как онтологической доктрины об универсальных законах природы, общества и мышления, претендующей на то, чтобы давать ответы на все вопросы.

Испытания XX съездом не разрушили надежд и веры, а, напротив, укрепили убеждённость Гароди в возможности нового расцвета марксистской философии. Он пишет: «Перешагнув через это «крушение мечтаний», мы отправились на новое завоевание наших убеждений, но не скептиками или разочарованными, решившими ни во что не верить, а полные решимости творить только с открытыми глазами. Как говорил А. С. Пушкин, «тяжкий млат, дробя стекло, куёт булат» [11; 12].

Специфика философского пути Р. Гароди в этот период обнаруживается в том, что, преодолевая догматизм сталинской версии марксизма, он переходит не на позиции марксизма-ленинизма, ставшего официальной идеологией КПСС и связанного с ней международного коммунистического движения, а на позиции марксизма. Если сказать точнее, то философии Маркса до марксизма, именно так он называет главу в книге «Марксизм XX века» [39]. Гароди ещё раз сумел «выиграть» десятилетие в выборе дальнейшего пути.

Инструментом преодоления догматизма становится «диалектический разум», который требует «вернуть каждую мысль и каждое действие к их отправным точкам, рассмотреть их в действии, в процессе становления» [11, 164-165]. В рамках этой парадигмы Гароди обращается к ранним философским работам Маркса, связывая с их публикацией возможность возрождения марксизма. Ключевое значение приобретает исследование фихтеанских корней марксизма, которое приводит Гароди к важному для дальнейшего пути выводу: интересен не просто ранний Маркс, а «живой марксизм», не проблемы, привлекавшие внимание Маркса на определённом этапе творчества, а проблемы, составляющие сущность марксизма.

Возвращение к Марксу у Гароди – это, прежде всего, возвращение к идее гуманного и справедливого общественного устройства, к идее осво-

бождения человека от всех форм угнетения и отчуждения, создания условий для его всестороннего и гармоничного развития. Заслуга Маркса - в установлении связи между исторической наукой и исторической инициативой, не жертвуя при этом ни рациональным ради абстрактной свободы, ни человеческим выбором, во имя понятия, в котором обогащается и освещается то, что уже существует.

Постепенно складывается парадоксальная ситуация: Гароди, полагающий, что восстановить «живую мысль» Маркса можно, очистив её от всех разновидностей ревизионизма, сам обвиняется в ревизионизме. Даже название нового исследования «Марксизм XX века» вызвало критические замечания: речь может идти только о марксизме в XX веке. Чем значительнее перемещаются интересы Гароди из теоретико-познавательной сферы в социальную, чем сильнее становится его разочарование в советском опыте, тем более жёсткой и идеологизированной становится критика.

Ревизионистский период – это, по сути дела, окончательный переход Гароди на позиции западного марксизма, который к середине 70-х годов во многом ушёл вперёд не только в объективной оценке учения Маркса, но и в его творческом развитии. Следует отметить, что в 60-е годы усиливается интерес Гароди к одному из основоположников западного марксизма – А. Грамши, его концепциям «нового исторического блока» и марксизма как философии практики, нацеленной не на создание универсальной системы законов, единообразных во всех сферах бытия, а на разработку всего круга мировоззренческих вопросов, связанных с проблематикой человека в его социокультурном развитии [82]. Статья Гароди в одном из номеров «Democratie nouvelle» в 1968 году, предлагающая актуализировать идеи Грамши в свете новых политических реалий, стала поводом для резкой критической кампании против Роже Гароди, начавшейся в ФКП.

Идеи западного марксизма развивались в тесной связи с процессами, имевшими место в европейской культуре, и это справедливо и в отношении Гароди. Его представления о реализме, символе, образе, наконец, о сущности отчуждения, несомненно, связаны с творчеством Ф. Кафки и П. Пикассо, с эстетикой жизнеустроительного пафоса Л. Арагона.

Как представитель западного марксизма Гароди становится всё более открытым для диалога с представителями иных течений философской мысли. Возглавляя Центр марксистских исследований при ЦК ФКП, он много делает для того, чтобы диалог стал стилем интеллектуальной жизни Франции. С участием в диалоге Гароди связывал свой вклад в развитие «живого марксизма».

Книга «Перспективы человека» (1959 г.) [51], на страницах которой предоставлено слово Ж.-П. Сартру и Г. Марселю, становится первым шагом на этом пути. Диалог этот, принимая разные формы, продолжается по-

чти десятилетие. Марксизм, по мнению Гароди, не может пройти мимо анализа субъективности и морального выбора в экзистенциализме, его критики тоталитаризма и бюрократизма, но вряд ли найдёт в нём основания для эффективной политической деятельности.

Гароди участвует в организации встреч теологов и марксистов (не только во Франции, но и в Германии, Австрии, Канаде, США), объединённых темой «христианская гуманность и марксистский гуманизм». Очевидно, что диалог между христианином-интегристом и марксистом-догматиком был бы невозможен. Закон диалога требует изгнания интегризма и догматизма, только это делает его плодотворным. Социально-философская позиция Гароди обогащается понятиями «субъективность» и «трансцендентность». Меняется его отношение к вере, к возможности соединения веры и социальной активности: вера – это не метафизическая концепция мира, но действие, вопрос, требование, это стиль жизни, который делает человека ответственным за собственную историю [28; 172]. Гароди дорожит сближением с Э. Мунье, находя в диалоге с ним подтверждение верности избранного пути. В то время как материализм, считал Мунье, выстраивает историю вокруг экономики и политики подобно кругу с одним центром, для христианского персонализма характерен эллипс с двумя полюсами – материальным полюсом и полюсом сверхъестественного, при этом первый подчинён второму, даже если второй неотделим от первого [125].

Если до 1968-69 годов критики ещё могли говорить о смещении акцентов, об отдельных спорных или неправильных формулировках в работах Р. Гароди, то после событий 1968 года во Франции и Чехословакии очевидным становится его несовпадение с партией по коренным вопросам стратегии и тактики. «Большой поворот» был расценен как прямой и открытый ревизионизм. В 1970 году Гароди исключают из ФКП, и разрыв с идеологизированной марксистско-ленинской философией получает организационное оформление. Самому же Гароди к этому времени становятся тесны «рамки европейского неомарксизма». Стремясь осмыслить новые исторические реалии, особенно связанные с процессами глобализации, он наталкивается на европоцентризм и марксизма, и христианства. Для диалога требуется другой полюс, и таким полюсом становится ислам. Увлечение исламом было настолько велико, что Гароди покидает Европу и принимает новую веру. Больше всего его привлекает деятельная, творящая мир направленность ислама. Он разделяет мнение, что ислам возник не как чисто религиозная система, но движение социалистического порядка против земных несправедливостей. Однако Гароди перестал бы быть собой, если бы не попытался и теперь «соединить диссонансы». Получая в Саудовской Аравии премию Фесала, Гароди сказал: «Я вхожу в ислам с Марксом в одной руке и с

Новым Заветом в другой, в том числе и с пророками Израиля». А несколькими годами позже он напишет, что религия, которая сможет спасти человечество от гибели, не будет ни христианством, ни исламом, ни господствующей религией, ни религией господствующих [8;40]. Гароди тесны рамки любой религиозной системы, но он не может жить без веры и этой верой становится надежда.

Новый уровень диалога меняет стиль работ Гароди, делая его всё более эссеистским и даже профетическим. Гароди предлагает свой проект мирового устройства, изобретает «будущее ради всех». Утопические цели представляются ему теперь наиболее реалистичными: для изменения человеческой мотивации нужна энергия утопических пророчеств и культурно-политическое мессианство. За пределами моральных учений, связанных с конкретными социально-историческими условиями, Гароди находит добродетели, которые можно назвать теологическими: это вера, надежда, любовь: три аспекта одного и того же отношения к творению [60; 133].

По мнению Гароди, осуществление единства мира и человека невозможно на путях установления гегемонии, негативной терпимости или единообразия, а лишь через согласованное единство, в котором каждый народ будет развиваться по своим собственным законам. Так обнаруживается верность Гароди ключевым положениям марксизма, лежащим в основе его антропологии: преодоление отчуждения, удовлетворение человеческих потребностей, реализация возможностей, свободное развитие каждого как условие свободного развития всех.

Идеи, которые были исходными в социально-философской концепции Гароди, обнаруживаются на всех промежуточных ступенях её эволюции. И на каждой из них очевидна верность юношескому кредо: «удерживать оба конца цепи». Это кредо и определило три парадокса философской и человеческой судьбы Роже Гароди.

Интеллектуал, «вскормленный в коммунистическом серале» (выражение самого Гароди), смог усомниться в его догмах, перейти от ортодоксальности к гетеродоксальности. Но не следует смешивать ортодоксальность и верность своим идеалам. Марксизм для Гароди – это нечто большее, чем наука. Он содержит и несёт аксиологическое воодушевление [109;9], которое Гароди сохраняет на протяжении более полувека.

Это парадокс материалиста, нашедшего в религии творческую самоактуализацию и понимающего веру как «решение жить, будучи уверенным, что то, что есть, это не всё» [8; 40].

Наконец, это парадокс человека – борца, страстного, увлекающегося, наделённого сильной волей, пришедшего к признанию потребности человека в надежде: «Надежда – воинствующее решение жить, будучи уверен-

ным, что мы не испробовали всех возможностей, если не попытались совершить невозможное» [8; 40].

Если исходить из того, что философская антропология Маркса – это онтология принципиально незавершённого мира, гносеология принципиально незавершённого познания [109; 9], то марксизм – не только исходная точка для Гароди, он и сохраняющаяся основа его позиции.

Понимание незавершённости мира и человека является основой оптимизма Гароди. Это оптимизм не технологического свойства и не противоположность антропологического или апокалипсического пессимизма, он проистекает из интеллектуальной силы человека, черпает свои основания из его воли. Гароди – учёный, который устремлён в будущее, его интеллектуальная биография - свидетельство того, что теоретическое наследие Маркса продолжает участвовать в духовных исканиях человечества, в том числе и через личностные версии марксизма.

1.1. Преодоление гносеологического догматизма

В ранних философских работах Роже Гароди и, прежде всего, в его гносеологической концепции, сложившейся в 1950-е годы, можно обнаружить идеи, послужившие импульсом к саморазрушению и саморазвитию, приведшие к пониманию сознания не как отражения данного, а как предвосхищения какой-то возможности [7], к утверждению, что «познание является не отражением, а актом, посредством которого осуществляется проверка, с постоянно изменяющимися гипотезами или моделями» [1]. Именно в этот период начинается движение французского философа к выводу о том, что основная идея диалога – не подавлять, не навязывать индивидуальных мнений, а попытаться понять, уловить их целостный смысл, и на этой основе начать поиск новых общих смыслов.

Представление о гносеологических принципах, разделяемых Гароди в этот период, можно составить по работе «Вопросы марксистско-ленинской теории познания» [3] и памфлету “Грамматика свободы” [5], в котором они реализованы в социально-философском контексте.

Это, прежде всего, антитеза материалистической и идеалистической теории познания на основе классово-идеологических критериев. Отношение Гароди к идеям экзистенциализма, феноменологии, позитивизма, неотомизма формируется исходя из определения этих направлений как буржуазных, занимающихся, главным образом, фальсификацией теории познания и научной мысли в целом. «Механицизм и идеализм буржуазной философии, - пишет Гароди, - порождены разрывом между субъектом и объектом, вызванным особенностями буржуазной экономики» [5; 91]. Однако, уже в «Вопросах марксистско-ленинской теории познания» и в «Марксист-

ском гуманизме» [3,29] можно обнаружить ряд концепций, оказавших позднее значительное влияние на духовную эволюцию автора. Так, в первой из этих работ дается анализ «Феноменологии восприятия» М. Мерло-Понти, целью которой, по Гароди, является борьба против философии марксизма и дискредитация науки как средства познания [3; 22]. Спустя десять лет Гароди признает вполне соответствующей духу марксизма мысль Мерло-Понти о том, что «мир неотделим от субъекта, но от субъекта, являющегося не чем иным, как проектом мира, и субъект неотделим от мира, но от мира, который он сам проектирует. Таким образом, мы открываем вместе с миром – колыбелью значений, смыслом всех смыслов – способ превзойти альтернативу реализма и идеализма» [3; 24].

В ранних работах Гароди разделяет теорию отражения в том виде, в котором она представлена в «Материализме и эмпириокритицизме», где Ленин исходил из реалистической установки об объективном существовании предметов познания и в то же время из сенсуалистического тезиса о том, что в основе всего познания лежат ощущения. На базе этой упрощенной установки многие сложные проблемы теории познания просто не могли обсуждаться [100]. Но и здесь намечается, как нам кажется, разрыв Гароди с догматическим толкованием марксистской теории познания. Он заявляет об отказе от «эмпиризма и его метафизической концепции, согласно которой вещи отражаются в голове человека как в зеркале, чисто пассивно» [3; 104]. И, тем не менее, понятие «отражение» является основополагающим в его понимании социальных феноменов: свобода основана на знании того, что законы природы и диктуемая ими необходимость существуют вне нас и независимо от нас [5; 103].

Философский подход у Гароди в этот период в значительной степени вытесняется психологическим, подробным рассмотрением физиологической стороны чувственной ступени процесса познания в связи с учением И.П. Павлова о рефлексах. Для Гароди несомненна ленинская дефиниция ощущения как образа движущейся материи. Субъективность ощущений объясняется главным образом особенностями строения органов чувств.

В то же время, уже в 1950-е годы Гароди обращает внимание на проблему, которая в дальнейшем станет для него ключевой: «Ощущение – субъективный образ объективного мира – является… активным отражением, связанным с обратным воздействием на окружающий мир» [3; 130], поскольку каждому акту практической деятельности предшествует умственная деятельность. Он отмечает, что сознание – это не только восприятие, а, прежде всего, оценка, утверждение или отрицание, положительный прием или отказ [5; 101]. Именно с пересмотра понятия «образ» начинается переход Гароди к новым философским рубежам.

Анализируя рациональное познание, Гароди отмечает, что оно, хотя и отличается от чувственного, тем не менее, также представляет собой отражение внешнего мира. Он довольно резко критикует Г. Башляра за его утверждения, что физические объекты одновременно являются и реальными, и созданными рациональной деятельностью. Гароди сближает понимание Башляром «вещи в себе» с фихтевским «не-я», полагая обе теории далекими от материалистической концепции, позволяющей превратить «вещь в себе» в «вещь для нас» [3; 180]. Впоследствии Гароди признает, что именно у Башляра он впервые находит идею «соединения двух концов одной цепи» [47; 139-146].

Важное место в гносеологической концепции Роже Гароди занимает обращение к философским проблемам естествознания [3, 112]. Он достаточно резко критикует принцип дополнительности Н. Бора, видя в нем продукт предвзятых идеалистических посылок, принятых до исследования, отбрасывающий понятия причинности и объективности [3; 213-214]. С аналогичных позиций критикуются и философские взгляды А. Эйнштейна, считавшего, что теории и научные законы представляют собой свободное создание человеческого разума, являются не отражением материального мира, а только конструкцией, создаваемой человеком.

В работах начала 1950-х Гароди не обнаруживает склонности к диалогу с носителями чуждой ему научной позиции. Его метод - скорее полемика со всеми вытекающими из этого последствиями для характера критики, в том числе пренебрежение императивами, составляющими основу этоса науки. Вместе с тем, взаимодействие с философскими идеями, отличными от собственных, подрывало корни догматизма. Личные дружеские связи со многими видными представителями художественной интеллигенции (П. Неруда, П. Элюар, П. Пикассо, Р. Роллан) выводили за рамки идеологических стереотипов.

Тем не менее, следует признать, что импульс к отказу от догматизма был не столько во внутренней логике развития философской концепции Гароди, сколько в изменившихся политических и идеологических обстоятельствах в мировом коммунистическом движении. Именно поэтому метаморфозы, которые происходят с его философской позицией, совпадают с переменами, имевшими место в советской философской школе, где в первой половине 1950-х годов была реализована научно-исследовательская программа, приведшая, в конечном счете, к реформированию догматического марксизма [136]. По сути дела, в рамках этой программы Гароди принимает участие в преодолении последствий интервенции политизированного сознания в область гносеологии. Особенность его личного преодоления в том, что оно предполагало не только оценку сталинской версии марк-

сизма, но и ленинизма, включая его гносеологические выводы.

Посвящая несколько страниц книги «Ленин» «Материализму и эмпириокритицизму», Гароди называет несостоятельным тезис Ленина о сознании как отражении материи: «Это не просто неудачная формулировка, так как этот эмпирический тезис высказывается в книге, начиная с ее первых страниц, где ощущения определяются как «образы» вещей» [41; 37-38].

Главный недостаток ленинской теории отражения он усматривает в игнорировании того факта, что «отражение находится не в исходной точке познания, не в иллюзорной непосредственности ощущения, но, напротив, на уровне понятий» [41; 37]. В известном положении о том, что ощущения – суть копии вещей Гароди видит пережиток старого эмпиризма. Теория отражения, разработанная в «Материализме и эмпириокритицизме», полагает Гароди, застывшая на позициях «наивного реализма», препятствует развертыванию субъективности личности, проявлению исторической инициативы.

Действительно, лишь после прочтения «Науки логики», под влиянием гегелевской диалектики, Ленин преодолевает это «ограниченное» понимание познания, признавая, что оно «не есть простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный, включающий в себя возможность отлета фантазии от жизни…» [102; 330]. Ленин осуществляет диалектизацию концепции «вещи в себе», что позволяет, по мнению Гароди, более точно рассмотреть соотношение относительной и абсолютной истины [41; 42-43]. Духу марксизма как философии действия, уверен Гароди, наиболее соответствуют поздние ленинские работы, в первую очередь «Философские тетради», где складывается теория отражения, «включающая отныне в качестве одной из своих сторон гегелевскую концепцию рефлексии» [41; 40].

Гароди, меняя отношение к теории отражения, неоднократно подчеркивал, что он лишь возвращается к первоисточнику, замутненному догматичными последователями. Сам марксизм для него принципиально антидогматичен: «Диалектика Маркса учит нас, что все, что я говорю о природе, человеке или его истории, говорится человеком. Это, следовательно, не догма, но рабочая гипотеза, метод мышления, но не онтологическая структура» [6; 72].

В «Марксизме XX века» Гароди приходит к принципиальному выводу: теория познания не должна основываться на механистической концепции отражения, когда познание выступает как пассивное восприятие данных природы «в себе». Напротив, познание является «одновременно отражением в качестве уже сложившейся науки и проектом в качестве науки, находящейся в процессе становления» [11; 39]. Для Гароди марксистский материализм – это призыв к скромности: утверждая, что «мир существует вне меня

и без меня… но, в то же время, никогда не смешивая этот мир с более или менее сложной моделью мира, которую создает наука в каждую историческую эпоху, диалектический материализм признает, что всякая научная концепция всегда является временным построением» [11; 30].

Именно философские деформации марксизма, убежден Гароди, стали основой для его политических искажений: существование только данной реальности и только правильного ее отражения позволяет узурпировать право на знание абсолютной истины и, получив неограниченную власть, нести народу эту истину «извне», обосновав «теоретически» однопартийность и деспотизм. Подобная политическая практика противоречит критической концепции познания Маркса, из которой, по мнению Гароди, логически вытекают два важных следствия. Во-первых, это субъективный момент революционной деятельности и, во-вторых, это плюрализм, так как «марксизм был бы обеднен, если предположить, что не существовали Гуссерль, Хайдеггер, Фрейд, Башляр или Леви-Стросс» [11; 151].

В работе «Марксизм XX века», делая шаг навстречу философским и научным идеям, еще недавно подвергавшимся остракизму, Гароди стремится дать им возможность быть услышанными без идеологических предубеждений. «Структурализм, как и кибернетика, - пишет Гароди, - может стать одним из способов постижения мира и осмысления человека и его творческой деятельности, способом, наилучшим образом соответствующим духу нашего времени, разработке нового гуманизма – как раз того, зачинателем которого был Маркс» [11; 57].

По мнению Гароди, неприятие структурализма происходит скорее из-за смешения его основных принципов как мировоззрения и как метода с манерой их изложения, ибо данный метод исследования не был чужд Марксу. Доказательства этого он обнаруживает и в работе «К критике политической экономии», и в тезисе Маркса о сущности человека. Одно из главных достоинств структурализма Гароди видит в том, что он препятствует превращению познания в созерцание первоэлементов или высших принципов и поэтому является превосходным противоядием догматизму.

Как известно, понятие структуры обогащалось за счет достижений целого ряда наук[1]. Роже Гароди предлагает рассматривать кибернетическую модель как познавательную или техническую реализацию некоторой «структуры», что делает модель весьма эффективным средством исследования. Развитие кибернетики, считает Гароди, сместило акценты в познании: логика в качестве массы информации должна становиться достоянием машины, открывая человеку возможность творческой имажинации [2; 31].

---

[1] Гештальттеория в психологии; теория групп в математике; теория организации в биологии; «модель» в кибернетике и т.д.

Кибернетика, по Гароди, является лучшим способом исследования диалектического разума. Во-первых, принятое в кибернетике понятие обратной связи наполняет конкретным содержанием диалектику противоречия: саморегулирующая система является такой системой, в которой любое изменение является причиной своего собственного отрицания. Во-вторых, кибернетическая модель «… вынуждает нас осмысливать ее так, как мы должны осмысливать саму жизнь, то есть не аналитически, не как созданную из взаимозаменяемых и независимых друг от друга элементов, а … как совокупность взаимоотношений, находящихся в конкретном времени и расположенных в порядке возрастающей сложности» [11; 53]. Гароди весьма убедителен в отстаивании тезиса о том, что структурализм в сочетании с кибернетической теорией моделей позволяет переносить из одной научной дисциплины в другую результаты изучения изоморфных структур, тем самым расширяя горизонты познания. Перспективы, которые открываются структурализмом и кибернетикой, отбрасывают не только догматические толкования материализма, но и спекулятивные, теологические толкования диалектики.

Оценка значимости структурализма и кибернетики для развития философии и общества в целом претерпевает у Гароди изменение. Он перестает называть структурализм «волшебным словом», предупреждает о возможности его абстрактного и доктринерского варианта, который стремится из структуры создать единственный, эксклюзивный момент познания [19]. Проходит и эйфория по поводу использования фантастических возможностей ЭВМ для «взрыва субъективности» [8; 104-110]. Несмотря на это, Гароди был обвинен в понимании структурализма как основного метода философии [124; 127]. Ему было поставлено в вину и то, что он считает кибернетику основой нового мировоззрения. Хотя сам Гароди был более осторожен в оценках: «Это мировоззрение,… новую и более точную метафору которого сегодня представляет кибернетика, … может служить рабочей гипотезой и сыграть в исследованиях эвристическую роль» [11; 46].

Ошибка Гароди, на наш взгляд, скорее в преувеличении некоего алгоритма логико-диалектического действия. Любой метод, квалифицируемый как базовая детерминанта всякого научного познания, при соответствующем его применении имеет тенденцию превращаться в своего догматического двойника, попирающего права общих методов научного творчества [111; 402]. Аналогичные методологические уроки были получены и при поиске других сквозных методов, например, метода экстраполяции, который покрывает собой и метод моделирования, и вообще все те методы, которые связаны с операцией переноса знания [65]. Ведь и сам Гароди писал, что «законы диалектики представляют собой не неизменные формы какого-то

абсолютного Разума, а временный и всегда пересматриваемый итог побед рациональности» [15; 46].

Но Гароди безусловно прав в том, что философия должна «осваивать» новые научные факты. В современной науке все большее распространение получает так называемое «кооперативное мышление», в котором функции сознания распределяются между формально-логическим аппаратом компьютеров и человеческой эвристикой иначе, чем в классических моделях познания [96; 43]. С другой стороны, укореняется мнение, что в субъективной реальности человека наличествует не только репрезентация мира, обеспечиваемая сенсорным слоем психики, но и несенсорный компонент, специфически человеческий слой субъективной реальности, имеющий субъект-субъектный генезис. Разнообразие проявлений разума и феномена познания означает, что оно не может быть универсально представлено какой-либо одной схемой или моделью.

Смена ориентиров повлекла за собой резкую критику со стороны бывших единомышленников. Ее легче понять, если учесть, что советская философия представляла собой специфический социокультурный феномен, уникальность которого определяется не только собственно философским содержанием, но и особенностями ее легализации и институциализации. Гароди не могли простить не столько покушения на авторитет «отцов основателей», сколько их толкователей. Марксизм XX века, надеялся Гароди, будет свободным от узкоклассового, узкопартийного взгляда на вещи, от духа и мышления затравленной политической секты [2].

Что касается теоретических претензий к Гароди в 60-70-е годы, то (в аспекте рассматриваемой проблемы) они могут быть сведены к следующим:

1.В новой гносеологической концепции отражение конструируется апробированием приблизительных оценок и гипотез, создаваемых человеком, которые в ходе практики либо отвергаются, либо подтверждаются [1]. Это послужило поводом для обвинения Гароди в кантианстве [128]. Мы полагаем, что как констатация это совершенно справедливо. У Гароди диалектический разум является не созерцанием, а конструированием действительности. Отстаиваемая им идея активности мышления не укладывается в жесткие рамки материализма в связи с априорностью, неопытностью мысленных моделей и конструкций, их первичностью по отношению к объекту [118].

2.Если в своих ранних работах Гароди понимал диалектику относительной и абсолютной истин в ее традиционной для марксизма форме, то теперь вместо движения к истине – смена одной относительной истины другой, утверждение, что все научные положения – суть гипотезы, а познание – смена относительных истин или заблуждений. Что касается этого

пункта критики, то, на наш взгляд, с ним связано, пожалуй, больше всего идеологических претензий, неполного цитирования суждений, вырванных из контекста, поскольку именно здесь Гароди отстаивает идеи философской толерантности, обосновывает свою концепцию «вбирания», «поглощения» и «полного пересмотра» научных теорий.

Позиция, занятая Гароди, была признана тождественной позиции Богданова, которого Ленин критиковал за отрицание абсолютной истины и, следовательно, за отрицание существования истины объективной [74; 85]. Гароди было поставлено в вину стирание граней между диалектикой и релятивизмом, эклектичное рассмотрение судеб превзойденных истин [66]. Вероятно, в этих претензиях есть доля правды, но нельзя забывать, что эклектизм всегда антидогматичен, допуская диалог, он не идеологизирует познание.

3.Гароди поставили в вину недиалектическое противопоставление теории отражения и теории творческой деятельности человека в процессе познания. Отторгнутая им схема: на одной стороне материальный мир, на другой – человеческое сознание – зеркало, которое способно только к пассивному отражению, была оценена как вульгаризация ленинских идей [89].

4.Критики отметили, что гносеологическая проблематика проецируется в социально-философские построения французского мыслителя, вбирающие его идеи субъективности, активности субъекта, творческого акта познавательной деятельности, соотношения принципа детерминизма и творческой деятельности, инициативы человека [66, 118]. Во взглядах Гароди усмотрели проповедь волюнтаризма. Действительно, теория «субъективности» Гароди связана с его пониманием марксизма как «методологии исторической инициативы».

Критикуя теорию отражения, точнее тот упрощенный ее вариант, который господствовал в советской философии в 50-60-е годы, Гароди не отказывается от тезиса, что познание по своей природе есть «отражение» в том смысле, что это познание действительности, не являющейся нашим творением. «Когда марксисты говорят об отражении, - пишет Гароди, - то этим они отнюдь не хотят определить законы познания, но только его природу, ибо аналогия с зеркалом действительна лишь в одном смысле: нет отражения без отражаемого объекта, но между тем вполне возможно существование объекта без зеркала для его отражения». Что касается движения познания, то оно может быть выражено не термином «отражение», но термином «проект» [14; 18].

Можно по-разному относиться к методу, которым французский философ вводит принцип субъективности в гносеологическую часть своей концепции, но очевидно, что он способствовал преодолению издержек упрощенной интерпретации тезиса о вторичности отражения. В том, что в 70-е

годы в советской философской литературе утвердилось мнение, что философия марксизма включает в принцип отражения широко понятный субъективный фактор [95,103,126,127], а двучленная модель «образ-объект» заменяется трехчленной гносеологической моделью «субъект – образ – объект» есть, на наш взгляд, заслуга и Роже Гароди.

Дополняя принцип отражения принципом «конструкции», «проекта», Гароди принижает статус отражения: оно символизирует статическое состояние знания, в то время как «проект» воплощает принцип изменения, достижения нового знания. Гносеологическая функция отражения обозначается Гароди как «более или менее правильное представление или воспроизведение того, что действительно происходит в природе, - это не исходный пункт, … а плод длительного труда по построению целого ряда «проектов», «моделей», гипотез, с помощью которых мы активно вопрошаем вещи, соглашаясь с тем, что они опровергают, и, изменяя отправную гипотезу, целиком перестраиваем наши знания» [11; 39-40]. Из этого логически следует, что понятие отражения определяет сущность познания: «воспроизводить реальность, а не порождать ее» [15; 46].

Понятие «модели» позволяет, по мнению Гароди, ввести в гносеологию два момента: «материалистический момент отражения, исключающий для нас идеалистическую, гегельянскую иллюзию, … и активный момент, момент конструкции, исключающий догматическую иллюзию, которая смешивает эту временную модель с абсолютной и окончательной истиной» [11;33]. Это требование диалектики познания Гароди распространяет и на марксизм в целом: предписывать марксизму привилегию абсолютной истины, привилегию свободы от превратностей научного прогресса, означало бы превращение марксизма в догму.

Используя высказывание Поля Рикера, определявшего горизонт, как метафору того, что приближается, никогда не становясь владеемым предметом, Гароди утверждает, что догматизм в философии начинается тогда, когда «функция горизонта» опускается до «функции вещи». Противостоять догматизму и сциентизму должен диалектический разум, понимающий «вещь в себе» как горизонт моих устремлений и конструкций [11; 47].

Роже Гароди настойчиво подчеркивает необходимость признания плюрализма гипотез, моделей в диалектическом, а не в метафизическом или релятивистском смысле. «Плюрализм…, - пишет он, - является всегда моментом временным, все время преодолеваемым и все время возрождающимся: плюрализм всегда требует обобщения, но это обобщение в свою очередь оказывается не конечной точкой, а этапом, начиная с которого рождается новый плюрализм, который потребует нового обобщения, и так далее» [11; 34-35].

Гароди видит внутреннюю противоречивость плюрализма в том, что придание ему метафизического смысла потребует признания ряда непримиримых истин и тем самым отрицания истины вообще. С другой стороны, придавать плюрализму релятивистский смысл означало бы поставить на одну доску все наличные рабочие гипотезы, тогда как в каждый данный момент одна из них в конечном итоге оказывается способной вобрать в себя все другие и преодолеть их. Избежать такого рода крайностей позволяет диалектический подход, предполагающий «впитывание всех частных истин, открытых, благодаря плюрализму гипотез», причем такое объединение «никогда не бывает окончательной победой, на которой можно остановиться» [11; 35].

В обновленной гносеологической концепции Гароди ключевые позиции занимают понятия «модель», «миф», «проект», именно они становятся основаниями его социально-философской доктрины. Но начинает он с ревизии понятия «образ» – одного из центральных в теории отражения, рассматривая в первую очередь ту его форму, которая дает возможность проявления важнейших измерений человека: параметра «субъективности» и параметра «трансцендентности», «скачка от конечного к бесконечному» [11; 60,74-75]. Речь идет о художественном образе.

В теории искусства сложились различные подходы к пониманию природы образности [81]. Есть концепции, которые отказываются понимать искусство как отражение жизни. Гароди далек от подобного рода негативизма: для него искусство, если это и особая действительность, то детерминированная объективно и субъективно, все дело в соотношении этих двух факторов.

Что касается позитивных концепций, то Гароди видит в некоторых из них образец вульгарного применения теории отражения к сфере искусства. Ему ближе понимание образа как особого знака, который опосредует отношения подобия между идеальным образом в сознании воспринимающего и некоторыми существенными сторонами мира. Для Гароди понять суть художественного творчества, его эстетическую и познавательную функцию невозможно исключительно на почве отражения. Практика – источник копий (образов) вещей, но «снимая», «копируя», субъект отдаляется от возможности познать мир таким, каким он был до его искусственной трансформации человеком. Эту проблему трансцендентального восприятия Гароди решает через понятие «символ». Термин этот, после ленинской критики плехановской теории, долгое время практически не использовался в марксистской литературе, однако, в западной философии интерес к символу не ослабевал. Примером этому может служить «Философия символических форм» Э. Кассирера, учение о символе А.Уайтхеда, символическая или «глубинная психо-

логия» К.-Г. Юнга, герменевтическая симвология М. Хайдеггера.

Для Гароди образ не есть символ. Символ – это промежуточное звено между образом и понятием. Всякий образ до известной степени символичен, но образ исчерпывает только феноменологию символа, символ выходит за пределы образа, сводясь к последнему лишь аспектом своей чувственной явленности. Гароди отмечает несовпадение своей позиции с представлением о символе П. Рикера (сочетавшего экзистенциализм и персонализм с принципами феноменологии), который не проводил различия между символом мифологическим и онирическим (от греч. Oneiros – сновидение), когда сочетаются яркие фантастические образы, грезоподобные переживания с фрагментами восприятия реального мира [11; 133]. Гароди, признавая, что познание есть процесс, несводимый к чувственной ступени, применяет понятие «символ» не для характеристики ощущений, а того, что выходит за их пределы.

Концепция Гароди, как он сам отмечает, во многом совпадает с теорией мифа и символа К. Леви-Стросса, следуя за которым он подчеркивает, что специфика мифологической модели определяется ее языком. Поскольку миф, в отличие он аллегории, выполняет не иллюстративную, а созидательную функцию, язык мифа не может быть сведен к понятиям, это язык, в основе которого лежит символ. Леви-Стросс полагал, что существует посредник между образом и понятием: это знак, который можно определить как «звено между образом и понятием, которое в таком союзе играет роль соответственно означающего и означаемого» [97; 127]. Образ не может быть идеей, но он может играть роль знака, сосуществовать с идеей знака [97; 129].

Позиции Гароди и Леви-Стросса сближает и то, что абсолютизацию образа они рассматривают как проявление механицизма в познании. Различие же их в том, что, по мнению Леви-Стросса, логика мифической мысли мало чем отличается от той, на которой строится позитивная мысль. Гароди, не отрицая функционального единства между мифической моделью и гипотезой, разводит их значительно дальше: «Миф не противопоставлен понятию – он и есть понятие в процессе рождения» [11; 137].

Обосновывая свое видение сущности и функций символа, Гароди, развивая идеи И.П. Павлова, вводит представление о третьей сигнальной системе [11; 134-155]. Он называет символ третьей сигнальной системой, которая ведет к обогащению концепции реального. Символ позволяет нам «видеть» не только реальность, но и горизонт человеческих возможностей. Символ, как способ выражения потребности, «указывает не на присутствие чего-либо, а на отсутствие, недостаток, пустоту, которую надлежит заполнить» [11; 135], а следовательно, выполняет весьма важную роль в процессе познания. Именно обращение к символу позволяет стать не просто со-

здателями предметов, но и дарителями смысла и творцами будущего [11; 136]. Гароди утверждает, что символ с необходимостью присущ диалектическому разуму, сознающему собственное преодоление вместе с установленными им же временными порядками.

В понимании символа у Гароди нет ничего мистического, как, например, в русском символизме, когда «явления становятся видениями» [141; 102]. Вместе с тем, Гароди и не приземляет символ до знака, чья главная функция субститутивная: замещение определенных абстрактных понятий на основании соглашения, конвенции; для знаков-символов специфично сходство с воплощаемым объектом [94; 29]. У Гароди если символ и есть знак, то не всякий знак есть символ, так как не каждый знак модельно порождает что-то. Гароди также не придерживается и рационально-логической трактовки символа, когда понимание символа связывается с неким общим законом, присущим всему ряду данных явлений, обобщением и развернутым знаком которого представляется символ [106; 35].

Понятие «символ», введенное в теорию познания, помогает Гароди сблизить познание и созидание: символ не дает нам уже готовую реальность, а указывает нам, заставляет нас иметь в виду реальность в процессе ее созидания. Окончательно определить реальность – значит, впасть в догматизм, исключить из нее все, что является созданием новой реальности [11; 152]. Этот тезис становится основанием вывода о необходимости «расширения берегов» реализма как художественного метода.

Гароди выступает против недооценки специфичности художественного творчества, против механистического детерминизма отношений между сознанием и жизнью: «творчество – не арифметическая сумма, а общий ответ на совокупность вопросов, которые ставит перед художником его время, его семейная, социальная, религиозная, культурная среда… его любовь и вся его жизнь в целом» [19; 198].

Очевидно, что понятия «реалистичность искусства» и «реалистический метод» не тождественны. Первое выражает связь искусства с материальным миром. Второе – сознательная установка художника на выявление причинно-следственных связей различных явлений. Как писал А. Белый: «… Символизм современного искусства не отрицает реализма, как не отрицает он ни романтизма, ни классицизма. Он только подчеркивает, что реализм, романтизм и классицизм – тройственное проявление единого принципа творчества. В этом смысле всякое произведение искусства символично» [68; 258]. Гароди как бы выворачивает эту формулу наизнанку: нет искусства, которое не было бы реалистическим, то есть которое бы не относилось к высшей для него и независимой от него реальности. Быть реалистом – значит не имитировать образы реального, а инициировать его активность;

это значит – «не давать слепки или точные копии вещей, событий и людей, а участвовать в акте созидания мира, находящегося в становлении, находить его внутренний ритм» [19; 197]. Реализм недостаточен, если он признает лишь то, что чувства могут воспринять, и то, что разум может уже объяснить. «Истинный реализм не тот, который говорит **судьба** человека, а тот, который уделяет больше внимания его **выбору**, ибо собственно человеческая действительность – это также все то, чем мы еще не стали, то, кем мы предполагаем стать, благодаря мифу, выбору, надежде, решению, борьбе» [11; 155].

Гароди принадлежит заслуга быть одним из первых из марксистских мыслителей, давшим высокую оценку творчества Ф. Кафки, и вывод, к которому он приходит, логически вытекает из общих его философских позиций: искусство Кафки глубоко реалистично. Начиная с «Приговора» (1912 г.), Кафка создает «подлинные произведения, то есть мифы, в которых он выражает моменты открытия им реального, противоречий и движения, которое оно несет в себе, того, чего ему недостает, и того, что требует своего преодоления» [18; 178].

Австрийский писатель «соединяет в одно неразрывное целое опыт, мечту, вымысел… и в этом сверхвпечатлении, в этом наложении смыслов воскрешает для каждого из нас облик обыденных вещей, скрытые сновидения, философские и религиозные идеи и стремление выйти за пределы всего этого» [18; 188]. Этим объясняются возможные трудности в толковании иносказаний Кафки, ведь никакое буквальное соответствие между конкретным развитием символа и его абстрактным значением здесь немыслимо: это живые и индивидуализированные персонажи, действующие в общих рамках символа, и реализм подробностей не противоречит символике, а придает ей жизненность. Сущность мифа – раскрытия в том, что он зависит не от толкования, а от видения, от пережитого опыта; кроме того, конструкция «модели», основанная на описании совокупности человеческих отношений, является лишь знаком или «шифром» реальности, выходящей за рамки всех интерпретаций, ибо будущее отражается в микромире мифа [18; 193-194]. Гароди считает, что наиболее точно творчество Кафки характеризуют его собственные слова, сказанные о Пикассо, что тот лишь отмечает деформации, еще не проникшие в наше сознание: «Искусство это зеркало, оно забегает вперед как часы». Можно сказать, что Гароди ведет речь не о «реализме без берегов», а о «реальности без берегов», о возможности реальности, не заключенной в границах данного, а преступающей их [52; 48].

Гароди, используя понятие «миф» первоначально в эстетике, затем отводит ему одно из центральных мест в гносеологии. Обвинения в том, что оно появляется как бы ниоткуда [81; 467], на наш взгляд не вполне справед-

ливы. Понятие «миф» вытекает из перенесения центра тяжести в анализе деятельности с онтологического аспекта на субъективную активность. Другое дело, что если в эссе «Реализм без берегов» Гароди использовал индуктивный метод построения, то у книги «Марксизм XX века» иная логическая структура: в каждой области, к которой марксизм проявляет интерес, выделяется основное понятие, в гносеологии это «модель», «миф» и «проект».

Как уже отмечалось, отправной точкой мышления, по Гароди, не бывает голая констатация непреложных данных, оно начинается актом «создания модели или глобальной гипотезы, содержащей тем самым часть мифа» [11; 40]. Этим отрывом от данного мифическим образом начинается движение познания. Понятия «модель», «миф», «проект» неразрывно взаимосвязаны: модель выполняет роль проекта в познании, она неотделима от проекта. Модель может иметь форму как мифа, так и научной гипотезы. Миф Гароди определяет как «модель, не проверяемую экспериментальным методом» [14; 35]. Из множества значений понятия «модель» [105; 13-20], Гароди выбирает то, которое не содержит никакого момента оценки, модель – это искусственная система, обладающая известными аналогиями с исследуемой системой и призванная выявить в ней другие аналогии [7; 232].

Модель обладает двойной структурой: она отражает и структуру объекта, и структуру процесса познания. По Гароди, две составляющие модели – миф и гипотеза имеют основу, соответственно, в разных видах знака: символе и понятии. Различие между ними принципиально: понятие исключает метафоричность, получает ее только в контексте, а для символа образность есть распространенный способ существования. В гносеологическом отношении можно было бы сказать, что «понятие изживает мысль рассудочно, а символ - образно, имагинативно… Понятие – центростремительно; предельная ясность и выраженность образа его – мимикрия…» [129; 103]. К самой модели Гароди подходит диалектически, призывая не смешивать наше воспроизведение мира в понятиях посредством всегда приблизительных моделей с его реальностью [11; 30]. Не впадая в релятивизм, он признает наличие в знании ядра абсолютной истины, но оно лишь составная часть постоянно пересматриваемых, всегда относительных понятий, теорий, моделей [11; 32]. Только практика, эксперимент гарантируют нам, что наши модели в какой-то мере соответствуют действительности, ее структуре, являются, по крайней мере с некоторой точки зрения, изоморфными [11; 47].

И научная, и мифологическая модель выполняют роль проекта в познании. Гароди определяет проект как активное присутствие будущего, заложенное в сознании человека и проявляющееся в определении целей человеческой деятельности, в том числе и познавательной активности. Про-

ект предвосхищает реальное и, одновременно, он определяет свои цели исходя из условий, в которых реальное возникает. Познание есть вырывание себя из данного, не созерцание порядка, а его конструирование [11; 39-40]. Познающий индивид, выдвигая свой проект возможного, вступает в будущее, оно проникает в его сознание через этот проект.

Гароди видит, что между мифом и наукой существует не только функциональная преемственность, но и разрыв в методе, и противоречие. Миф – это прошлое науки, но это также и противоположность науки, поскольку миф, в отличие от научной гипотезы, не попадает под критерий практики [11; 40]. В связи с этим, Гароди проводит демаркацию между мифом и аллегорией. Аллегория «имеет чисто иллюстративное, а не созидательное или интерпелляционное значение…» [11; 39-40].

Гароди согласен с французским психологом Анри Валлоном в том, что миф – это своего рода социальная хитрость, прелюдия к рождению концепции, с тем, чтобы воздействовать на действительность и задумываться над ней [72]. Таким образом, у мифа и науки сходные функции: они являются переходом к миру причинности через мир чувственно воспринимаемых вещей. Мысль, мифическая и ритуальная поначалу, становится технической и научной, но цель остается одинаковой – воспроизводить, осуществлять, творить. Такое понимание мифа, считает Гароди, должно препятствовать упрощенному и полярному противопоставлению религии науке, выявлять наличие между ними одновременно и разрыва, и противоречия, и преемственности [14; 33].

Диалектичность в понимании мифа как мышления в процессе становления отличает позицию Гароди от распространенного мнения, что миф – передача процессов, трактуемых не рационально, не зависящих от человека, продолжающих господствовать над ним, направляющих его мысли и действия [126]. Гароди полемизирует с протестантским теологом Бультманом, который пытался дать мифу экзистенциальное толкование. Для него миф – «всего лишь форма, в которой выражается… вторжение трансцендентного в жизнь людей… Миф сам по себе ценности не имеет, он обретает ее лишь благодаря решению берущего» [14; 11-12].

Гароди призывает не смешивать миф с его догматическим вырождением – мифологией, стремящейся «сохранить только букву мифа, а не его дух, материал символа, а не его значение» [11; 137]. Освобождение мифа от мифологии «начинается там, где понятие останавливается, то есть с осознанием не данного бытия, а творческого акта. Миф – не отражение бытия, а нацеливание действия» [11; 137].

Мы полагаем, что Гароди, разместив между перцептами и концептами элементы мифологической рефлексии, создает значительные методологи-

ческие и эвристические инструменты объяснения духовной сферы жизни общества, включая идеологию, религию, искусство, мораль. Миф использует структуру, чтобы создать некий абсолютный объект, который вводится как исходная точка в процессе познания. Это подобно представлениям о понятии совершенного, эталонного предмета [87; 62,65].

Сам Гароди отличает миф не только от мифологии, но и от социальных стереотипов, направленных на простое воспроизведение или сохранение настоящего посредством господствующей идеи, посредством образа, ставшего нормой поведения. Для Гароди миф – это символическое повествование, напоминающее человеку о его истинном призвании творца, это особый способ целеполагания. Миф в самом высоком смысле находится на уровне поэтического познания, где одновременно раскрывается смысл жизни и истории [11; 137]. Главное во всяком великом мифе, будь то поэтический или религиозный миф, - то, что человек всякий раз постигает собственную трансцендентность по отношению ко всякому данному порядку. Миф запрещает нам косно льнуть к уже существующему, призывает ориентироваться на то, что еще предстоит сделать.

Миф для Гароди имеет все три временных измерения, и в этом он следует традиции, идущей от Леви-Стросса, но самым главным измерением мифа он считает действенность будущего, опережающую время [11; 135-136].

Подобные идеи вызвали в свое время достаточно много критических замечаний [69]: «Абсолютизация будущего… может привести к недооценке прошлого, традиций, настоящего, актуального» [81; 475]; «роль прошлого и настоящего в формировании сущности человека полностью игнорируется»… [89; 40]. Следует отметить, что представление о том, что будущее обладает своеобразным статусом существования, высказывалось и другими марксистами. «Возможность не есть действительность, - отмечает А. Грамши, - но в каком-то смысле и она является действительностью: то, что человек может или не может что-то сделать, имеет свое значение при оценке того, что реально делается. Возможность означает «свободу». Мера свободы входит в понятие человека» [82; 59].

Гароди пишет в своей очень личностной «Исповеди человека», что прошлое обретает свой смысл только в свете настоящего, а настоящее обретает свой смысл только в свете будущего. Мы должны не открыть будущее, но изобрести его. В связи с этим Гароди формулирует важный для него принцип анализа социальных явлений: «История – не детерминистский переход от причины к следствию, а имеющий целевую направленность чисто человеческий переход от возможного к реальному» [8; 98].

Гароди не столько абсолютизирует будущее, сколько, как представляется, видит в мифе господство над временем, поэтому, конечно, его пози-

ция не укладывается в прокрустово ложе жесткого детерминизма: миф «впереди времени» [11; 98]. Эта позиция Гароди становится методологическим фоном, на котором он рассматривает сущность человека. «Сущность человека, - утверждает Гароди, - не находится ни над ним, ни позади него: как и будущее, которое может стать возможным и которое всегда определяется как историческое и временное, она находится перед ним» [52; 106].

Таким образом, преодоление догматизма при решении разнообразных гносеологических проблем Гароди осуществляет, следуя двум принципам. Во-первых, он отдает предпочтение диалектическому разуму, отличающемуся от разума традиционного рационализма тем, что это разум в состоянии становления, это искусство постановки вопросов в той же степени, как и метод ответа на эти вопросы, он не выражение трансцендентного порядка, а непрерывное созидание человеческого порядка. «Момент негативности, момент отказа от уже созданного порядка, отбрасывание иллюзии о мире, уже созданном вне нас и без нас является основным моментом, ...благодаря которому утверждается возрастающее единство истории природы и истории человека» [11; 43].

Во-вторых, это принцип субъективности, признание того, что догматический рационализм, низведя сознание до познания, отнял у себя одно из измерений – субъективность. Инструментом реализации принципа субъективности в гносеологии для Гароди становится концепция символа. Символ выступает как часть образа, модели, мифа, но, одновременно выходя за их пределы, он есть начало интеграции этих понятий [67; 200-201]. «Субъективность, - пишет Гароди, - это прежде всего утверждение невозможности для сознания отождествиться с самим собой… Таким образом, субъективность относится не к категории бытия, а к категории действия» [11; 65]. Естественно, что такая теория субъективности не могла найти места в рационализме Платона, Спинозы или Гегеля, но легко могла найти место в критическом рационализме Фихте или Маркса.

На основе этих двух принципов и осуществляет Гароди свой синтез: марксизм не является философией бытия, отождествляющей сознание и познание. Марксизм – это философия действия, делающая из сознания и человеческой практики подлинную реальность, постоянно преодолевающую данное и непрерывно дополняющую действительность творческим актом.

1. 2. Человек как субъект гносеологической деятельности: Фихте и Маркс

Отдав дань сталинской версии марксизма и позитивизму, преодолев догматизм благодаря обращению к «диалектическому разуму», Роже Гароди выходит на новый уровень определения методологических оснований социально-философского анализа. Обращаясь к философии Фихте, Гароди находит подтверждение своим активистским и антидогматическим воззрениям, убеждается в необходимости обогащения марксизма понятиями субъективности и трансцендентности и развивает концепцию «живого марксизма».

Восстановить «живую мысль Маркса» означает для Гароди, во-первых, очистить ее от всех разновидностей «переосмысливания», делающих марксизм «не программой и средством переделки мира, а просто еще одной интерпретацией мира в числе прочих, а сам мир при этом оставался бы и впредь таким, как он есть» [9; 6]. Подобные попытки Гароди отмечает со стороны неокантианства, феноменологии и экзистенциализма.

Во-вторых, покончить с ее догматическими извращениями, толчок которым дала сталинская версия марксизма, низводившая его на «инфантильную ступень докритической философии» [9; 7].

В-третьих, преодолеть позиции тех, кто отвергает любые попытки дополнить марксизм идеями субъективности и трансцендентности. Эта задача вписывалась в рамки движения «назад к Марксу», которое, будучи реакцией на официальный марксизм-ленинизм, приобретает особую популярность после публикации ранних работ Маркса. Как уже отмечалось, Гароди считал избирательным подход, при котором подлинным представляется лишь Маркс времени «Экономическо-философских рукописей 1844 года» и «Тезисов о Фейербахе», стремился обнаружить идеи, характерные для Маркса на всех этапах творчества. По законам «диалектического разума» он обращается к истокам этих идей, и такая позиция определяет его интерес к фихтеанским корням марксизма.

В известной мере, аналогичный подход был реализован Г. Батищевым, который в работе «Деятельная сущность марксизма как философский принцип» осуществил критику субстанциализма с позиций своеобразного фихтеанизированного марксизма, подтвердив, что ранние работы Маркса дают повод именно для такой их интерпретации [136; 516-517].

Гароди убежден, что все догматические толкования марксизма начинаются с недооценки наследия идеалистической философии и возврата к Фейербаху, Дидро и Спинозе [11; 29-30]; необходимо восстановить в правах философскую концепцию И.Г. Фихте, чьим духом была пронизана интеллектуальная среда, в которой шло становление учения Маркса.

Гароди напоминает о А. Цешковском, разрабатывавшем философию практики, весьма близкую к идеям Фихте. Этот же переход от спекулятивной философии к философии действия нашел еще более четкое выражение у М. Гесса. Фихтевскую идею, согласно которой сознание развивается лишь путем непрерывного преодоления созданной им самим действительности, Гароди отмечает и у Б. Бауэра [39; 57-58].

Оценка фихтеанства, ракурс его анализа менялись в творчестве Гароди, как, впрочем, и в марксистской философской мысли, в которой Фихте «повезло» значительно меньше, чем Канту и Гегелю. В опубликованной в 1957 году книге «Марксистский гуманизм» Гароди отводит Фихте лишь роль последователя Канта, стремящегося преодолеть недоступность познанию «вещи в себе» с помощью «конструирующего сознания». Гароди не приемлет представления о том, что мир не имеет никакого смысла, кроме того, что дает ему человеческая деятельность; для него деятельность, активность субъекта ведут не к созданию объективной реальности, а лишь к углублению ее познания [12; 134].

В «Вопросах марксистско-ленинской теории познания» Гароди только упоминает немецкого философа в одном ряду с Беркли, Юмом и Авенариусом, полагая, что все они разделяют утверждение, будто бытие не может существовать вне сознания. Гароди приводит цитату из Фихте, отвергающую «предрассудок» объективности и взывающую к «действенному» сознанию. Знаменательно то, что дается она по работе Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» [59; 64] в связи с критикой феноменологии Мерло-Понти, которую Гароди оценивает как «всего лишь замаскированный идеализм» [3; 20].

В этот период Гароди не свободен и от идеологических клише. Для него, например, в субъективном аспекте человеческой деятельности нет «иррациональной неясности»: для коммуниста «субъективным фактором его деятельности является именно его партия, которая позволяет ему выйти за пределы своей ситуации, давая доступ к познанию и поискам исторически возможного...» [12; 180]. Значительно позже в переломной для его творчества работе «Марксизм XX века» Гароди «перечитывает» Фихте. Он не предпринимает строгого научного исследования наследия немецкого философа, не рассматривает принципиального отличия теоретического наукоучения от учения о практическом Я. Ему важнее пафос фихтеанства: в действовании, в творчестве заключено высокое предназначение людей: «Действовать! Действовать! – вот для чего мы существуем!» [137; 60].

Гароди «перечитывает» Фихте как философ XX века. История научной мысли, отделяющая его от Фихте и Маркса, позволяет, подчеркивая актуальность для марксизма четырех основных тезисов фихтеанства, зафикси-

ровать их генетическое родство с экзистенциализмом.

Первый и базисный постулат Фихте: Я, реализующее себя через самого себя, всё, что оно есть, должно быть основано на нем самом и объяснено из него же самого. Человек не есть априорно определяемая сущность: «Я не равное себе бытие, но деяние» [39; 60]. Гароди усматривает в этом постулате близость с сартровским первым принципом экзистенциализма – человек есть то, что он делает из себя, в нем существование предшествует сущности.

Во-вторых, Фихте утверждает двойственную природу идеального, абсолютного Я, понимаемого как тождество субъекта и объекта, составляющего и составляемого, конструирующего и конструируемого обстоятельствами. Эта констатация отчуждения Я от неЯ перекликается с мыслью Сартра о том, что свобода, определяемая как бегство от обстоятельств, связана с этими обстоятельствами, она есть свобода и несвобода одновременно.

В-третьих, Фихте описывает Я как абсолютную свободу, обусловленную только необходимостью выбора. Следует отметить, что у Фихте совершенно свободен не человеческий род, а только сверхэмпирическое Я, но и оно действует по внутренней необходимости разумной воли. Четвертый тезис Гароди вообще считает экзистенциалистским по своей сути. Фихте описывает Я как проект: «Я вечно устремляется за пределы самого себя, побуждаемое неосуществимым желанием завоевать или создать что-то ему недостающее, то есть быть одновременно и в себе, и для себя» [11; 66-67].

Таким образом, Гароди находит у Фихте все важнейшие элементы экзистенциальной философии, но внутри рациональной структуры. Это рациональное измерение не рассматривается им как нечто негативное, напротив, он настаивает на интеграции фихтевской экзистенциальной субъективности в еще более широкий контекст рациональных и социальных координат. Вместе с тем, Гароди отдает себе отчет в том, что абсолютизация этих измерений отдаляет не только от экзистенциализма, но и от марксизма.

Гароди предпринимает попытку соединить субъективность с историческим материализмом, пройдя при этом по узкой грани между двумя крайностями: «антиисторическим» экзистенциализмом и «антигуманным» структурализмом; между Сартром, который отдает предпочтение субъективности, а не сущности, и Альтюссером, который отказывается от субъективности во имя концептуального аспекта. Во Франции в 1950-е годы в более четкой форме, чем где-либо, были сформулированы противоположные позиции, причем как в рамках немарксистской философии (структурализм – экзистенциализм), так и марксистской (Гароди и Альтюссер) [83; 104].

В начале 1950-х Гароди был одним из самых активных критиков экзистенциализма, опубликовав такие полемические работы как «Грамматика

свободы», «Свобода», «Литература могильщиков» [5, 36, 59] и ряд других. На новом этапе философского творчества Гароди меняет скорее стиль критики, чем ее содержание. В работе «Вопросы Сартру» (в русском вольном переводе «Ответ Ж.-П. Сартру») Гароди анализирует два основных недостатка данной философии [15]. Во-первых, ее концепция свободы вневременна и внеисторична, или, иначе говоря, метафизична и спекулятивна. Во-вторых, как следствие этого, моральный формализм: индивид называется свободным и ответственным, но конкретные цели, к которым он стремится, отсутствуют. Гароди достаточно подробно рассматривает эти два отмеченных им обстоятельства.

По мнению Гароди, Сартр, понимая свободу как автономность выбора и отрицания [51; 88], не может объяснить ни происхождение такого отрицания, ни такой намеренности [51; 88]. Сартр пытается «сконструировать общество из метафизически определяемых индивидов, сконструировать историю из безвременья и исторический материализм без материи» [11; 68], - таков вывод Гароди. В этой искривленной перспективе «свобода есть формальный атрибут абстрактного индивида» [29; 210]. По мнению Гароди, такая свобода идентифицируется с наиболее радикальным индивидуализмом, и понимание ее приобретает скорее онтологический, нежели гносеологический смысл. Для Гароди важно, что у Фихте, в отличие от экзистенциализма, «небытие не есть свобода…, свобода образует одно целое с подлинным бытием, то есть с актом созидания» [39; 63].

Касаясь второго недостатка, Гароди подчеркивает, что диалектика субъекта и объекта в сфере отношения человека к человеку предстает и у Фихте, и у Сартра как диалектика свободы и необходимости, однако понимается она различно. В рамках трансцендентальной философии неЯ, в том числе и другие индивидуальные субъекты, предполагаются в качестве условия достижения свободы [11; 72]. У Сартра же эти отношения понимаются как отношение бытия к бытию. Взгляд другого трансформирует меня в вещь среди вещей, отчуждая мою свободу и одновременно открывая мое бытие мне самому.

Индивидуализм Сартра в онтологии в совокупности с иррационализмом в понимании свободы приводит, утверждает Гароди, к неспособности провести в каждый данный исторический момент разграничение между реальными силами, из которых вырастает человеческое будущее, и спекуляциями, которые есть плод нетерпения и импульсивности [44; 204]. Это метафизическая онтология, для которой история и борьба социальных групп есть «ничто иное, как аллегория или притча метафизической драмы» [51; 110].

Вместе с тем, фихтевское решение экзистенциальной проблемы не может быть полностью принято Гароди, так как оно связано с признанием

существования бога, который видит каждое разумное бытие как уникальную и конечную цель, и взаимодействие индивидов оказывается опосредованным божественным бытием[1]. Поэтому он вынужден искать нечто иное для соединения внутри рациональной структуры социальных и субъективных детерминант. «Принципиальный недостаток материализма, - пишет французский философ, - был в игнорировании активности субъекта. Напротив, идеализм, верно анализирующий эту активность, заканчивает забвением того, что было начальной точкой всего этого, то есть внешнего мира» [29; 138].

Гароди предостерегает как против солипсического субъективизма, который провоцирует переход на позиции идеализма объективного, так и эмпиризма, который видит в сознании лишь отражение реальности. Ключ к решению, хотя и в идеалистической, мистифицированной форме, он находит в самой философской концепции Фихте: объективная действительность есть источник возникновения человеческих сознаний, неЯ есть условие их становления, а собственно человеческую среду своей жизни люди создают сами.

В связи с критикой Сартра Гароди формулирует один из фундаментальных для его философской доктрины тезисов: субъективность представляет собой более действие, чем бытие. Это социальное измерение субъекта, которое становится реальным через речь и труд, порождено коммуникацией и существует вне и до нас, поскольку деятельность других, предшествующих нам во времени субъектов, подготовила те социальные условия, в которых живем мы.

Именно таким образом Гароди пытается достичь своей цели: удержать «оба конца цепи», совместить свободу и необходимость, историческую инициативу и рациональное понимание мира, субъективность и материализм. И если с одной стороны ему приходится определить свое отношение к Сартру, то с другой – к Луи Альтюссеру.

В советской философской науке существовало мнение, что работы Альтюссера «За Маркса» и «Читать “Капитал”» были сознательным перегибом в ответ на аналогичный перегиб со стороны Гароди и других «абстрактных гуманистов» [131; 371]. Что касается вопроса о влиянии Фихте на формирование взглядов Маркса, то здесь позиции Альтюссера и Гароди близки, но выводы из этого влияния они делают разные. Альтюссер полагает, что воззрения Маркса в 1840-42 годах характеризуются преобладанием рационалистически-либерального гуманизма, более близкого Канту и Фихте, чем Гегелю [144; 230]. По сути дела, Альтюссер сводит все содержание работ

[1] Аналогичная попытка сопоставления проблематики интерсубъективности у Фихте и у Гуссерля предпринята П.П. Гайденко, которая характеризует их позиции как два варианта трансцендентального идеализма. Но если у Фихте мы признаем существование других, то согласно Гуссерлю, мы открываем в самосозерцании другие Я, как модификации собственного Я [78].

Маркса этих лет к противопоставлению абстрактного гуманистического идеала тогдашней социальной действительности, что весьма характерно для Фихте [123; 29].

В то время как Сартр так преувеличивает субъективный момент, что объективный устраняется, подход Альтюссера М.Н. Грецкий называет бессубъектным: [85] иллюзия бытия способна укоренить себя в понятии, поэтому правомерно рассматривать социальные структуры и социальные отношения, абстрагируясь от выбора субъекта.

Альтюссер фиксирует «эпистемологичекий разрыв» в теории Маркса в период 1845-1850 годов[1] , который знаменует переход от фихтеанского, гуманистического, антропологического типа мышления, к мышлению научному, оперирующему терминами «объект», «форма», «структура». Он стремится исключить из «научного» марксизма такие анахронизмы как отчуждение, диалектика, теория и практика. «Любая философия, пытающаяся, так или иначе, реставрировать марксистскую антропологию или философский гуманизм, будет в теоретическом смысле собиранием пыли» [125; 550], - пишет Альтюссер в работе «За Маркса».

Гароди решительно не приемлет подобную позицию и обвиняет Альтюссера в искажении роли Фихте в становлении марксизма, в навязывании Марксу радикального метафизического разрыва, совершенно не свойственного марксистской научной мысли, поскольку Маркс мыслил не в терминах разрыва, а диалектически, в терминах инверсии и вбирания [51; 355]. Такая реинтерпретация марксизма, утверждает Гароди, влечет за собой пересмотр марксистского понимания субъекта. Для Маркса, пишет Гароди, это не вопрос некоторой абстрактной индивидуальной и метафизической концепции человека, он придает ей значение материалистическое, диалектическое и историческое [51; 360].

Гароди подчеркивает, что Маркс всегда проводил разграничение между человеком, дегуманизированным структурами капиталистического общества (к которому структурализм редуцирует человека) и человеком как субъектом истории. Альтюссер и его последователи обвиняются Гароди в том, что они опустошают историю от всякой субъективности, делая непонятной трансформацию самой структуры [51; 360].

Для Гароди, который пытается преодолеть догматическую интерпретацию марксизма, но не порывает с Марксом, специфичность человека в том, что он творит мир и себя, и «будущее осуществляется его воздействием на настоящее» [51; 163]. Субъект не может быть редуцирован к объекту, он свободен в борьбе против эксплуатации, способен к персональной от-

[1] *Гароди ведет речь о работах Альтюссера 1960-х годов, в 70-е годы позиция Альтюссера претерпевает некоторые изменения.*

ветственности, он не пленник фатальных экономических законов: диалектика истории проходит через сознание человека [51; 365].

Значение философской концепции Фихте Гароди видит в том, что она содержит, «хотя и в мистифицированной, идеалистической и метафизической форме, источник трех больших тем, которые марксистам надлежало поставить с головы на ноги: теория свободы, теория субъективности и теория практики» [39; 59]. Все они замкнуты на проблему, важнейшую и для Фихте, и для марксизма: отношение субъекта и объекта.

Гароди отмечает, что Фихте близок к марксизму уже своим революционным духом. У активистских идей Фихте имеются не только гносеологические причины, восходящие к тезису о познавательной и практической активности субъекта, но и социально-политические. М. Бур прав, полагая, что слова Маркса о творчестве Канта как немецкой теории французской революции [114; 88] еще в большей степени относятся к Фихте [70]. Действительно, Фихте задается целью систематизировать скрытую философию этой революции, выявившей динамические аспекты существования, роль свободной человеческой деятельности. Это не позволяет считать позицию Фихте чисто спекулятивной: он пытается теоретически ответить на вызов, брошенный эпохой [9; 32].

Вместе с тем, Фихте, как никто другой, тесно соединил в рамках идеализма человека с миром, ибо человек может прийти к самопознанию и своему полному развитию не иначе, как созидая будущее этого мира. Изменение себя, создание себя как субъекта, идея тождества субъекта и объекта – подобные моменты фихтеанства имеют весьма глубокую социальную обусловленность [111; 26]. Маркс уже в ранних работах стремился придать этому миропониманию конкретный характер: «От идеализма, который я … сравнивал с кантовским и фихтевским идеализмом, питая его из этого источника, - я перешел к тому, чтобы искать идею в самой действительности. Если прежде боги жили над землей, то теперь они стали центром ее» [113; 12].

Французский философ, безусловно, дает себе отчет в том, насколько дальше пошел Маркс, рассмотрев творческую деятельность человека с материалистических позиций, указав на его взаимодействие с природой, исследовав сущность свободы в связи с этим взаимодействием. Гароди отмечает и те стороны концепции Фихте, которые не могли быть «впитаны» марксизмом, например, тезис о том, что философия «признает все необходимым и потому благим и примиряется со всем существованием, как оно существует, потому что оно должно быть таким ради высшей цели» [137; 231]. Вместе с тем, Гароди уверен, что возможности интеграции марксизмом фихтеанства далеко не исчерпаны. Так, через фихтеанское чтение Маркса, возможно окончательное примирение субъективности и социальности,

создание теории субъективности, которая при этом не будет ни субъективистской, ни индивидуалистической [11; 60]. Фихте изложил диалектический метод таким образом, что его последовательный субъективизм побуждает к тому, чтобы преодолеть его [71; 108].

Понимание субъективности у Фихте вытекает из его концепции свободы, ее основные положения Гароди резюмирует в работе «Карл Маркс». Определение свободы полностью совпадает у Фихте с субъективностью. Все, эмпирически существующее, существует лишь постольку, поскольку это порождено субъектом. Всякое отношение субъекта к действительности есть для Фихте субъективное преобразование реального (субъективирование реальности) и как таковое – присвоение реальности субъектом. Свобода – источник всякой деятельности и действительности. Она позволяет человеку быть тем, что он сам из себя делает, существовать – значит действовать. Эти действия выходят за пределы уже созданного и подчиненного законам сознания. Сознание являет собой сумму условий, которыми обставляется действие, и которые оказывают сопротивление действию, точно так же, как оно составляет сущность человека не априорную, не застывшую, а находящуюся в становлении, в непрерывном обогащении [9; 134]. О т меченная Фихте автономная деятельность субъекта есть не просто свобода, но преобразование необходимости в свободу.

Объективная реальность во всех ее областях есть для Фихте продукт творческой деятельности субъекта, поэтому сознание для него является исключительно активным и практическим, а всякое познание - только модусом действующего субъекта. Фихте не признает никакого различия или противоположности между бытием и деятельностным бытием. Они для него тождественны и это подготавливает марксистский вывод о том, что действительность есть субъективная деятельность, практика [71; 113]. Фихте, придав существенность и реальность рациональному следу, оставляемому созидательной деятельностью человека, предвосхитил в абстрактной форме одно из важнейших положений марксизма: «Люди сами делают свою историю, но они делают ее не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого» [116; 119].

Марксизм, считает Гароди, вобрал в себя это открытие Фихте, переработав его в материалистическом плане, поэтому существование для него не является данным ни в «природном» смысле, как полагали эмпирики, ни в смысле «сущностном», как считали догматический рационализм и домарксистская диалектика [9; 34], ни соединением субъективного с трансцендентным, наполненным отчаянием и одиночеством [39; 64].

Гароди отмечает, что Маркс и Энгельс в «Святом семействе» обратили

внимание на противоположность абстрактного Я у Фихте эгоистическому индивидуализму Штирнера. Я у Фихте не довольствуется самоизоляцией в пределах своей чувственной обособленности, напротив, включает в себя требование реализации и саму реализацию рациональной всеобщности. В нем незримо представлено все человечество, причем не только его прошлая культура, но и то, чем эта культура призвана стать в ходе своей истории. Фихте, таким образом, постулирует Я в качестве самого акта перехода от частного к общему, от конечного к бесконечному [39; 63-64]. Так конструируется критерий разграничения индивидуальности и индивидуализма. Первая есть элемент жизни в безграничной трансформации природы, общества и человека, она определяется не свободой, а связью, соединяющей меня с другим разумным существом; второй ведет к отрыву от других, к изоляции и страданию [55; 216]. Подлинный взрыв индивидуальной, субъективной активности возможен только через гармонизацию социальных целей с индивидуальными. Эта гармонизация может привести к тому, что Гароди называет «L' homme total» – этот универсальный человек может появиться в обществе, преодолевшем отчуждение, это будет неотчужденный субъект [55; 217].

Для Фихте «человек предназначен для жизни в обществе; он не полный законченный человек и противоречит самому себе, если он живет изолированно» [137; 20], и в этом Фихте ближе к марксизму, по мнению Гароди, чем к экзистенциализму.

Следует подчеркнуть, что Гароди, высоко оценивая социальное измерение субъекта, присутствующее в концепции Фихте, проходит мимо того факта, что оно неравномерно обнаруживается в различных частях его философского наследия. Что касается социальных детерминант, то они наиболее отчетливо обнаруживаются в «практическом» наукоучении, где Фихте рассматривает ту сферу взаимодействия Я и неЯ, в которой неЯ есть другой человек. Зависимость отдельных индивидов от общества в глазах Фихте - это зависимость делимого Я от абсолютного Я. Специфика фихтевского доказательства социальности человека состоит в том, что оно строится как идеалистическая по своему характеру дедукция множественности эмпирических индивидов из принципа самосознания [76; 58].

Фихтевское Я постоянно преодолевает, опережает самое себя. В каждый момент Я определяет себе границу, одновременно переходя ее, откликаясь на зов бесконечного. Я – всегда проект: то, чем Я был, и то, что Я есть сейчас, получает смысл только для того, чем Я буду. Существование, следовательно, не является застывшим данным, оно есть содержание, находящееся в постоянном процессе становления [9; 36]. Существование – это соединение субъективного с трансцендентным в свободном созидательном

акте, именно поэтому, заключает Гароди, «субъективность относится не к категории бытия, а к категории действия» [11; 65].

Рассматривая принцип субъективности как ключевой, Гароди вовсе не намерен сдавать позиций исторического материализма. Он понимает опасность решения дилеммы «Я – другие» за счет перехода на объективно-идеалистические позиции. Этот факт особенно важно иметь в виду при рассмотрении концепции трансцендентности Роже Гароди.

Гароди считает, что ее недооценка в марксистской философии связана, в том числе, и с историческими условиями становления марксизма, которые привели к вполне закономерному акценту на объективные моменты исторической реальности и социальной борьбы и к превращению субъективности зачастую лишь в историческое отображение объективной реальности и ее движения. Что же касается трансцендентности, то основоположники марксизма «отрицали и целиком отклоняли трансцендентность в силу ее тенденций к иррациональности, которые приводили к тому, что ее постоянно паразитически эксплуатировали в религиозной традиции» [2; 32].

Традиционное понимание божественной трансцендентности Гароди также не устраивает, для него выбор прост: или свобода воли, или бог, но не то и другое вместе. Он отвергает всякую формулу трансцендентности как реальности вне субъекта. Вместе с тем, Гароди не разделяет тот аспект трансцендентальной ориентации фихтеанства, который приводит к подмене анализа реальной свободы и ее реальных условий анализом теоретических конструкций, с помощью которых можно мыслить себя свободным.

Основное достоинство «Системы морали» Фихте Гароди видит в тезисе – «свобода моего Я исключает всякую трансцендентность, как трансцендентность сверху, трансцендентность бога и открытых им заповедей, так и трансцендентность снизу, трансцендентность вещи как данного» [1; 28]. После Ницше и Фрейда, когда старый аристотелевский бог, неподвижный перводвигатель, перестал существовать, единственным богом является творческая сила, лежащая в основе вещей. «Бог, - пишет французский философ, - является в каждом человеке его специфическим человеческим аспектом, его трансцендентностью, запрещающей судить о человеческом существе только на основании его прошлого, как это делает правосудие, но требующей… делать ставку на будущее человека, на бесконечность возможностей его метаморфозы и становления» [8; 90]. Гароди не сомневается, что марксизм не только не исключает, но и предполагает трансцендентность, поскольку он есть философия действия. Отталкиваясь от марксистского понимания революционного сознания не только как акта отражения действительности, но и протеста против нее, Гароди утверждает, что первый постулат всякого революционного действия есть постулат трансцендентности.

Революционное сознание включает замысел, проект, оно не есть отражение уже существующего мира.

В произведениях Гароди сущность трансцендентности анализируется достаточно разносторонне. Следует отметить, что он не разграничивает понятия трансцендентальный и трансцендентный, чаще используя второй термин, но не в значении – предмет, запредельный по отношению к миру явлений и недоступный теоретическому познанию, как это делал Кант в сочинениях критического периода, а в соответствии с его этимологией (от латинского transcendens) – перешагивающий, выходящий за пределы.

Трансцендентность для Гароди означает диалектическое преодоление [1; 77], переход от одного порядка к другому. Гароди не употребляет этот термин теологически, отделяя его от отчуждения, мистификации, которые есть атрибуты власти священного или сверхъестественного бытия. Трансцендентность – это подлинная принадлежность индивида. Субъект творит в этом мире свое бытие и свое сознание, и свою свободу, «но он именно творит их, а не открывает совершенно готовыми» [1; 78].

Гароди, соотнося трансцендентность и имманентность, пишет, что «они взаимно исключают и одновременно предполагают друг друга. Трансцендентность – это внутреннее отрицание имманентности. Она не бытие, а действие» [14; 78]. Это и делает ее важнейшим измерением человека в марксизме, который есть философия действия.

Гароди рассматривает три облика, которые принимает трансцендентность. Прежде всего, это разрыв с детерминизмом и рациональностью: человек всегда нечто большее, чем совокупность породивших его условий, чем его биологическая наследственность и социальная обусловленность. Концепция трансцендентности направлена на то, чтобы «многомерный человек одержал победу над одномерным, созданным бесконечным разделением труда» [17; 101].

Однако, трансцендентность - это не только выход за пределы, но и разрыв, и это вторая ее ипостась. Она – обнаружение критического момента разума субъекта. «Трансцендентность, - замечает Гароди, - относится к разряду вопросов, а не к разряду ответов» [17; 101]. Здесь явно слышится отзвук его полемики с Сартром, у которого на первом месте в определении трансцендентности стоит негативность. Трансцендентность для Сартра, по существу, есть проект отрицания всякого наличного бытия [15].

Третье значение трансцендентности – возможность свободного творения будущего. Гароди видит в человеке творца истории, а не объект, приводимый в движение структурами, марионетку в сценарии, написанном за него и без него. В этом значении трансцендентность есть «присутствие будущности в человеке, пророческое измерение человека – человеческое из-

мерение; оно дает ему силу считать относительным, лишить ореола святости существующий порядок и установленную власть» [17; 103].

Можно согласиться с выводами Гароди о том, что во всех этих проявлениях трансцендентность должна занять свое место в марксистской концепции субъекта как «специфически человеческий акт человека, как возникновение нового, как момент диалектического преодоления» [2; 32]. И если «поверхностные или недоброжелательные толкователи Маркса не уделяли этим его соображениям должного внимания», то происходило это от непонимания того, что Маркс, чрезвычайно внимательный к условиям, обеспечивающим наибольшую действительность этой субъективности и свободе [14; 32], должен был в первую очередь подчеркивать главный принцип, который отвергали его противники. Для Гароди марксистская диалектика более богата бесконечным, чем христианская трансцендентность. Вместе с тем он отмечает, что все чаще христиане начинают понимать трансцендентность не как принцип порядка, а как принцип свободы, которая должна сопротивляться всяким попыткам ограничить ее.

Субъективность, трансцендентность как проявления автономности субъекта реализуются через его деятельность. Гароди на всех этапах своего философского поиска видел коренное отличие марксизма от предшествующих материалистических концепций в признании решающей роли практики. В своих ранних работах он анализировал практику, прежде всего, в связи с теорией отражения, как основу познания, обусловленного общественно-исторической практикой, и критерий истины [3; 61]. Однако, обращение к Фихте существенно меняет и эту часть его концепции.

К сильным сторонам философии Фихте Гароди относит обоснование тезиса: практически деятельное отношение к предмету лежит в основе теоретически-созерцательного отношения к нему. Гароди видит в этом зарождающуюся идею единства теории и практики, идею осознанной необходимости [39; 65]. «Фихте уходит от выбора между догматизмом и скептицизмом, восстанавливая, правда в идеалистической форме, единство теории и практики, - констатирует Гароди в работе «Карл Маркс». - В этом диалектически противоречивом единстве рассудок познает неЯ, а волею убеждает Я» [9; 37].

Практика у Фихте имеет, прежде всего, историческое измерение, поскольку отдельный субъект потенциально является абсолютным субъектом. Все, что совершается в мире, представляет собой переход от индивидуального к всеобщему, от конечного к бесконечному, от необходимости к свободе. Это историческое измерение есть одновременно и социальное. Акт преодоления природы, которая являет собой первый предел, установленный для Я, есть коллективный акт, это проект, выдвигаемый перед собой человечеством [39; 67].

Исторической заслугой Фихте Гароди считает не просто выдвижение на первый план человеческой деятельности, но превращение с ее помощью субъективного в объективное как диалектики исторического и социального развития. По его мнению, Фихте сумел увидеть в практическом разуме завершающий этап восхождения от инертной материи к мыслящему существу, в результате которого человек осознает свои действия, отодвигающие до бесконечности границы, которые ставит для свободы неЯ [9; 38]. «… Я никогда не могу прекратить действовать, следовательно, никогда не могу прекратить быть, - пишет Фихте, - … для моего существования не определено какое-нибудь время, и Я вечен» [137; 37].

Фихте, рассматривая отношение, посредством которого мир открывается человеку, как отношение деятельности, тем самым сделал попытку устранить разрыв теории и практики с помощью радикального философского субъективизма. Решая ту же задачу, Маркс, по мнению Гароди, не мог не учитывать силы и слабости этой попытки: «"Наукоучение" Фихте с его признанием примата деятельности … было решающим для молодого Маркса» [52; 97].

Однако, логика развития марксистской философии предполагала не только использование фихтеанских идей, но и преодоление их. Фихте, отождествив деятельность вообще с идеально-волевой деятельностью, попал в сеть неразрешимых в рамках его доктрины противоречий. Преобразование предметов природы предстало в качестве, равнозначном их субстанциальному творению. Деятельность оказалась мистифицирована. «Субъективизм предопределил умозрительность и формализм, созерцательность и особую религиозную окраску фихтеанской концепции объекта и субъекта» [111; 37].

Рассматривая становление марксизма, Гароди полагает, что в период создания «Рукописей 1844 года» мышление Маркса еще не вполне освободилось от спекулятивной философии, ибо недостаточно поставить на первое место практику, чтобы полностью уйти от идеализма. В этот период практика понимается Марксом как единство отчуждения и его преодоления, а не как труд. Гароди пишет, что если бы все дело было только в самосознании в том смысле, который вкладывал в этот термин Гегель, то философия практики была бы лишь разновидностью немецкого идеализма. Вся разница состояла бы в постановке действия на место познания, на место познающего субъекта – субъекта действующего; а главная аксиома такого идеализма: «без субъекта нет объекта» осталась бы неизменной [9; 62-63]. Однако уже в «Рукописях 1844 года» можно увидеть стремление Маркса отказаться от спекулятивного подхода в пользу конкретно-исторического, осуществить «реконверсию» понятия «практика». Симптом этого Гароди усматривает в том, что социальная революция трактуется уже не только как

результат противоречия между буржуазной реальностью и «подлинной сущностью человека» (спекулятивная основа), но и как продукт развития частной собственности (историческая основа) [39; 99].

Переход от спекулятивного мышления к практике Гароди называет «коперниковской революцией», совершенной Марксом. Он приводит в подтверждение этой своей позиции цитату из «Немецкой идеологии»: «Там, где прекращается спекулятивное мышление, - перед лицом действительной жизни, - там как раз и начинается действительно положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей» [115; 26]. Гароди оценивает преодоление спекулятивных концепций как условие создания марксистского материализма. Он пишет: «Марксизм – это не спекулятивный материализм, который бы догматически поместил себя в бытие, чтобы в последней инстанции и «в себе» определить его сущность. Излагать материализм Маркса, не отталкиваясь от практики, значило бы излагать его недиалектически и возвращаться к домарксистскому, догматическому пониманию философии» [9; 79].

Гароди подчеркивает, что для этого революционного переворота в философии Марксу нужно было не только демистифицировать концепцию Фихте, но и преодолеть недостатки предшествующей формы материализма.

Французские материалисты 18 века – Гольбах, Гельвеций, Ламетри стали, считает Гароди, жертвами двойной иллюзии. «Сциентистская иллюзия» заключалась в переносе научных законов на природу в том виде, в котором они известны на данном этапе развития науки. Эта иллюзия есть следствие другой, еще более серьезной, «догматической», которая «заключалась в стремлении абстрагироваться от практики, от деятельности познания, а следовательно, от ее исторического и исторически относительного характера» [9; 81]. Гароди приходит к выводу, что всякий материализм, не осознавший активной стороны познания, и говорящий о вещах, абстрагируясь от человека, есть докритический материализм.

Марксизм, с одной стороны, преодолел докритический материализм, который относился к природе абстрактно, лишая ее связи с человеком, с его практикой. С другой – марксизм преодолел и идеализм от Канта до Фихте и Гегеля, который, выдвигая на первый план среднее звено между началом познания и его концом, то есть момент деятельности познания, стремился сконцентрировать все в субъекте и изолировать его деятельность, забывая о том, с чего она начинается и что служит для нее проверкой [9; 81-82].

В работе «Карл Маркс» Гароди подчеркивает, цитируя Ленина, что только «диалектический материализм один связал «начало» с продолжением и концом» [102; 264], основываясь на двух тезисах, дающих оригинальное решение проблемы взаимоотношений субъекта и объекта. Во-первых, по-

знание природы «нельзя абстрагировать от «практики», от субъекта и, во-вторых, если очевидной истиной будет сказать, что объект не может быть познан без субъекта, то будет абсурдом утверждение, будто он не может существовать без субъекта» [9; 81].

Роже Гароди видит историческую победу Маркса в том, что он сумел преодолеть эту двойную абстракцию. «Марксизм, не забывающий ни Канта, ни Фихте, то есть марксизм, не забывающий также ни Маркса, ни Ленина, - пишет Гароди, - это критическая, недогматическая философия, прежде всего в том смысле, что он сделал практику источником и критерием любой истины и любой ценности» [11; 64]. Именно поэтому марксизм для Гароди не философия бытия, а «философия действия… делающая из сознания и его порождающей и непрерывно обогащающей человеческой практики подлинную реальность,… постоянно преодолевающая данное и непрерывно дополняющая реальность творческим актом» [11; 65].

Предложенная Гароди в 1965 году в книге «От анафемы к диалогу» характеристика марксизма как методологии исторической инициативы вызвала резкую отповедь, в том числе и в ЦК ФКП. В ней усмотрели воспроизведение «старого оппортунистического тезиса», подвергнутого критике Лениным в работе «Марксизм и ренегат Каутский». Гароди обвинили в том, что он сводит марксизм к одному из его аспектов (Л. Сэв) [158; 98]; не видит в марксизме единства мировоззрения и метода действия (В. Роше) [158; 286]; игнорирует обусловленность инициативы историческим процессом (М. Симон) [151]; расчищает почву для волюнтаризма (Ж. Орсель) [156; 68].

В этой критике не учитывалось, что тезис «марксизм не философия бытия, а философия действия» имел у Гароди тактический и теоретический аспект. Первый означал внесение изменений в деятельность ФКП, в том числе и для того, чтобы «перехватить» некоторых потенциальных сторонников экзистенциализма. Второй аспект невозможно адекватно оценить, не учитывая фихтеанских пристрастий Гароди: Фихте не признает различия или противоположности между бытием и деятельным бытием, они для него тождественны.

Вряд ли можно согласиться с тем, что Гароди понимает активность субъекта волюнтаристически. Напротив, он стремится вписать в социально-исторические координаты такие идеи Фихте как вывод о становлении субъектно-объектных отношений от их абстрактных форм к конкретным, его представления о системности субъекта. Конечно, Гароди далек от того, чтобы воспринимать работы Маркса как нечто неприкосновенное, но он подчеркивает в первую очередь творческий дух марксизма, его призвание изменять мир. «Человек, - пишет французский философ, - ничто иное, как его собственное творение, его мир – это его проект» [34; 79]. Представле-

ние о марксизме как методологии исторической инициативы направлено в первую очередь против абсолютизации объекта, когда субъект как бы выводится за пределы реальности, которая предстает как некая объективность сама по себе.

Аналогичный подход был характерен в свое время и для А. Грамши, который утверждал, что в марксизме человек превращается в источник новой инициативы. И хотя этот термин более распространен в политической и публицистической лексике, он находит у Гароди и Грамши, на наш взгляд, адекватное применение. При этом можно согласиться с Грамши, что понятие «историческая миссия» отягощено телеологическим смыслом и часто приобретает двусмысленное и мистическое значение [82; 197].

Свидетельством того, что Гароди возвращается к марксизму, а не отказывается от него, может служить его концепция видов практического отношения субъекта к миру, исходя из присущего марксизму признания фундаментального единства человека и природы. Важнейшее проявление этой связи – труд – действие, направленное от человека к природе. Труд – проявление биологической активности человека, но чтобы эта активность стала специфически человеческой, потребовалась двойная трансцендентность.

Во-первых, это прогностическая деятельность: практика идет дальше мысли, и, будучи «более богатой по содержанию, чем мысль, призывает мысль пойти на риск воображения, постановки вопросов, исследования, изобретения будущего» [8; 72].

Общественный характер трудового акта порождает второй разрыв: уже обряд, как первоначальная техника, и миф, как первоначальная наука, освобождают мысль от прямолинейного восприятия, «различая то, что существует, от того, что вызывает его существование и на что нужно воздействовать, чтобы господствовать над вещами» [7; 68].

Во всех своих определениях понятия «труд» Гароди выделяет, прежде всего, цель, которая присутствует в сознании человека как «способ вырваться из непосредственно данного, трансцендироваться, предвосхитить реальное, либо для того, чтобы оправдать существующий порядок вещей (отражение), либо для того, чтобы восстать против него (протест) и попытаться его изменить» [11; 178].

Труд – это деятельность, которую свободное человеческое бытие инициирует и осуществляет. Гароди нередко вообще стирает всякие различия между трудом и творчеством [11; 142]: противостоит творчеству не труд, а отчуждение, которое разрушает творческий акт в его источнике, в человеке. «Человек, - пишет Гароди, - есть существо, действительность которого состоит в непрекращающемся творчестве» [56; 186].

Активное отношение субъекта к объекту прослеживается Гароди и в

познавательной сфере. Первоначально включенное в непосредственную предметно-чувственную деятельность познание приобретает относительно самостоятельный характер, становится научно-теоретическим. В соответствии со своими исходными принципами Гароди определяет науку не как «сумму», а как «пророчество о разрыве с существующим, сбывающееся на практике, утопическое воображение, поддающееся проверке опытом» [1; 107].

Современное многообразие средств познания приводит к «невозможности отделить в объекте то, что является «вещью в себе» от совокупности технических и познавательных операций, с помощью которых мы ее осмысливаем» [11; 46]. Субъект познания связан с объектом множеством нитей: «Нельзя определить объективный мир без человека, который идет навстречу реальности со своими гипотезами или моделями… научный факт всегда является ответом на вопрос, а ответ – всегда в значительной степени функция поставленного вопроса» [2; 15].

Концепция коллективного Я Фихте, считает Гароди, имеет большое значение для естественных наук, где ответы, полученные в результате эмпирических исследований, зависят от вопросов, поставленных не отдельным ученым, а всей человеческой культурой. Представление Фихте о человеке, гармонично распоряжающемся теоретическими и практическими способами своего бытия в его бесконечной деятельности, - для Гароди безусловное свидетельство генетической связи фихтеанства и марксизма.

Гароди обращается к рассмотрению теоретической деятельности человека и в связи с критикой позиции Альтюссера, с точки зрения которого теория сама служит собственным критерием оценки безотносительно к внешним фактам [145; 75]. Наивность резкой дихотомии теории и практики даже в математике демонстрируется им на примере Галилея и других ученых, которые открыли различные математические принципы через развитие техники.

Гароди подчеркивает, что единство теории и практики так укоренено в «Капитале», не говоря уже о более ранних работах, что всякая попытка убрать эту идею разрушает все здание марксизма. Устранение активного субъекта и его практики тем самым уничтожает диалектику, историю и практику, все то, что фундаментально для марксизма [11; 163].

Взаимодействие субъекта и объекта имеет еще один аспект – ценностный, выявляющий механизм связи практического и познавательного взаимодействия субъекта и объекта. Действие обладает ценностью только тогда, когда оно осуществляется в результате свободного выбора из нескольких возможностей, проектов. «Ценность рождается, - пишет Гароди, - в единстве возможного, через которое выражается наша свобода, проекта, в кото-

ром проявляется наше знание, и потребности, являющейся двигателем нашего действия» [11; 75].

Таким образом, практика и познание, будучи с содержательной стороны обусловлены объектом, детерминируются, вместе с тем, субъектом, его потребностями. Создание новых объектов происходит параллельно творению новых потребностей. Гароди видит в этом искусственном умножении потребностей проявление социальности. Чем больше, полагает он, человек создает потребностей, которые являются специфически человеческими, тем более он поднимает себя над своей биологической природой. Эти потребности расширяют спектр отношений человека к миру, приводя к такой форме знания, как наука. Знание становится ценностью, оно дает свободу. А эта свобода позволяет развивать проекты, средства для их реализации и, наконец, создавать концепции.

Гароди не уделяет этому аспекту взаимодействия субъекта и объекта значительного внимания, однако его позиция вполне совпадает с марксистской концепцией: удовлетворение потребностей опосредовано на уровне взаимодействия общества и природы трудом, сам же труд опосредован содержательно знанием, а оба они вместе - целью, целеполаганием, объединяющим познание и оценку, превращающими воздействие общества на природу в целесообразную, волевую, практическую деятельность [111; 138].

Особое внимание Гароди привлекает марксистская концепция субъекта и объекта социально-исторической практики. По его мнению, социально-историческая деятельность не может быть научно объяснена ни с позиций идеалистического активизма, ни с созерцательно-объективистских позиций. Тем не менее, первый подход Гароди находит более предпочтительным, ибо под спекулятивной оболочкой, например у Фихте, скрываются революционные стремления, сводящиеся к изменению наличного социального порядка. Что касается второго подхода, то он методологически несостоятелен, ибо страдает от недооценки субъективности. «Наихудшим заблуждением, - полагает Гароди, - было бы считать, что в марксизме человек существует не сам по себе, а лишь как совокупность общественных отношений, что люди не субъекты истории, а только следствия и «подпорки» совокупности общественных отношений» [11; 211-212] .

Вступая в будущее, проявляя «историческую инициативу», человек обретает свою сущность как возможное, как трансцендирующий феномен. Для Гароди история не бессмысленное движение, рожденное из диалектического противоречия между субъектом и объектом. Создавая проект, к которому он стремится, человек придает тем самым значение своим действиям, независимо от степени их осознания. Эти значения не есть ни проект индивида, ни некоего трансцендентального субъекта, они результат всей

истории человека как вида [55; 214]. Индивид становится субъектом истории по мере того, как он придает смысл своим действиям, принимает свободное решение.

Человек создает свою историю действием, которое одновременно необходимо и свободно. «Если бы будущее было простой экстраполяцией прошлого, … если бы понятийное познание существующего бытия давало возможность для исчерпывающей дедукции действия, которое надлежит совершить, чтобы реализовать будущую историю, - пишет Гароди, - тогда не было бы больше истории, а была бы лишь … теология истории» [11; 157-158].

Гароди подчеркивает, что сущность «исторической инициативы» не понять, исходя из изолированного индивида: человек – бытие социальное, и действие его имеет социальное значение. При этом Гароди различает социально-историческую деятельность субъекта и деятельность социально-исторических общностей. Обновление и развитие общественной жизни осуществляется благодаря обогащению всеми проектами людей [83; 298]. Происходит процесс накопления субъективности, которая посредством коммуникации между Я и Другим распределяется между индивидами, увеличивая силу их индивидуального «протеста» против метафизической данности и побуждая к проявлению субъективной активности.

Под этим углом зрения он обращается к поздним работам Ленина, где в центре внимания все проявления «исторической инициативы масс, для которой социалистическая революция создает радикально новые условия расцвета, позволяющие каждому… стать активным и творческим субъектом творческой человеческой истории» [41; 49].

Одновременно Гароди подчеркивает, что «историческая инициатива» – это не инициатива рабочего класса, она возникает в виде человеческой ответственности, творчества, это инициатива человека как такового, которая должна позволить преодолеть барьеры «технократического тоталитаризма». По признанию Гароди, он видит глобальную идею марксизма в том, что взаимодействие человека и общества не истощает индивида, а наполняет его, что «человек не пассивный продукт среды, но активная, действующая сила, которая преобразовывает социальную среду и природу в ходе революционной практики» [55; 214]. Следует подчеркнуть, что для Гароди исключительно важно положение о том, что креативность человека выходит за пределы природы и истории, она касается его собственной природы. Задача человека - создать самого себя, и в этом самотворении Гароди усматривает сущность трансцендентности.

Маркс, выдвинув идею практики как субъектно-объектного отношения, не просто поставил философию на ноги, он опроверг оптическую ил-

люзию идеализма в целом. Фатальная ошибка идеализма заключалась в стремлении поместить отношение субъекта и объекта не в социальную реальность, а в мышление само по себе, что вело к ошибочному представлению о философии как двигателе мира. Этот философский радикализм оборачивался худшими формами консерватизма, что и привело Маркса к формулировке одиннадцатого тезиса.

Маркс нашел способ перехода от мира мысли к реальному миру через практику, через деятельность по изменению мира. Его теория практики оставляет будущее открытым для исторической инициативы, не пытаясь конструировать социальную систему абстрактно от реальности. Марксистская философия сама погружена в исторический процесс, «она сосуществует с реальностью в продолжающемся становлении и с практикой в постоянном развитии» [29; 83]. Потребности борьбы за социальную эмансипацию человека, полагает Гароди, вдохновили Маркса выработать методологию исторической инициативы. Определив место субъективного момента в диалектике революционной борьбы, Маркс указывает на два полюса этой субъективности: науку объективных законов исторического развития и историческую инициативу масс» [7; 36].

Гароди, выявляя «рациональное зерно» в философии Фихте, вносит в марксистское мышление этот критический момент не для того, чтобы на нем остановиться, а для того, чтобы «не остаться односторонним, не исказить эту мысль о масштабах субъективного» [9; 40]. Этот масштаб задается способностью человека преодолевать рамки существующего, ориентироваться на то, что еще предстоит сделать, искать в реальности «нечто большее, чем то, что черпает из нее повседневная деятельность, нечто большее, чем те пути, которые эта деятельность уже проложила…» [149; 130-131].

Рассмотрение гносеологических оснований социальной философии Гароди позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, в конце 1950-х годов Гароди преодолевает гносеологический догматизм через обращение к диалектической природе марксизма и проходит при этом примерно тот же путь, что и некоторые другие марксисты в СССР и за рубежом.

Во-вторых, в 1960-е годы источник эволюции воззрений Гароди - уже не только в самом марксизме, но и вне его. «Фихтеанский момент» в творчестве Гароди становится способом возвращения к «подлинному» Марксу. Вряд ли справедливо упрекать Гароди за преувеличение влияния фихтеанства на марксизм, поскольку для него Фихте больше отвечает духу марксизма, чем Гегель с его панлогизмом, с точки зрения которого человеческие частности не имеют значения. Кроме того, как отмечал сам Маркс, «фихтевское самосознание» является одним из элементов философии Гегеля.

Через фихтеанское прочтение Маркса Гароди раскрывает возможность создать теорию субъективности, которая не была бы субъективистской, индивидуалистической, и теорию трансцендентности, которая не была бы докритической, домарксистской и отчужденной [14; 44].

В-третьих, прослеживая истоки марксизма, Гароди выделяет две основополагающих идеи «живого марксизма»: ту, с которой собственно и связано возникновение новой теории: открытие того фундаментального факта, что общественная жизнь является по сути практической; и вытекающее из него признание человека в качестве абсолютной ценности. Именно эти идеи создают основу того философского синтеза, который Гароди попытается осуществить на следующих этапах своего научного поиска, поскольку как практика есть противоречивое единство мышления и бытия, так и самосознание, акт которого Фихте называет «дело-действие», есть совпадение действующего, активного, субъективного начала и начала пассивного, объективного.

В-четвертых, квинтэссенцией философских исканий Роже Гароди в 1960-е годы становится концепция исторической инициативы. Ее суть в диалектическом взаимодействии творческих способностей человека с исторической данностью, это социальное проявление свободы и неограниченной творческой сути человека [28; 77-78]. Марксизм, раскрывая историческое предназначение человека, не может быть философией бытия, «это философия действия, делающая из сознания и его порождающей и непрерывно обогащающей практики подлинную реальность, … постоянно преодолевающая данное и непрерывно дополняющая реальность творческим актом» [11; 65]. Гароди уверен в том, что восприятие фихтеанства позволило Марксу положить философию действия в основу философии будущего [52; 97].

Методологическое значение марксизма Гароди видит в раскрытии теоретического смысла истории, который «выявляется в каждый ее момент из внутренних противоречий действительности и возможной перспективы их преодоления, смысл, который может быть реализован практически, если люди, сознавая эти возможности, работают и борются за их осуществление» [7; 71]. Сама же философия в этой перспективе является теоретическим осознанием и активным осуществлением диалектических законов соотношения между реальным и возможным во имя построения будущего. Философия судит нынешнее реальное на основе возможностей, которые оно порождает и которым оно препятствует [7; 73].

ГЛАВА II. АЛЬТЕРНАТИВЫ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ В ЭПОХУ НТР

2.1. Преодоление отчуждения и перспективы социализма

Концепция отчуждения в теоретическом наследии Роже Гароди конца 1950-60-х годов обеспечила преемственность между его социально-философскими воззрениями и политическими выводами из них.

Эволюция взглядов Гароди в этот период была обусловлена двумя факторами: влиянием марксовой теории отчуждения и недогматическим восприятием новых исторических реалий. Основное внимание французский философ обращает на сущность отчуждения и его конкретно-исторических проявлений, дает оценку инверсий, порожденных НТР, и их влияния на характер отчуждения, обосновывает возможности социализма в преодолении отчуждения, разрабатывает концепцию различных моделей социализма.

Впервые систематическое изложение своего видения проблемы отчуждения Гароди представляет в книге «Марксистский гуманизм». Поводом к написанию книги стала публикация в новом, более точном переводе, без купюр, «Рукописей» Маркса и начавшаяся вокруг них активная философская полемика. Начиная с этой работы, Гароди будет тяготеть к сравнительному анализу понятия «отчуждение» у Гегеля, Фейербаха и Маркса, усматривая коренное отличие позиции последнего в конкретно-историческом подходе. Надолго сохранит Гароди и приверженность выдвинутому в «Марксистском гуманизме» принципу разграничения отчуждения и фетишизма, считая, что «первый термин более обширен, чем второй, ...соответствующий лишь экономическому отчуждению» [12; 45]. Ни в одной из своих последующих работ не проявит французский философ склонности к экономически ориентированному дискурсу, как и в конце 1950-х предпочитая универсальный термин «отчуждение», более адекватный характерному для него переносу центра тяжести с чисто теоретического анализа на рассмотрение конкретно-исторических форм отчуждения.

Значительно большим изменениям подверглись представления о причинах и источниках отчуждения. В ранних работах они связываются с разделением труда, присущим всякому товарному производству. Отчуждение возникает, когда «согласно стихийным и слепым требования рынка, собственная сила человека... становится... чуждой, противостоящей ему силой» [12; 43]. С середины 1960-х годов фокус анализа перемещается на частную собственность как источник отчуждения. Если же речь и идёт о разделении труда, то в специфической его форме: трагедия отчуждения усиливается фальшивым противопоставлением в сознании рабочего творческого и от-

чуждённого труда. Первый воспринимается как некая элитарная привилегия, напротив, отчуждение представляется как органичная и необходимая часть его жизни [8;75].

Существенно меняются и прогнозы относительно возможности преодоления отчуждения. В «Марксистском гуманизме» отстаивался его исторически преходящий характер, акцентировалось, что отчуждение не тождественно опредмечиванию, Гароди был солидарен с Марксом, раскрывающим через отчуждение основное противоречие капитализма. Однако, по мере того как под влиянием анализа НТР отчуждение начинает пониматься как противоречие между обществом и личностью, между общественным бытием и субъективным самосознанием, оценка перспектив устранения отчуждения теряет свой первоначальный оптимизм.

«Отмена частной собственности на средства производства, – утверждает Гароди, – рассматриваемая как самоцель, как нечто само по себе обуславливающее социализм, не даёт возможности ликвидировать ни наёмный труд, ни его отчуждение» [6; 39]. Для этого необходимо устранить противоречие между социальной организацией и индивидом, научной организацией труда и автономностью работника. Коммунизм – это не дарование собственности всем и каждому при сохранении отчуждения, а реализация сущности человека [9; 61].

Эволюция взглядов Гароди привела к новой волне обвинений в его адрес в приверженности ревизионистской идеологии. Достаточно полно эти претензии систематизированы в работе Л. М. Ижицкого «Борьба за человека или против него» [89]. Рассмотрим самые существенные из них.

1. Представляется не соответствующим истине обвинение Гароди в числе прочих «философствующих ревизионистов» в желании превратить учение Маркса в классово-индифферентную теорию отчуждения [89; 98], поскольку для Гароди «уничтожить отчуждение… - дело уже не только одной философской критики, но и классовой борьбы» [9; 60].

2. Не соответствует методологии и логике научной концепции Гароди обвинение в противопоставлении различных периодов в творчестве Маркса, в признании истинным лишь марксизма периода его становления [89; 100]. Он прослеживает движение марксовой теории отчуждения от «Рукописей 1844 г.» к «Немецкой идеологии», а затем к «Капиталу», неоднократно называя последний самой гуманистической работой Маркса. Кроме того, Гароди четко определил свое отношение к позиции Альтюссера.

3. «Признание отчуждения в качестве главной идеи марксизма..., - пишет Ижицкий, - притупляет его антикапиталистическое остриё» [89; 99]. Если быть более точным в определении позиции Гароди, то для него теория отчуждения является центральной лишь в марксистском понимании чело-

века, общества и напряжённости между ними.

4. Нельзя согласиться с тем, что за расхождением оценок «реального социализма» с пропагандистскими клише стоит дискредитация социалистической идеи [89; 98]. Гароди никогда не отождествлял теорию социализма с политической практикой той или иной партии. Одну из своих книг он заканчивает буддистской пословицей: когда палец показывает на Луну, глупец смотрит на палец.

5. В качестве констатации представляется вполне правомерным заключение оппонентов о склонности Гароди к расширению диапазона отчуждения: его порождает всякий тип отношений, превращающий человека в вещь, объект; человек всегда в плену отчуждения в условиях авторитарной организации общества. Однако контрдоводы в основном имеют апологетическую природу.

При всём многообразии подобных претензий, незамеченной осталась недостаточная диалектичность Гароди в понимании корней отчуждения. У Маркса «хотя частная собственность и выступает как основа и причина самоотчуждённого труда, в действительности она наоборот оказывается его следствием... Позднее эти отношения превращаются в отношения взаимодействия» [113; 569]. Гароди огрубляет связь отчуждения и частной собственности. Между тем, в марксистской литературе, безусловно, проводилось «различие между первоначальной формой отчуждения труда, породившей частную собственность, и его последующей формой, которая существует и развивается вместе с частной собственностью, на базе последней» [123; 276].

Важнейшей частью концепции отчуждения Роже Гароди является анализ эволюции соответствующих взглядов Маркса. Нам представляется, что это, с одной стороны, стремление обосновать творческий характер марксизма, а с другой – своего рода «алиби» для самого Гароди.

В середине XIX века понятие «отчуждение» использовалось в четырёх основных контекстах [39; 82-83]. Для экономистов оно предстаёт как передача чьей-либо собственности другому лицу. Для теоретиков естественного права этот термин означал утрату первоначальной свободы и передачу её государству на основе общественного договора. В теологии отчуждение означает сотворение мира Богом. В философском контексте этот термин использовали Фихте и Гегель. Гароди полагает, что Маркс шёл как от экономической и правовой категории отчуждения, так и через её философское преломление в системах Гегеля и Фейербаха.

Анализ концепции отчуждения в философии Гегеля Гароди осуществляет в книге «Бог мёртв» [27]. Современник взятия Бастилии, Гегель открыл соответствие между политической революцией и философским раз-

витием, обнаружив их общий источник: «расколотое общество и разорванный человек» [27; 416]. Именно из него возникает разрыв в человеческой концепции реальности, противопоставление внутреннего и внешнего мира человека, который более «не может действовать как человеческая целостность, как цельный человек» [27; 417], он лишь средство для достижения целей, поставленных другими.

Величие Гегеля Гароди видит в раскрытии кардинальных противоречий реальности вместе с законами их развития, а ограниченность – в неспособности выйти за пределы отчуждения, «отставить спекулятивные основания, чтобы разрешить эти противоречия» [27; 417]. Тем не менее, перенесение реального мира в мир абстракций не мешает ему продемонстрировать, как человек «экстериоризует себя в институты и объекты, которые предстают в сознании индивида как чужая, трансцендентная и отчуждённая реальность» [51; 92]. Гароди высоко оценивает прозрение Гегеля, полагавшего, что всякая социальная система, основанная на частной собственности, на тотальности социальной жизни от религии до государства, предстаёт в глазах индивида как внешняя реальность, как сила, отчуждённая от его существования [27; 418].

Путь от Гегеля к Марксу идёт через философию Фейербаха. Если для Гегеля человек является отчуждением Бога, то для Фейербаха Бог есть отчуждение человека. Гароди особо отмечает связь идей проекции и отчуждения в философии Фейербаха. Отчуждение возникает, когда человек воспринимает как внешнюю, господствующую над ним реальность, то, что является его собственным творением. Однако, переворачивая гегелевскую систему, Фейербах не меняет её природу: «Метафизика Гегеля у Фейербаха становится антропологией, а реальный человек – отчуждённым от религии человеком» [9; 23]. Фейербах, «перелицевав» идеалистическую систему, создаёт догматический материализм, симметричный догматическому идеализму, так и не освободившись от печати идеализма.

Суммируя концепции отчуждения Гегеля и Фейербаха, Гароди выделяет три методологических препятствия, преодоление которых было условием движения Маркса вперёд.

1.Contra Фейербах: отчуждение не может быть характеристикой абстрактного человека (не индивида, а рода вообще), это не метафизическая концепция, вечное качество, вписанное в структуру реальности как таковой, но прямой результат отчуждения труда в условиях определённых форм экономической жизни.

2.Contra Гегель: отчуждение – не результат активизации духа, его корни в содержании конкретного экономического взаимодействия. Такое отчуждение не может быть абстрактной, априорной категорией.

3.Отчуждение не должно рассматриваться фаталистически, как наследуемое зло, поражающее человеческое существование. Констатация несправедливости отчуждения, возмущение им вовсе не приближает его конца. Это исторический феномен, который будет устранён только через ликвидацию порождающих его социально-экономических условий.

«Для Маркса и марксистов, – пишет Гароди, – отчуждение не моральная, а историческая категория: субъективные внутренние противоречия человека неотделимы от социальных противоречий» [11; 95]. Началом движения Маркса к этому выводу Гароди считает применение фейербаховского метода критики религии к критике государства. Этот шаг был сделан в «Критике гегелевской философии права», где Маркс доказывает, что не гражданское общество (то есть совокупность социальных и экономических институтов) является порождением государства, а наоборот. Тем самым не только опровергается тезис о созидательной роли государства по отношению к обществу, но и тезис о созидательной роли идеи по отношению к внешней действительности. Гароди отмечает, что Маркс, признав несоответствие частной собственности истинной природе человека, еще не ставит вопрос о радикальных путях устранения отчуждения.

«Экономическо-философские рукописи 1844 года», по мнению Гароди, также носят двойственный характер: «остатки гегелевских философских спекуляций соседствовали уже с научными требованиями политической экономии в истории» [9; 44]. Проблема отчуждения теперь рассматривается Марксом во всех её аспектах: религиозном, политическом, экономическом. Отчуждение предстает не только как явление, относящееся к сфере духа; оно имеет объективную основу в самих условиях жизни трудящихся.

Гароди, вслед за Марксом, говорит о трёх основных моментах отчуждения труда, акцентируя три его облика с точки зрения влияния на самого труженика: экспроприация, деперсонализация и дегуманизация.

Отчуждение продукта труда. С появлением разделения труда, когда продукт становится товаром, человек перестаёт быть создателем проекта, цели, а становится средством создания прибавочной стоимости [12], и «чем больше ценностей он создаёт, тем более сам он обесценивается» [113;562]. Отчуждение в этом аспекте есть обнищание, пауперизация, экспроприация [7; 42].

Отчуждение акта труда. Трудящийся, будучи отделён не только от продукта труда, но и от самого акта труда, средства, метода его труда, превращается в простой элемент структуры, «телесный придаток стального машинного оборудования» [19; 249]. Эта форма отчуждения есть обезличивание, деперсонализация [39; 92]. Можно заметить, что Гароди оставляет без внимания отмеченную Марксом взаимосвязь этих двух моментов от-

чуждения: «в отчуждении предмета труда только подытоживается отчуждение, самоотчуждение в деятельности самого труда» [113; 563].

Отчуждение родовой жизни. Капитал – это отчуждённая власть человечества, возвышающаяся над людьми как власть чуждая и бесчеловечная. Отчуждение в данном случае оборачивается обесчеловечиванием, дегуманизацией [39; 93]. И как следствие приводит к отчуждению человека от человека.

Постепенное изживание Марксом гегелевского наследия, считает Гароди, приведёт к утрате категорией отчуждения философской всеобщности. Она, разделившись на ряд специальных категорий для каждой дисциплины в отдельности (например, в политэкономии это будет «товарный фетишизм»), станет выполнять более скромную, но в научном отношении более полезную роль [9; 44].

В «Капитале» Маркс сосредотачивается, прежде всего, на экономических аспектах отчуждения, но это не мешает ему постоянно держать в поле зрения чисто философскую проблему: «инверсию отношений субъекта и объекта» [7; 45]. Гароди видит в этом свидетельство последовательности Маркса в изучении проблемы отчуждения. Так же обстоит дело и с анализом политического отчуждения, перерастающего у Маркса в социологический анализ диалектики классового государства и отчуждения религиозного. В каждом случае имеет место переход от умозрительной концепции человеческой сущности к научной концепции отчуждения, определяемого как превращение отношений между людьми в отношения между вещами.

Полемизируя с приверженцами структурализма, Гароди утверждает, что гуманистическая мысль Маркса реализуется в «Капитале» «уже не в умозрительных отношениях между отчуждённым трудом и вечной человеческой сущностью, а в строгой диалектике связи между необходимой общественной зависимостью и историческими формами, в которых она проявляется» [7; 45]. Отныне научное определение таких понятий как «рабочая сила», «конкретный и абстрактный труд», «переменный и постоянный капитал» придаёт инверсии субъекта и вещи чёткий смысл [7; 44]. От умозрительной теории отчуждения как ключа к объяснению всей истории человечества Маркс переходит к экономическому анализу, превратившему отчуждение в социально-историческое явление, объективные основы которого следует выявить, чтобы положить ему конец.

Именно с этих позиций Гароди полемизирует с Сартром, у которого отчуждение весьма напоминает «первородный грех», осуждение человека на вечное проклятие. Положение не меняет тезис о том, что даже при самых тяжёлых формах отчуждения свобода человека остаётся неприкосновенной [15; 63]. Гароди делает вывод, что концепция отчуждения у Сартра

так же вневременна и абстрактна, как и его концепции свободы и насилия. Марксову же концепцию отчуждения Гароди называет исторической и воинствующей, поскольку в ней представлено в действиях то, что было кристаллизировано в вещах и исторических ситуациях, и, тем самым, человеку показана возможность взять в свои руки собственную судьбу.

Это приводит к радикально новому определению гуманизма как конкретной социальной борьбы за ликвидацию разрыва между возможностями развития человека и препятствиями на пути к их осуществлению. Главное из этих препятствий – отчуждение. Какие бы конкретно-исторические формы оно не принимало, его влияние на человека негативно, это антитеза созиданию. Вот почему отчуждение труда, не являясь единственным видом отчуждения и во второй половине XX века, есть первопричина всех остальных. Именно здесь извращается в самой его основе созидательный труд, эта сущность человека [9; 59]. Отчуждение всюду раскалывает общество и обесчеловечивает индивида [6; 32-33]:

– на экономическом уровне – сохранение частной собственности попрежнему лишает труженика плодов и целей труда;

– на политическом – продолжается мистификация государства, где провозглашённое равноправие служит лицемерным прикрытием фактического неравноправия. Отчуждением является давление, оказываемое на гражданина извне и сверху государством, цели которого состоят в сохранении экономического отчуждения путём обеспечения власти собственников средств производства;

– на уровне культуры отчуждением является подавление интеллектуальной деятельности: система просвещения и образования формирует не людей, способных критически мыслить, создающих ценности и определяющих цели своего общества и своей жизни, а исполнителей, либо управляющих для системы;

– в чисто социальной перспективе Гароди понимает отчуждение как разрушение всякой возможности универсальной человеческой культуры, отчуждение – это разрушение «мы» [11; 76]. Вместе с тем, оно лишает человека его специфического человеческого измерения: возможности выбора, создания проекта. В современном мире громадное большинство трудящихся (физического и умственного труда) делает чужую историю. Это лишение возможности реализовать свою историческую инициативу и есть отчуждение. Оно создаёт людей, для которых замысел перестаёт быть моментом реального творчества, а становится иллюзорной компенсацией ускользающей реальности. Человек, чуждый и природе, и самому себе, и другим, находит, что всё сведено к статусу товара на рынке: «Человек становится объектом, а отношения между людьми становятся отношениями между

вещами» [55; 128]. Объект, как творение человека, поворачивается против него, угрожая его существованию.

Именно под этим углом зрения анализирует Гароди творчество Ф. Кафки. Мир Кафки состоит из материала, который дала ему жизнь, поэтому в нем можно увидеть диалектическое раздвоение целого на мир отчуждения и мир сознания этого отчуждения, на мир обладания и мир бытия. Это мир раздвоенных людей [18; 130]. Вместе с тем, по мнению Гароди, Кафка даёт надежду, так как «делает отчуждение более нетерпимым через осознание отчуждения» [28; 205]. Вера у Кафки – это уверенность в том, что человек может и должен преодолеть свою собственную определённость, своё прошлое, принуждение и отчуждение [28; 205].

Гароди, участвуя в дискуссии о Кафке на конференции, посвящённой 80-летию со дня рождения писателя, сказал: «Если дело Кафки остаётся сегодня таким живым..., то это происходит потому, что мы до сих пор живём в мире отчуждения и что социалистический мир также, хотя он и открывает перспективу устранения отчуждения и прихода человека цельного, находится, всего-навсего, на начальном этапе борьбы и несёт в себе свои противоречия и своё отчуждение» [130; 338].

Гароди ссылается на позицию Г. Марселя, обнаружившего источник отчуждения в постоянном стремлении человека к обладанию миром вещей и людей. Опасность, по мнению Марселя, состоит в неизбежном риске, связанном с обладанием. То, чем обладаешь, может быть разрушено или просто использовано до конца, поэтому никогда нет уверенности и безопасности в обладании. Это ещё более верно, если объект «владения» – другой человек, подверженный всем превратностям человеческого существования.

Очевидна аналогия между идеями Марселя и выводами, сформулированными в «Рукописях 1844 года», где Маркс проводит прямую линию от обладания к отчуждению: чем больше вы имеете, тем меньше вы есть и тем больше ваша жизнь отчуждена. Отчуждённый, объективированный мир обладания становится реальностью, а мир бытия кажется не более чем воображаемым бегством от реального мира: человек не может быть исключением, на которое не действует разрушающая сила неумолимого закона обладания [55; 128].

В 60-е годы Гароди-философ не порывает с Гароди-политиком, одним из идеологов ФКП, в силу этого проблема отчуждения представляет для него не только теоретический интерес. Развитие его взглядов на каком-то этапе приобретает скорее политический, нежели философский характер. С особой очевидностью это обнаружилось в книге «Большой поворот социализма» (1969 г.). Сам автор оценивал её как поиск нового подхода к анализу современности, необходимого, чтобы создавать для революционных сил

новые стратегии. Однако в процессе решения этой задачи обнаружилось, что партийная принадлежность всё сильнее не совпадает с его мировоззрением: если партия хочет быть не сектой доктринеров, а центром всех сил, которые во Франции желают строить социализм, то она не может иметь официальную философию [2; 171], таков вывод Гароди.

Определение эпохи, данное в новой книге Гароди, оказалось весьма далеко от официально принятого: основа современного общественного развития не в переходе всё новых стран к социализму, а во второй промышленной революции. Гароди усматривает в Постановлении Совещания коммунистических и рабочих партий 1969 года в Москве «триумфализм», недооценку противоречий социализма и способности капитализма приспособиться к меняющейся ситуации и предлагает вернуть производительным силам ту роль, которая была открыта Марксом [2; 171]. Он упрекает руководителей коммунистического движения в неумении анализировать противоречия современного мира, в ритуальном повторении того, что противоречия обостряются, не уточняя при этом, что речь идёт о **новых** противоречиях.

По мнению Гароди, в анализе отчуждения невозможно следовать букве анализа, предпринятого Марксом в «Капитале»: научно-техническая революция меняет отношения между производством и рынком, производство всё больше подчиняет себе рынок, искусственно формирует его потребности. Как следствие возникают новые формы отчуждения, оно всё меньше ассоциируется с бедностью и всё больше - с потерей индивидуальности, неумолимой манипуляцией со стороны бюрократических структур, коммерческих механизмов, которые осуждают человека на анонимность, и за функционирование которых он не несёт ответственности в качестве творца [7; 222]. Проблему отчуждения недопустимо рассматривать вне анализа НТР как события универсального значения, «фундаментальной мутации», в прямой зависимости от которой находится не только технический, но и общественный прогресс. Гароди формулирует следующую закономерность: чем выше уровень экономического и технологического развития страны, тем в большей степени её экономический и общественный прогресс зависит от прогресса научного [2; 16-17].

Нельзя не заметить, что Гароди нередко злоупотребляет публицистической риторикой, не особенно заботится о терминологической чистоте, он по сути дела отождествляет понятия НТР и вторая промышленная революция. Не вполне ясно, в каком значении используется термин «мутация»: в буквальном (изменение на генетическом уровне), или, в соответствии с «мутационной теорией», как резкое, внезапное изменение, решающий фактор эволюции. Но одного принципа Гароди придерживается последовательно: анализ НТР преломляется им через характер субъект-объектных отно-

шений, при этом на первый план выходят понятия субъективности, исторической инициативы. Реализация этого принципа приводит Гароди к исследованию, в первую очередь, роли науки в структуре НТР. Он выделяет две её основных метаморфозы.

1.Революция в науке, как изменение концепции самой науки: новая диалектика субъекта и объекта, невозможность определить объективный мир без субъекта с его моделями, гипотезами, с которыми он идёт навстречу миру. Революция в науке – это одновременно и смена научной парадигмы, «великая инверсия», заключающаяся в том, что «кибернетический принцип заменяет механический» [2; 17].

2.Революция посредством науки, результатом которой становится несколько видов инверсии, производных от «великой». Гароди подчёркивает, что даже если инверсия представляется чисто количественной, по сути дела она имеет качественную природу. Это относится, например, к изменению соотношения численности работников умственного и физического труда.

Следствием революции посредством науки становится инверсия отношений между наукой и техникой. Наука во всё возрастающей мере прокладывает свой собственный маршрут, независимый от движущей силы, которой является производство [20; 38]. Инверсия науки и техники предстаёт в изложении Гароди как фактор, меняющий историческую перспективу, открытую марксистской теорией, поскольку новые производительные силы не уничтожают автоматически производственных отношений буржуазного общества, а напротив, служат основой для его укрепления.

Но самой существенной по своим последствиям (в соответствии с общефилософской позицией Гароди) становится инверсия отношений субъекта и объекта. Развитие индустриальных стран на протяжении всего XIX и первой половины XX века шло главным образом экстенсивным путём, путём приращения, их структура оставалась прежней; в эпоху НТР положение меняется. «Мы присутствуем, – пишет Гароди, – при изменении отношений субъекта и объекта по сравнению с другими индустриальными обществами, в которых субъект, человек, был рабом объекта» [19; 250].

Кибернетизация производства, а также управления имеет тенденцию удалить человека за пределы непосредственного производства и поместить его:

– до машины, чтобы анализировать и программировать;

– после машины, чтобы принимать решения;

– на уровне машины, чтобы контролировать [2; 17].

Последствия «научно-технической мутации» диаметрально противоположны последствиям первой промышленной революции. Она открывает перспективу отрицания отрицания, инверсии субъекта и объекта, человека

и машины, преодолевая антиномию между физическим и умственным трудом, «утверждая таким образом в человеке, наперекор пагубному дуализму прошлого, его целостность и полноту» [2; 23].

Если прежде специфически человеческие измерения субъективности и трансцендентности развивали искусство и религия, то теперь они могут формироваться внутри труда, на уровне производства [2; 31]. «Мы присутствуем, – утверждает Гароди, – при развитии новой субъективности не в индивидуалистическом и метафизическом смысле экзистенциализма Сартра, не в абстрактном смысле старых гуманистов..., а в смысле способности человека к созиданию, условия для которого созданы самой историей путём нового развития производительных сил, делающих объективно необходимым развитие созидательных способностей человека» [19; 251].

По сути дела, «взрыв субъективности», о котором говорит Гароди,- это возможность принятия личностью самостоятельных решений, реализации исторической инициативы. Сущность этого феномена раскрывается Гароди через понятие «кибернетической модели», тесно связанное в его гносеологической концепции с проектом. В связи с новой научной парадигмой высшей из подлежащих воспитанию добродетелей должна быть не логика, а имажинация. Логика в качестве массы информации всё более превращается в достояние машины, для человека же открывается возможность творческой имажинации [2; 31].

Изменение соотношения умственного и физического труда приводит, по мнению Гароди, к появлению «нового исторического блока» - носителя исторической инициативы. В него входят те слои интеллигенции, которые органически порождаются и воспроизводятся благодаря развитию науки, техники, экономики [7; 22]. Они объективно составляют часть «совокупного работника», к которому применимы разработанные Марксом критерии принадлежности к рабочему классу [2; 141-143]. Эти люди особенно чувствительны к отчуждению и принимают оппозиционную сторону не только потому, что их всё больше эксплуатируют, но и потому, что они отказываются быть интегрированными в систему, чьи цели они отвергают [2; 152].

Понимая «взрыв субъективности» как принципиально новое соотношение объективных и субъективных факторов, Гароди не только предложил иначе строить отношения рабочего класса с интеллигенцией, но и выдвинул ряд идей, касающихся перестройки работы ФКП. Механическую модель деятельности партия, по его мнению, должна сменить на кибернетическую, основанную на принципе обратной связи [4; 6].

Вместе с тем, Гароди по-прежнему уверен, что путь к преодолению отчуждения лежит через социализм, понимаемый как «новый проект цивилизации», общество, в котором истинным назначением человека станет не

«иметь», а «быть» [1; 51-52]. Но поскольку идея «универсального эталона» не приемлема для французского философа в силу отстаиваемого им принципа историзма как вообще в гносеологии, так и собственно в социально-философском анализе, он выдвигает концепцию **моделей** социализма. Модель в данном случае – это теоретическая абстракция, мысленная конструкция, позволяющая выявить закономерности системы.

Гароди подробно рассматривает различные модели социализма, прежде всего с точки зрения возможности решения ими главной проблемы – преодоления отчуждения. Он отказывается от унификации путей и методов движения к социализму в пользу творческой «исторической инициативы», не детерминированной историческими законами, но обретающей свои специфические черты под воздействием множества факторов. Им допускается многообразие моделей, которые «фундаментально различны между собой, ибо эти различия порождены различиями в социальной и экономической структурах предшествующего развития, различиями в традициях и конъюнктуре» [28; 48].

Признание таких различий отнюдь не исключает существования неких общих черт становления и функционирования структур, характеризующих социализм. Среди них Гароди выделяет следующие:

a.Переход к социализму невозможен в современном мире без революции, однако, это не «конвульсивная», а «конструктивная» революция [1; 7]. Революцию подобного типа можно назвать «мажоритарной»: именно сознание её необходимости большинством населения делает возможным её осуществление ненасильственными методами [1; 117].

Гароди не экстраполирует идею становления нового общества через насилие и диктатуру пролетариата, которая была характерна для капитализма индустриальной эпохи, на новые исторические условия. Осуществив анализ НТР в развитых странах, он приходит к переосмыслению самой концепции революции [6; 37], называя консервативной всякую политику «претендующую на то, чтобы преподнести массам их будущее и смысл их жизни «извне» и сверху, и революционной – политику, делающую ставку на творческие возможности каждого человека» [8; 121].

b. Изменение структур, являющееся началом социализма, предполагает пересмотр главного принципа капитализма – существования частной собственности на средства производства. В то же время Гароди пишет о «спасении ценностей, порождённых рынком – личной свободы потребителя, путём предоставления рынку всех потребительских товаров... и осуществления... децентрализованного планирования, исходящего из свободно выраженных потребностей» [1; 49-50].

Однако труд, земля и деньги должны быть избавлены от действия зако-

нов рынка и прибыли. Только в том случае, когда труд перестанет быть договором между неравноправными участниками, земля будет изъята из торговли в частных интересах, а деньги перестанут быть объектом денежных спекуляций и станут выполнять только социальную функцию капиталовложений; рынок сможет играть благотворную роль, подчиняясь обществу, а не управляя им [1; 49-50]. Гароди видит в социализме не только экономическую систему. Он призывает последовать Марксу, который придал социализму все его человеческие измерения и не смешивал цели социализма с его экономическими средствами. Именно это смешение средств и целей привело Сталина и его преемников к провозглашению того, что социализм построен, в то время как было выполнено только одно из его экономических условий.

Изменение юридического статуса собственности не ликвидирует автоматически отчуждение трудящихся. Национализация – это ещё не институт общественной собственности, между этими понятиями вмешивается делегирование и отчуждение власти от производителя к руководителю, искажая тем самым социалистическую демократию, как это случилось в СССР [1; 54].

с. Перспективы социализма и преодоления отчуждения Гароди связывает с расширением самоуправления и сокращением хозяйственно-организаторских и культурно-воспитательных функций государства. Обязанность направлять производство он предлагает возложить на общественные организации самих трудящихся, которые не являются ни административными, ни авторитарными.

Гароди сознает, что переход к самоуправлению в условиях НТР требует высокой квалификации работников. Такая постановка проблемы требует пересмотреть «ремесленнический горизонт Прудона»: каждый не в состоянии ответить на все вопросы, но он имеет право на получение информации, в том числе из незаинтересованных источников, возможность ее обсуждения и участия в принятии решений [2; 117].

НТР позволяет самоуправлению выйти на новый этап – этап интеграции, обеспечивающий сочетание личной инициативы и научного планирования, осуществляемого не путём директив, а косвенными экономическими методами, исходя из потребностей, определяемых рынком. Социализм самоуправления предполагает отказ от «руководящей роли» партии, характерной для этатистской, централизованной модели. Партия более не отождествляется с государственным аппаратом, она создаётся демократическим путём и использует демократические средства, вызывая инициативу масс, координируя и ориентируя её [2; 118-122].

В рамках такой модели предполагается наличие большого числа центров, принимающих решения, и центров выдвижения инициативы. Государ-

ство выполняет лишь ориентирующую роль, основанную на принятии решений, когда разработка плана идёт в двух направлениях: сверху вниз и снизу вверх [2; 127-129]. Планирование носит всё менее иерархический характер и всё более саморегулируется, благодаря системе сознательной взаимозависимости между трудовыми коллективами [2; 130-131].

Наконец, необходим отказ от принципа передачи власти, характерного как для формальной буржуазной демократии, так и для бюрократического социализма, ведь в обоих случаях происходит отчуждение от принимаемых решений [1; 151]. Подлинный социализм для Гароди – социализм самоуправления. В любом другом случае оправдывается предсказание Бакунина: «Деспотизм меньшинства тем более опасен, что он предстаёт как выражение якобы воли народа» [1; 151].

d. Переход к социализму связан с глубокими переменами в области культуры, необходимостью переосмысления отношений с природой, наукой, техникой, с другими людьми и культурами. Культурная революция является необходимым условием для создания «нового проекта цивилизации» – социализма. Современная культура должна готовить человека к ускоряющимся изменениям условий жизни, делать упор не на усвоение определённых знаний, а на критический дух и творчество. В качестве главных основ этой общей, доступной для всех культуры Гароди видит информатику, освобождающую мышление от решения механических задач и способствующую развитию исключительно человеческих способностей человека – ставить вопросы и намечать цели; и эстетику, позволяющую возрождать через произведения искусства специфически человеческий акт; а также поиски будущего [1; 92-94].

Начиная со второй половины 60-х годов, Гароди уделяет много внимания критическому анализу уже сложившихся или формирующихся социалистических моделей, акцентируя внимание на историческом опыте таких стран как СССР, Китай, Югославия, Алжир, а после 1968 года – Чехословакия. Выявление достоинств и недостатков этих моделей позволило Гароди, с одной стороны, продолжить ревизию собственной догматической позиции, с другой – наметить перспективы социалистического строительства в различных странах и пути выхода из «догматического тупика», в котором оказался СССР и страны, копирующие советскую модель в силу различных обстоятельств.

«Признание... различий, – пишет Гароди, – позволяет установить в каждом конкретном случае... социальную структуру, национальные традиции и условия, позволяет также преодолеть догматизм тех, кто не признаёт никакой другой, кроме как единственной модели, применяя её как образец и основу осуждения различных других систем и перспектив социализма»

[52; 323 - 324]. Из широкого круга моделей, попавших в поле зрения Гароди, могут быть выделены несколько основных:

1.**Сталинская модель социализма** (основные черты её сохранились, по мнению Гароди, в 60-70-е годы). Становление этой модели было сопряжено с грубыми искажениями марксизма: «Мы имеем дело не с теорией, основанной на научных принципах, а с рядом чисто прагматических решений, продиктованных затруднительными обстоятельствами... задним числом эту практику попытались увязать с теорией Маркса, а затем превратили в догму» [6; 10]. В ходе социалистических преобразований в СССР в 20-30-е годы рабочему классу извне были навязаны цели, методы и правила его политической и культурной жизни. Попытка построить социализм только силами «верхов» привела к возведению в ранг всеобщих правил выбора и решений, навязанных обстоятельствами [6; 9-13].

Искажения марксизма, имевшие место в ходе социалистического строительства в СССР, Китае и ряде других стран, Гароди связывает с тем, что «классическая модель социализма, задуманная Марксом, для строительства которой исходным рубежом является капиталистическая система, достигшая крайней точки своего развития, – эта модель не была достигнута нигде, так как социализм до сих пор зарождался лишь в странах, более или менее отсталых по своему экономическому развитию» [7; 238].

Находя в русской революции много специфических черт, вытекающих из социальной структуры и истории России, Гароди отрицает необходимость канонизации идей осуществления коммунистической партией диктатуры пролетариата и ограничения политических прав буржуазии. Если в «Манифесте» политическое господство пролетариата, которое устанавливается в результате революции, рассматривается как завоевание демократии, то у Ленина диктатура пролетариата трактуется как постоянное состояние государственной власти, вплоть до ее отмирания. Отправную точку сталинского извращения социализма он видит в том, что в рамках советской модели государственная собственность является единственной формой общественной собственности, и в силу этой исключительности руководящий аппарат, оторванный от масс и реальной действительности, замыкается в субъективизме и бюрократическом волюнтаризме [2; 63-64]. Итогом становится превращение марксизма из метода поисков путей революционного действия в орудие апологии совершившихся действий [2; 67].

2.**Китайская модель.** Гароди делает достаточно глубокий экскурс в историю страны с целью понять, каким образом осуществилась «китаизация» на теоретическом уровне, чем были вызваны «субъективистские импровизации китайских теоретиков», в первую очередь культурная революция [10]. По его мнению, «прямой переход от феодального строя к социа-

лизму, слияние классовой борьбы с национализмом, партизанской войны с аграрной революцией, – всё это позволяет понять специфику китайской модели социализма» [10; 69].

Под китаизацией марксизма, о которой говорит Мао, следует, считает Гароди, понимать нечто большее, чем простое приспособление марксизма к особым условиям Китая. Такой марксизм отнюдь не стал бы «китаизированным», ибо марксизм идёт от корней культуры, истории и социального бытия каждого народа. Речь идёт и не об отношении к Китаю как к особому объекту марксистского анализа. «Китаизация марксизма, – полагает Гароди, – есть нечто такое, что возникло не из объективных условий построения социализма в Китае, а из субъективных аспектов этого процесса, из специфически китайских теоретических схем, из желания китайских лидеров... сделать китайскую модель социализма образцом сначала для всех народов Азии, потом для всех прежде колониальных и полуколониальных стран... и, наконец, объявить его универсальным эталоном» [10; 69-70].

Стремление китайских лидеров создать на основе своего опыта пригодную для всего мира теорию и экспортировать свои методы Гароди считает пагубной ошибкой, тем более, что эти методы часто расходятся с марксистским гуманизмом, несут на себе печать нетерпения и волюнтаризма. Гароди, впрочем, не отвергает китайскую модель социализма в принципе, исходя из того, что общая концепция социализма предполагает различные методы его созидания [10; 160]. Более того, в культурной революции он увидел попытку преодоления буржуазного идеала потребительского общества.

3.Гароди рассматривает не только исторически сложившиеся реальные модели социализма, но и пытается обозначить модели перспективные, которые могут быть реализованы в различных странах, в том числе вступающих в постиндустриальную эпоху. Для этих стран полезным, по его мнению, может оказаться опыт строительства социализма в Югославии, а также реформ, начатых в 1968 году в Чехословакии и прерванных после ввода войск ОВД.

Чехословацкая модель показала, что социализм может означать не разрушение завоеваний буржуазной демократии, а наоборот, преодоление её ограниченности [28; 51]. Чехословацкие коммунисты, разрабатывая модель социализма, соответствующую требованиям НТР в высокоразвитой стране, поставили перед коммунистическим движением в иной обстановке и в иных перспективах те же проблемы, что и китайские комунисты: «проблемы разнообразия моделей, роли партии,... субъективного фактора в революции, наконец, проблемы множественности критериев развития, то есть проблемы создания специфически социалистической альтернативы модели цивилизации западного общества потребления» [2; 98-99].

В новых условиях, полагает Гароди, необходимо «создать такую модель, которая, отвечая потребностям развитой страны, не может выродиться в более или менее просвещённый деспотизм, ведущий к экономическим провалам, подавлению любой политической демократии, инквизиции в области культуры» [6; 20]. Ее строительство возможно только силами самих масс, сознательно стремящихся к преодолению отчуждения, сохраняющемуся в различных формах в капиталистических странах и не преодолённому в рамках «технобюрократического социализма» [2]. Для Гароди очевидно, что централизованная авторитарная система, которая могла быть эффективна на первом этапе строительства социализма в индустриальный период, к середине 60-х годов устарела и не может быть рациональной на новом этапе развития производительных сил в условиях НТР, предполагающем «взрыв субъективности».

Модель социализма, разрабатываемая Гароди для современных западных стран, предполагала решение экономических задач, принципиально отличающихся от тех, которые стояли перед странами, начавшими социалистические преобразования в условиях низкого уровня развития капитализма. На западе существуют технические и экономические условия для удовлетворения экономических потребностей каждого человека. В связи с этим необходимо переосмыслить «проблему обнищания» – в это понятие вкладывается новый смысл: не абсолютное снижение уровня жизни масс, как это было в XIX веке, а растущее отчуждение трудящихся [1; 51].

Как весьма перспективную оценивает Гароди модель, которая создавалась с 1950 года в Югославии, где сосуществовали различные формы собственности, в том числе и общественной. Югославские поиски новой модели не являются, по его мнению, исторической случайностью, они отражают основной аспект внутренней логики развития социалистического общества. Самоуправление, осуществляемое в экономике, постепенно распространяется на все сферы общественных отношений, бюрократическое государство начинает заменяться системой автономии, где миллионы людей принимают решения, от которых зависит их судьба. Этот «великий поход» ещё далеко не закончен, поскольку не достигнут тот «уровень развития производственных сил, когда проявились бы все последствия кибернетической революции и когда коллективный трудящийся смог бы сознательно и самостоятельно... руководить производством» [2; 108-112]. Расматривая даже самые перспективные модели, считая, что только социализм «может предложить альтернативу капитализму: создание человеческой модели технической цивилизации» [2; 30], Гароди видит историческую ограниченность социализма, который «хотя и открывает перспективу устранения отчуждения и прихода человека цельного, находится, всего-навсего, на начальном этапе

борьбы и несет в себе свои противоречия и свое отчуждение» [130; 338].

Гароди не отказывается от тезиса Маркса, который рассматривал коммунизм не как завершение истории, а лишь как завершение предыстории. Он убеждён, что «не только социализм – первая стадия коммунизма, но и сам коммунизм не положит конец всем отчуждениям» [6; 78]. Конечно, можно будет в основном искоренить его наиболее чудовищные формы, но «не настал и не настанет такой момент, когда мы сможем оглянуться на дело рук своих и подобно Богу, удовлетворившемуся содеянным, сказать на седьмой день творения: «Это хорошо» [6; 78]. «Человек, – пишет Гароди, – останется сложным и великим, он по-прежнему будет ставить перед собой проблемы, познавать муки и труд творчества, он будет чувствовать бремя собственного прошлого с возможными неудачами» [6; 78].

Поскольку многие из идей, выдвинутых Гароди в связи с анализом НТР и моделей социализма, предполагали политические выводы, аналогичной была и их критика. В 1969 году «Юманите» опубликовала заявление ФКП, в котором отмечалось, что анализ характера эпохи, данный Гароди, основан «на крайней недооценке производственных отношений, что влечёт... преувеличенное представление о природе, темпах и последствиях НТР. На этой основе Роже Гароди предлагает фактически отказ от классовой борьбы. Он оспаривает роль рабочего класса..., выдвигает в качестве руководящей силы социально-политического движения так называемый новый исторический блок» [83]. Следствием этой критики стало исключение Гароди из рядов ФКП в 1970 году.

В настоящее время «злободневность» политических тезисов участников полемики достаточно очевидна [90]. История, как всегда, оказалась богаче любых прогнозов на её счёт. Что представляется сегодня наиболее значительным в данной части социально-философской концепции Роже Гароди?

– Выявление взаимосвязи между изучением Марксом субъективности, созданием методологии исторической инициативы и открытием напряжённости между созиданием и отчуждением как антитетическими отношениями труда, то есть деятельности, которой предшествует осознание её целей.

– Преодоление технологического детерминизма: «возможности, таящиеся в технологии, эффективно раскроются, если мы установим соответствующие ей отношения» [28; 26]. Признание необходимости допускать контрастирующие друг с другом сценарии будущего: нет единственного будущего, которое ждёт нас, исход НТР остаётся сомнительным, слишком много мифов и иллюзий связано с ней, прежде всего, иллюзий стихийности и автоматизма в преодолении отчуждения [2].

– Признание требования единства философии и политики тоталитарной, клерикальной доктриной, и утверждение, что плюралистическое об-

щество всегда опирается на разделение философии и политики. Заслуживает уважения достоинство, с которым Гароди пересматривает свои взгляды, разграничивает философские принципы и политические, идеологические выводы из них.

– Анализ отчуждения как силы, разрушающей творческое начало в человеке, не лишает позицию французского философа оптимизма: уже осознание отчуждения делает его более нетерпимым [28; 205]. Человек может и должен преодолеть свою собственную определённость, своё прошлое, принуждение и отчуждение [28; 197]. Вместе с тем это не утопическая мечта: «чтобы преодолеть отчуждение, недостаточно его осознать, в первую очередь необходимо изменить мир, порождающий отчуждение» [55; 151]. Путь к этому лежит через «долгосрочный человеческий замысел, одновременно и критический и утопический, стремящийся поставить возможности, вытекающие из совместного труда, не на службу немногих, а на службу всего общества» [8; 127].

– Определение марксистского гуманизма как «фаустовского» или «прометеевского», для которого «человек есть ни что иное, как его собственные творения, продукты, инициативы, его проекты» [34; 26]. Развитие новых, более гуманных социальных, политических и экономических отношений – основа для освобождения в каждом работнике того, что есть в нём специфически человеческого: критического духа, духа инициативы, творчества [55; 110].

– Всё это свидетельствует, что исследование Гароди концепции отчуждения способствовало преодолению им уже не только гносеологического догматизма, но и политического доктринерства: «марксизм ... – это, прежде всего, метод выявления человеческих возможностей в условиях существующих противоречий» [2; 50]. И этим методом он успешно пользуется в середине 60-х годов для анализа конкретных исторических реалий, подвергая ревизии как их оценку с позиций официальной версии марксизма в международном коммунистическом движении, так и программные политические выводы, сформулированные на ее основе. Ревизионизм Гароди представляет собой не просто уклонение от официальной линии, но форму критики и самокритики в его творческом методе.

2.2. Марксизм и религия: от конфронтации к диалогу

Преодоление догматизма, расширение гуманистической проблематики, опыт философской полемики – всё это приводит Роже Гароди к пересмотру оценки как теологических, так и социальных функций религии. Метод критики сменяется методом диалога.

Рассматривая основные темы этого диалога, его потенциал для взаимообогащения позиций участников, границы допустимого (с точки зрения Гароди-марксиста) компромисса, французский философ формулирует свое понимание атеизма и веры. Выделение требований к диалогу как методу познания позволяет проследить связь содержания диалога с рядом идей обновлённой гносеологической концепции Гароди.

Как нам представляется, это был наиболее личностный пласт эволюции воззрений французского философа и политического деятеля, поэтому внимания заслуживают не только теоретические, но и биографические её вехи.

Одна из первых публикаций Гароди – исследование по истории Ватикана, вошедшее в сжатом виде в книгу «Церковь, коммунизм и христианство» [33], представляла собой типичный образец марксистской атеистической литературы 50-х годов. Почти всецело критическая, она рассматривала власть и богатство католической церкви как доказательство её принадлежности к миру капитала и трактовала религию исключительно как инструмент классового господства: «сам Бог выполняет обязанности полиции» [33; 34].

В 1966 году, выступая на Пленуме ФКП, Гароди впервые осуществляет конкретно-исторический подход к оценке христианства. С одной стороны, он признает, что «учение церкви освятило, как угодные Богу, все формы классового господства» и оказывало поддержку всем реакционным и даже фашистским силам, а с другой, в этом же выступлении Гароди говорит о революционном характере движений раннего христианства, Реформации, утверждая, что в определённых исторических условиях религия может играть прогрессивную роль [151].

Освобождение от догматизма, как уже отмечалось, начинается у Гароди с пересмотра гносеологических позиций, но последствия этого процесса сразу же проецируются в его социально-философскую концепцию религии. «Магический круг, замыкавший нас в нашей обособленной гордой уверенности, – констатирует Гароди, – был разорван. Нужно было научиться законам диалога, критического усвоения того, что немарксисты привносят в общую сокровищницу мысли» [8; 72]. Переход на новые позиции не был мгновенным, опубликованные в 1957 году «Марксистский гуманизм» и «Марксисты отвечают их католическим критикам» могут служить тому при-

мером. Но уже обращение к анализу отчуждения меняет представления Гароди о судьбе религии при социализме.

Отправной точкой диалога становится монография «Перспективы человека» [51], представляющая собой панораму важнейших социально-философских течений XX века. Рамки диалога ещё более расширяются в очерке о марксизме XX века, где Гароди подводит итоги того, что может получить от участия в нём марксизм для своего творческого развития. Со временем анализ проблем религии занимает самостоятельное место в философских поисках Гароди. Так, под впечатлением идей Второго Ватиканского собора, который признал «автономию мирских ценностей – как ценностей знаний, так и ценностей действий» [1; 70], появляется книга «От анафемы к диалогу» [14]. В ней чётко сформулировано представление о позитивном вкладе христианства в мировую культуру, в том числе и в марксизм: «чем именно марксизм как мировоззрение, выработавшее методологию исторической инициативы, обязан христианству как религии абсолютного будущего, и каков вклад христианства в раскрытие двух существенных изменений человека: субъективности и трансцендентности» [14; 54].

Гароди был уверен, что возможности для диалога христиан и марксистов сложились во Франции во многом благодаря М. Торезу, который с 1937 года организовывал их участие в совместных проектах, воплощая свою «инициативу протянутой руки» [52; 7].

В середине 60-х годов усиливаются личные контакты Гароди с теологами, он принимает активное участие в ряде международных встреч. И если в «Альтернативе» Гароди ещё избегает ответа на вопрос: христианин ли он?, то через три года в «Исповеди человека» он напишет, что вера – отказ от индивидуалистического замыкания в самом себе [8; 145-146], отвергнуть эту веру означает отказаться от свободы. Этот путь был сильнейшим испытанием для Гароди, исповедовавшего столько лет атеизм, и вдруг обнаружившего, что в душе он христианин и, может быть, никогда не переставал им быть.

Это признание не стало некоей завершающей точкой эволюции религиозных воззрений французского философа, началом нового «догматического периода». Гароди подчёркивает, что никто не вправе «выдавать свои вопросы за ответы, своё стремление за реальность... моя жажда не доказывает наличия источника» [11]. Такая позиция вытекает, по его мнению, из самой сути марксизма, ибо он является диалектическим учением, а не сциентистской утопией. Диалог, как инструмент познания, наиболее соответствует этой позиции.

Гароди в ряде работ определил те условия, при которых диалог может быть продуктивен:

– Он должен быть продиктован объективной необходимостью, конвергенцией ряда социальных, политических, философских, теологических факторов. Такую основу диалога христиан и марксистов во второй половине XX века Гароди фиксирует в трёх всемирно значимых событиях [14; 5-10]:

1. Человечеству, столкнувшемуся с технической возможностью уничтожения цивилизации, уже недостаточно лишь инерционных сил биологической эволюции. Нужен человеческий выбор, который объединит усилия многих.

2. В мире сосуществуют различные идеологии, и будущее не может быть построено ни в борьбе против верующих или коммунистов, ни даже без кого-то из них.

3. Национально-освободительное движение открыло новые источники ценностей, новые центры проявления исторической инициативы.

– Необходимость диалога должна совпасть с осознанием его актуальности. И это условие, считает Гароди, имеет шанс быть реализованным. Эту потребность осознают марксисты, так как глобальная перестройка всей области познания требует пересмотра концепции мира с точки зрения гуманистической и критической. Кроме того, диалог для них диктуется поиском путей преодоления собственной антиисторичности, сведения марксизма к перечню экономических законов или философских принципов.

С другой стороны, имеет место активизация религиозного модернизма. Для демонстрации этого процесса Гароди широко использует работы таких теологов как Р. Бультман, Д. Бонхоффер, Дж. Робинсон, Джирарди и других, опираясь на их понимание «естественного откровения», «демифологизации», «теологиореволюции». Для него Маркс и Тейяр де Шарден – учёные, которые действуют на «противоположных склонах», взбираясь «на одну и ту же вершину». Этой вершиной является с одной стороны коммунизм, а с другой – «точка Омега», и между ними Гароди не видит принципиальной разницы [16].

Условием эффективности диалога Гароди считает и четкое определение границ допустимого компромисса. Не может быть общего языка со схоластической теологией, с теологией, предназначенной для оправдания «установленного беспорядка». Среди проблем, по которым не может быть компромисса: автономия человеческих ценностей в науке и действии, утверждение прометеевских амбиций продолжающегося творения мира и человека человеком, признание социализма как возможности самореализации человека [61; 84].

Все остальные расхождения не являются расхождениями религиозного порядка. Полемика о социальной роли церкви или образе действий социалистического государства и коммунистической партии есть политичес-

кая и историческая дискуссия. Полемика о религиозной и марксистской теории – дискуссия научная и философская.

– Диалог должен быть требовательным, это не форма искусной полемики между догматиками, одинаково уверенными, что они владеют истиной, и не имеющими иного тактического намерения, кроме как обратить в эту истину другого, стремящимися закрепиться в системе законченных понятий и вывести, исходя из неё, всю предыдущую и всю последующую историю. Диалог – это метод исследования, позволяющий вобрать в себя каждую частицу истины, какую можно выделить, исходя из противоположных теоретических позиций. Гароди неоднократно подчёркивает, что диалог – это критическая ассимиляция того, что марксисты привносят для совместных построений [52; 42].

Диалог у французского философа – средство, цель же – сотрудничество, «соревнование между прометеевским гуманизмом марксистов и гуманизмом христианским» [60; 56-58]. Основные вопросы в нём: Каким может быть наличное бытие и существование человека? Что могут совместно предпринять христиане и марксисты, чтобы создать исторические условия для становления нового человека? Какие измерения человека могут исследовать христиане и марксисты? [147; 66].

Гароди выделяет три уровня марксистского исследования, на которых может произойти встреча с христианским подходом к человеку и его исторической судьбе [6; 75]. Во-первых, исторический анализ общества, человека и их противоречий. Для Гароди это, прежде всего, проблема отчуждения. Во-вторых, исторический замысел, связанный с этим анализом, что может повлечь за собой обсуждение проблемы трансцендентности, субъективности и будущего в целом. В-третьих, метод и средства осуществления этого замысла: проблема насилия, соотношения цели и средства.

Рассматривая, как организует Гароди обсуждение этих тем, необходимо иметь в виду, что это диалог, который ведёт представитель марксистской стороны (с его особым видением марксизма), выбравший сам других участников диалога – представителей либерального направления христианской теологии, не закрывающих глаза на противоречие между гуманистическими традициями христианства и антигуманным состоянием общества [147; 66].

Свою позицию Гароди, предваряя диалог, определяет следующим образом: «...Я исследую эти проблемы со стороны, будучи атеистом, который ищет ответы на вопросы о смысле жизни, истории и веры» [6; 66], но в дальнейшем он разводит понятия атеизма и веры, религии и веры. Именно это разграничение представляется отправным в его социально-философской концепции религии.

Гароди неоднократно обращался к характеристике основных форм атеизма [6; 71. 11; 82-83]. Атеизм XVIII века, считает он, был, по сути, политическим: борьба против тирании означала борьбу против религии. Обличительный пафос П. Гольбаха, Ж. Мелье не предполагал теоретического анализа того, какие человеческие ценности создаются внутри религиозных форм, какие потребности ими удовлетворяются.

Атеизм XIX века строился на фундаменте позитивизма, поэтому он критиковал религию, прежде всего, как ненаучный и донаучный взгляд на мир, сыграв существенную роль в расшатывании иррационального, сверхъестественного объяснения мира. Главный его недостаток Гароди видит в исключительно негативной направленности.

Марксистский атеизм, Гароди называет его атеизмом XX века, представляет логическое следствие гуманизма, провозглашающего человека высшей ценностью, отвергающего существование всякой реальности, которая может быть трансцендентной по отношению к нему. Религиозное отчуждение понимается как отчуждение социальное, поэтому атеизм становится не отрицанием, а напротив, полным и положительным утверждением человека. Атеизм перестаёт быть целью сам по себе, он не пытается громить религиозные символы, полагая, будто поражает саму религию, не смешивает веру с теми временными, идеологическими формами, в которых она выражается.

Гароди исходит из того, что признание феномена веры не чуждо марксистскому атеизму: «ни смысл, ни ценность, ни ответственное решение не могут быть выражены только на уровне понятия» [11; 166]. Но понимание содержания веры различно для христианина и марксиста. Для христиан – это «да» Богу, для марксистов – «да» творчеству. Оба эти «да» состоят в открытости будущему. Эта вера воодушевляет всех тех, верующих и неверующих, кто считает, что вселенная движется вперёд [14; 53]. Хотя при этом есть различия в направленности и ориентации веры. Для христианина вера означает, что мир имеет смысл, для марксиста – это означает чувствовать себя ответственным за него [11; 166].

Гароди акцентирует внутренне противоречивый характер веры как социально-психологического феномена. Она одновременно является познанием и действием, бытием и актом, знанием и обязательством, зависимостью от прошлого и творческим прорывом в будущее [11; 166]. Достаточно на мгновение сойти с линии водораздела, где соединяются в неустойчивом равновесии утверждения и колебания, вера и сомнение, чтобы скатиться в одну из крайностей: видеть в вере только момент прорыва, трансцендентности и «погрязнуть в фидеизме», или же, напротив, видеть только момент утверждения, имманентности и погрузиться в мир абсолютного знания в

его теологической или сциентистской формах [11; 167].

Первый путь ведёт к католическому интегризму, второй – к псевдомарксистскому догматизму, их объединяет смешение основного в христианстве и в марксизме с теми культурными и институциональными формами, в которых эти учения выражаются в данный момент исторического развития. Христианство в этом случае становится своеобразным алиби для всех форм консерватизма, а марксизм сводит науку к системе законченных понятий, то есть происходит догматическое извращение двух великих идей [11; 167].

Своё понимание веры и атеизма Гароди конкретизирует, обращаясь к хрестоматийной формуле Маркса: «религия есть опиум народа».

С позиции диалога Гароди задаёт вопрос: является ли вера всегда и повсюду обязательно «опиумом», препятствием для свободного исследования и борьбы за изменение мира? И наоборот, является ли философский материализм единственно возможной основой всякой научной мысли и всякого подлинно революционного действия [6; 67]?

Отвечая на свою часть вопроса, Гароди демонстрирует приверженность марксистской методологии. Марксисты, пишет он, не рассматривают религию вообще, метафизически и идеалистически, а всегда исторически и материалистически [11; 84]; это позволяет выделить фундаментальные исторические причины, в силу которых религия становится опиумом:

– если она утверждает, что по-настоящему важна жизнь вне текущих событий, что в ином мире воздаётся за несправедливость мира сего. Гароди полагает, что критика такой религии вполне оправдана, и после II Ватиканского Собора всё больше христиан начинают считать, «что они лично обязаны активно действовать с целью изменения мира, не отделяя историю мирскую от истории священной» [6; 68];

– когда отношения между человеком и Богом понимаются как отношения между господином и рабом, а молитва становится угодливой лестью, позволяя избежать ответственности. Гароди находит доказательства стремления ряда теологов избежать подобного понимания религии. Так, протестантский богослов Д. Бонхоффер утверждал, что нельзя противопоставлять всемогущего Бога слабому человеку, надо видеть Бога, воплощённого в человеке: «Бог не где-то там», а «в центре» [6; 69];

– религия бывает опиумом, когда предстаёт в виде идеологии, мировоззрения, метафизики [60; 51-55]. Гароди уверен, что конкретно-исторический подход Маркса, для которого христианство «...есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества» [114; 415], позволяет на каждом историческом этапе «различать в христианстве отражение и протест, опиум и дрожжи, идеологию и веру, константинианский момент и момент апокалиптичес-

кий, жизненную потребность и её отчуждение» [14; 47].

Как отражение бессилия и отчаяния религия предстаёт в качестве идеологии, одновременно оправдывающей и объясняющей существующий порядок, она используется властью как «опиум народа». Религия остаётся на уровне отражения, когда не существует исторических сил, «чтобы позволить преодолеть объективные противоречия, и религия в этом случае добавляет духовное отчуждение к экономическому и политическому отчуждению...» [43; 18]. Религия – симптом социальной болезни, поэтому её уничтожение не есть условие для построения коммунизма, но построение коммунизма есть реальная основа для ликвидации социальных корней религии [34; 64].

Благодаря моменту протеста религия – не только идеология, но и поиск выхода, не просто способ мыслить, но и способ действовать, не только идеология, а вера, способ держаться в мире. Протест означает, что человек отказывается принимать жизнь как данную, он извлекает себя из реальности, ищет возможности и создаёт их [43; 17], однако мистифицированность протеста делает его неэффективным, отсюда ещё одна характеристика религии как «опиума».

Марксизм, критикуя религию как отчуждённый человеческий проект, противопоставляет ей свой, революционный. Гароди утверждает, что атеизм Маркса не метафизический, а методологический: Маркс «не противопоставляет атеистический постулат религиозному» [6; 73], для него и тот и другой лежат вне пределов научной проблематики. Наука не ставит метафизические проблемы атеизма, ибо это не научные проблемы. Аналогично относится Гароди и к так называемым научным аргументам христианской апологетики. Главный спор, по его мнению, должен быть не в плоскости науки, а в плане моральном [14; 52].

Для Гароди вера – это образ жизни. Он может быть построен на принципах евангельского учения или марксистской теории, но если «одна вера отворачивается от мира, чтобы обрести чистоту, другая погружается в мир, трудится, исследует, борется, чтобы сделать этот мир чистым» [14; 59]. Таким образом, вера, как и атеизм, не является ни концепцией мира, ни категорией знания, но категорией потребности, это акт, решение [6; 70].

Истинную альтернативу религии как опиуму представляет не позитивистский атеизм, поскольку позитивизм это не только мир без Бога, но и мир без человека. Истинная альтернатива, утверждает французский философ, заключается «в воинствующей и творческой вере, для которой реальность – не только то, что есть, но и любые возможные формы будущего» [1; 81].

С этих позиций воскрешение – не «факт» в позитивистском смысле, но творческий акт, утверждение невозможного. А откровение – не истина в

аристотелевском понимании, а раскрытие того, чего ещё нет, не созерцание, а призыв, обещание.

Гароди признаёт, что нет необходимой связи между материализмом, атеизмом и революцией, что всякая наука и материализм, желающий назвать себя научным, могут нуждаться только в «методологическом атеизме»: Бог не является ни «объяснением», ни силой, приводящей мир в движение [56]. Верность «методологическому атеизму» Гароди обнаруживает при обсуждении конкретных тем диалога марксистов и христиан, прежде всего проблемы отчуждения.

Важность такого диалога, как показывает Гароди, признаётся и марксистами, и христианами. Гароди цитирует католического теолога Руиса: «всё, что дегуманизирует или отчуждает человека, должно быть искоренено во имя высвобождения огромных возможностей, заложенных в человечестве, ... католики могут спокойно бороться вместе с марксистами против всех форм действительного религиозного отчуждения» [14; 6]. Сам Гароди, сохраняя верность идее Фейербаха: «человек экстернализует всё то, что составляет его сущность» [55;132], признаёт, что «нельзя подходить к религии только с точки зрения отчуждения: последнее в ответах, а не в вопросах» [14; 40]. Диалог создает возможность взаимообогащения позиций. Восприятие христианами марксистского анализа отчуждения позволяет им «очистить» свою концепцию греха, «позволяет избежать ... отнесения на счёт первородного греха того, что представляет собой порождение человеческой истории и за что человек несёт ответственность» [6; 77]. Одновременно глубинный пласт христианского опыта содержит урок «откровения» для марксистов. Отчуждение заключено в обещании и в утверждении присутствия, но не в потребности, которая его вызвала, и которую марксист должен принять в расчёт, чтобы под наслоениями мифа обнаружить породившие его чаяния.

Догматичность, узость позиции одинаково деформирует мнения участников диалога. Гароди демонстрирует это на примере проблемы «упования» [6; 82]. Христианское упование является отчуждающим всякий раз, когда признаётся, что для обращения к Богу нужно повернуться спиной к миру. Но и марксистское упование становится отчуждающим, если питает иллюзию, будто изменение системы собственности неминуемо породит нового человека. То есть христианское упование превращается в догматико-эсхатологическую концепцию, в которой человек перестаёт быть деятельным существом и становится объектом чьей-то воли; а марксистское упование, не признавая пророческого вызова, превращается в «учёный детерминизм», когда борец низводится до роли исполнителя предначертаний вождей. Значение диалога именно в том, что он позволяет избежать этого

двойного подводного камня: христианства, лишённого надежды, и исторической надежды, лишённой христианства [8; 144], помогает возвратить человеку его роль творца.

Связывая человеческое творчество с понятием трансцендентности, Гароди предлагает ещё одну тему диалога, отстаивая законное право марксиста на участие в нём. «Зрелая концепция трансцендентности, – пишет французский философ, – не может быть ни докритической, ни домарксистской» [8; 138]. Во-первых, потому, что всё, что говорится о Боге, говорится человеком; во-вторых, нельзя забывать о неопровержимом вкладе Маркса – об историческом материализме, о первой концепции истории, которая ищет движущую силу истории в ней самой.

Гароди полагает, что в процессе диалога трансцендентность должна быть «очищена от сорной травы», произрастающей на ней:

– её не следует мыслить в формах платоновского дуализма земли людей и неба, идей временности и вечности [8; 140];

– следует перестать мыслить трансцендентность в «категориях фиксистской эсхатологии, с её концом истории, возвращением к року греков». Подлинная эсхатология в том, чтобы сказать: «завтрашний день может быть иным, то есть всё не может быть сведено к тому, что существует сегодня» [8; 140].

Верный своей методологии, Гароди исследует различие и сходство в понимании трансцендентности марксистами и христианами. Для марксиста в трансцендентности нет ничего сверхъестественного, это «обыденный опыт», она обнаруживается в активности сознания, во всём, что разрывает круг позитивистского знания или утилитарных действий. Автономия человека абсолютна, нет ничего вне него, что могло бы ограничить его свободное саморазвитие, его бесконечное самотворение [34; 29].

Такое понимание трансцендентности обеспечивает дефатализацию истории, так как ни одно историческое достижение нельзя рассматривать как конечную цель. Поэтому трансцендентность – «разрыв с детерминизмом и рациональностью в том виде, в каком они были определены в тот или иной момент истории, так как разум всегда лишь временный итог завоеваний рациональности» [17; 100]. Вместе с тем, трансцендентность противоположна иррациональности: «она критический момент разума, постоянная постановка под вопрос уже сформировавшегося разума во имя разума формирующегося. Она – инициатор этой постановки под вопрос. Трансцендентность относится к разряду вопросов, а не к разряду ответов» [17; 101].

Величие религии - в стремлении ответить на эти вопросы, а её слабость и ошибка – в претензии давать на них догматические ответы, всегда и неизбежно связанные с определённым уровнем знаний [14; 40]. Однако, понимание трансцендентности как акта Бога, который приходит к христиа-

нину и зовёт его, всё больше не удовлетворяет многих теологов. Гароди находит доказательства этого, ссылаясь, в частности, на известного в 60-е годы американского епископа Дж. Робинсона, который в книге «Честность по отношению к Богу» утверждает, что трансцендентность должна быть «мерой человека, мерой нашего опыта и наших действий, всего, что есть в человеке человеческого в противоположность животному и тому, что отчуждает его от себя же» [14; 14].

При всех различиях в понимании трансцендентности, Гароди находит «поле», где взгляды христиан и марксистов совпадают: это проблема бесконечного. Для марксиста Гароди трансцендентность – это будущее, «марксистская диалектика во всей её полноте, в конечном счёте, более богата бесконечным и более требовательна, нежели христианская трансцендентность» [14; 44].

Гароди уверен, что марксистский атеизм может внести существенный вклад в христианство, ибо он возвращает Богу его трансцендентность. Концепция трансцендентности как абсолютного будущего даёт возможность положить конец религии, которая «предлагает эрзац цельности, эрзац бесконечности, делающие мысль и действие бесплодными и покорными» [43; 7]. В такой концепции аристотелевский Бог, неподвижный перводвигатель, перестаёт существовать, единственным богом является творческая сила, лежащая в основе вещей. Бог – это противоположность энтропии, полемически формулирует Гароди.

Вместе с тем, марксизм может многое воспринять у христианства. Образ Христа – это бесконечное проявление трансцендентности. Он вошёл в историю как сокрушитель идолов и цепей, как нарушитель границ, уничтожая запреты и ставя себя вне правосудия, добра и зла во имя любви, которая выше всех этих исторических ограничений [1; 78]. Марксизм должен сделать своим этот божественный аспект человека.

Христос открыл перспективу бесконечного горизонта перед человеком, своим воскрешением он уничтожает даже высшее ограничение жизни – смерть. Для Гароди не столь важно, был ли такой исторический персонаж или нет, важно, что рождена новая концепция человека: человек больше не узник судьбы, так как «каждый может в любой момент начать новое будущее» [28; 165-166]. Двадцать веков назад люди получили идею неограниченности человеческого общества [43; 7].

С этим утверждением связана ещё одна тема диалога. Гароди, как уже отмечалось, определяет марксизм не как философию бытия, но как философию действия. В 70-е годы он формулирует новый тезис: христианство – религия действия, именно ему принадлежит заслуга открытия творческой сущности человека.

По мнению Гароди, точка зрения, согласно которой религия всегда и везде отвлекает человека от действия и борьбы, находится в противоречии с исторической действительностью. Он обращается к работам теологов, как протестантских (Бультман), так и католических (Ранер), чтобы показать различие между константинианской и апокалиптической традицией, в которой вера принимает форму реванша униженных и оскорблённых над власть имущими [1; 73-75. 11; 84-85]. Смысл движения Аджорнаменто французский философ видит в том, что апокалиптическая тенденция берёт верх в современной теологии.

Историческая заслуга христианства состоит в том, что оно «заменило философию бытия философией действия..., которая руководствуется не понятием «логоса», а понятием «сотворения», для неё «ценность человека заключается не в осознании того, кем он является, а в осознании того, кем он не является, осознании того, чего ему недостаёт» [11; 101]. Вклад христианской религии в мировую культуру заключается, согласно Гароди, в выдвижении двух основных требований гуманизма: разумного руководства миром и исторической, собственно человеческой инициативы [11; 102].

Гароди, характеризуя действие, основывает его на нескольких постулатах, и один из них – постулат веры. Решение, в результате которого человек становится борцом, «не может быть выведено из какой-либо логики, ни из диалектики, ни из опыта, ни из научного доказательства. Исходной точкой является выбор, вера» [8; 137]. Это вера, которая не демобилизует, не отчуждает, она является «ферментом и закваской». Именно религия способна поддержать веру, выдвигая идею воскресения. Понятийное познание существующего бытия не даёт возможности для исчерпывающей дедукции действия, которое надлежит совершить, чтобы реализовать будущую историю: «цели революционной деятельности нельзя дедуцировать только из прошлого или настоящего» [8; 137].

Для Гароди нет принципиальной разницы в том, за что будет бороться человек, за церковь или за революцию [6; 70]. Если марксисты не смешивают цель со способом её достижения, то марксистское упование не ограничивается победой над капитализмом. Если христианин добавляет: превратить человека в творца надлежит по образу и подобию Бога, сотворившего нас творцами, то это не создаёт никакого антагонизма в отношении общей исторической программы христиан и марксистов. Трудности связаны с отсутствием выдержавшего историческую проверку решения, как преодолеть отчуждение и угнетение. Церковь не сумела сделать этого, хотя и занимала полторы тысячи лет господствующее положение в обществе. С другой стороны, марксизм, став реально существующей силой, претерпел существенные искажения.

Главное несовпадение между христианством и марксизмом Гароди видит в решении вопроса о том, какие методы могут быть использованы, чтобы произвести изменения, оправдывает ли цель средства, законно ли насилие для достижения благой цели? Как известно, долгое время ответом христианства было «нет», однако, после II Всемирного Совета церквей, после ряда встреч теологов и марксистов, позиция перестала быть столь однозначной. И Гароди находит в работах представителей Аджорнаменто достаточно много близких ему как марксисту идей.

Сам Гароди полагает, что нельзя подходить к проблеме методов социальных изменений вообще и насилия в частности абстрактно: «мы никогда не имеем выбора иного, чем между двумя видами насилия – наше невмешательство делает одну из сторон сильнее» [55; 166]. Если бы это был выбор между насилием и ненасилием, то ни для христианина, ни для марксиста не было бы основы для колебаний [56; 142]. Мы же выбираем между двумя видами насилия, и ничто не может спасти нас от ответственности за определение в каждом отдельном случае, какой из видов насилия является меньшим злом для развития человека [7; 288]. Для Гароди реальное преступление - не в использовании насильственных средств, но в выборе таких целей, которые идут против хода и смысла истории.

Марксизм, утверждающий, что одного лишь изменения существующих общественных структур достаточно, чтобы изменить человека, несовместим с подлинным христианством. Христианство, если оно собирается решить социальные проблемы только через моральную проповедь, несовместимо с марксизмом. Историческая эффективность требует одновременной атаки и на структуру, и на сознание» [56; 144]. Поскольку исторический материализм склонен преувеличивать первый объект атак, а христианство второй, можно утверждать необходимость их взаимообогащения, «взаимного напоминания о том, что каждое из наших сообществ должно давать лучшее из всего, что у него есть» [6; 85].

Гароди утверждает, что фундаментальный вклад христианства в развитие марксизма состоит в изменении человеческого отношения к миру. Христианство – это философия, в которой высшая цель не идентификация человека с внешним порядком космоса и полиса, но возможность творить, созидать, начинать новую жизнь.

Рассмотрев проблемы отчуждения и трансцендентности с позиций диалога, Гароди формулирует три постулата революционного действия [50; 230-241]:

– постулат утопический (или постулат трансцендентности, призывающий к разрыву с любой данной природой человека);

– постулат пророческий (или постулат относительности, который ут-

верждает возможность разрыва с любым социальным отчуждением);

и, наконец, рассмотрев христианство как религию действия, он формулирует третий постулат:

– эсхатологический (или постулат надежды, выражающий устремлённость человека в будущее).

Эсхатологическая проблема, то есть проблема предвосхищения будущего состояния общества, наступление которого станет диалектическим преодолением состояния современного – ещё одно пространство взаимодействия христиан и марксистов. Важность будущего вытекает из концепции сознания Гароди. Одна из коренных особенностей человеческого труда в том, что его цель существует заранее в сознании человека. «Человека характеризует именно это активное присутствие будущего, это предвосхищение, этот проект. Эта воображаемая или понятийная проекция лежит в основе любой человеческой деятельности» [1; 98].

Основной собеседник Гароди при обсуждении эсхатологической проблемы – теолог Карл Ранер, член «Общества Иисуса», определивший христианство как религию абсолютного будущего, ибо ни один человеческий проект не может сравниться с той абсолютной полнотой, к которой стремится каждый человек [14; 23]. «Этот язык, – восклицает французский философ, – объединяет нас как братьев» [46; 345].

Однако, к сожалению, в христианстве «всякий смысл обращения к будущему выродился в вульгарную апологетику, в попытку облечь веру в ткань ветхих знаний и низвести идею Бога до того, чтобы, по выражению отца Дюбари, видеть в нём лишь «маленькое дополнение к нашей умственной несостоятельности» [14; 49].

Для марксиста Гароди концепция будущего – это концепция человеческого творчества, прежде всего, творчества себя: «история и будущность, которая возникает из неё, являются не сценариями, написанными за нас и без нас. Будущее всегда здесь, как «закваска» наших действий в настоящем. Оно прямо связано с реализацией цельного человека» [46; 346].

Гароди видит будущее как окно, распахнутое перед человеком: «Это будущее, открытое бесконечности, есть единственная трансцендентность, известная нам как атеистам» [14]. Такое, безусловно, гуманистическое, определение трансцендентности в свою очередь открывает новую возможность диалога. Будущее не предписано заранее, и если человек не выполнит своей роли творца, то «совершенно не исключено, что не произойдёт никакого диалектического преодоления, что благодаря одной только силе инерции прошлого не произойдёт загнивания истории... Ничто не решено. Ничто не решается без нас» [1; 166].

Только марксизм может верно уловить эту открытость бесконечности, так

как для него человек всегда не полон, не завершён. Такой подход - более богатый и требовательный, чем христианское понимание, и поскольку ничего не обещает нам и ничего не ждёт нас, признаёт тотальность ответственности человека, признаёт, что смысл истории зависит только от человека [34; 28].

Конечной целью диалога марксистов и христиан Гароди считает интеграцию марксистского и христианского гуманизма, чтобы раскрыть специфически человеческое в человеке [52; 7]. Ни одно философское направление, считает Гароди, не подняло такого количества животрепещущих проблем человеческой личности, никто не сумел сформулировать их более полно и всесторонне, чем христианские теологи. Христианство существенно способствовало развитию качеств, соответствующих специфически человеческой сущности. Если согласно древнегреческому гуманизму человек есть часть вселенной и гражданин, то христианство вслед за иудаизмом сделало упор на возможность для человека начать новое будущее, на субъективный момент человеческой жизни [1; 104-109].

Синтезом христианского и марксистского гуманизма предстаёт у Гароди идея богочеловека – человека, открывшего в себе качества, которые сближают его с Богом: «Бог входит в определение человека как разрушитель пределов и границ, как постоянное стремление изобретать будущее» [50; 250]. Эта способность человека к беспредельному самотворчеству и созиданию мира делает его «творцом в образе Бога» [52; 378].

Цельный человек – «совладелец» тех качеств, которыми обладает всевышний: вера, трансцендентность, любовь к ближнему, чувство «протеста» – вот наиболее характерные, по мнению Гароди, признаки человеческой сущности. Именно их и должен исследовать вместе с христианскими теологами марксизм. Гароди предлагает теологам, во-первых, отказаться от противопоставления Бога человеку, превратив его в соратника Бога в изменении мира; во-вторых, отказаться от пессимистической оценки будущего, способствовать активизации усилий верующих и неверующих, которые стремятся приблизить будущее; в-третьих, использовать всё то ценное, что даёт в этом отношении марксизм, прежде всего идею сущности человека, его гармонического развития.

Ориентиром становления богочеловека должны быть «теологические» добродетели (в отличие от моральных, отражающих существующий строй и поддерживающих его) – вера, надежда, любовь как три аспекта одного и того же отношения к творению [8; 40].

Как уже отмечалось, для Гароди «вера – это решение жить, будучи уверенным, что то, что есть, это не всё» (реальность не завершена); «надежда – это решение жить, будучи уверенным, что мы не использовали всех возможностей, если не пытались совершить невозможное» (то есть то, что не

является ни продолжением, ни производным прошлого и настоящего); «любовь – это созидательное решение верить в другого человека как в способного на невозможное» (любовь существует только благодаря вере и надежде). Потребность в любви побуждает стать одновременно человеком верующим и политическим борцом, «социалистическая революция будет победой не науки, а любви» [8; 21].

Подводя итоги анализа социально-философской концепции религии Роже Гароди, можно констатировать, что переход «от анафемы к диалогу» – важнейшая составляющая эволюции взглядов французского философа. Эта эволюция проявилась не только в допущении возможности диалога, но и в обогащении и изменении исходных позиций Гароди, преодолевшего «риск непонимания», благодаря умению слушать и слышать иное мнение, преодолевая собственные предубеждения [28].

Начиная диалог, Гароди определял его цель прагматично: «выявить основные линии, по которым развивается христианство, и ... раскрыть с марксистской точки зрения, без снисхождения и без стеснения, но и без сектантства, причины наших расхождений и условия сближения между нами» [6; 66]. Однако его резюме куда более эмоционально: исторической трагедией и огромной потерей времени для всего человечества может обернуться сохранение конфронтации марксизма и религии. «Марксизм оказался бы обеднённым, если бы Святой Павел, Святой Иоанн Креститель или Паскаль стали для него чуждыми». Но и «христианство оказалось бы обеднённым, если бы для него стал чуждым марксизм» [6; 75].

Гароди продемонстрировал принципиальную открытость марксизма как теоретической системы, его толерантность в области, где оппозиционность мнений представлялась непреодолимой. Диалог убеждает его, что марксистский атеизм по своей базовой идее принадлежит к той же, что и христианство, культурной традиции, к ценностной системе веры, надежды и любви. При всем расхождении религиозно-христианского и научно-социалистического видения мира, эти две глобальные философские идеи могут объединиться во имя выживания человечества.

Гароди участвовал в этом диалоге более пятидесяти лет. В книге «Альтернатива» он напишет, что всю жизнь задавал себе вопрос: «Христианин ли я?» и сорок лет отвечал «нет», полагая веру несовместимой с деятельной жизнью. «Теперь, – признаётся Гароди, – я понял, что моя надежда активиста не будет иметь под собой основы без этой веры» [1; 83-84]. Ему, прожившему долгую жизнь, очевидна самонадеянность признаний в вере в начале или даже в середине жизни. Подлинные тому доказательства можно обнаружить «лишь в конце жизни, а не в её середине, не до того, как будет полностью завершена наша доля в процессе созидания» [1; 84].

2.3. «Проект надежды»: интегризм или диалог цивилизаций

Если диалог христиан и марксистов был встречей «людей Запада», то в конце 70-х годов Гароди делает следующий шаг: в центре его интересов оказывается диалог цивилизаций, диалог с незападными культурами. Его исходной точкой становятся уже не разные мнения об одной и той же конкретной действительности, а сама эта действительность, точнее, проблемы, которые она ставит [2; 172].

Гароди рассматривает диалог цивилизаций как альтернативу различным проявлениям догматического подхода к историческому взаимодействию народов и культур. Целью диалога становится разработка проекта цивилизации будущего при помощи метода «концертации», суть которого – не критический анализ, но обеспечение циркуляции идей.

Понятие «цивилизация» в социально-философской концепции Гароди имеет очевидную антидогматическую направленность, хотя он не предъявляет каких-либо претензий к формационной теории, поскольку в ней «абстракции эти… не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи»[1] [115; 26]. К сожалению, «сталинский сциентизм» свернул дискуссию по азиатскому способу производства, что повлекло за собой новую фатальность и фанатические крайности в политической деятельности. Поэтому отказ от догматизма в данном случае есть не ревизия марксизма, а, напротив, возвращение к его подлинному духу [9; 73].

Самому Гароди, однако, в соответствии с его гносеологическими принципами, ближе понятия «модель» и «цивилизация». Первое, по его мнению, позволяет иерархизировать различия в социальном устройстве стран и народов, фиксирует то, что обусловлено национальными особенностями и конъюнктурой, оставляя открытым вопрос о количестве таких моделей [157; 158]. Кроме того, оно диалектически взаимосвязано с понятием «проект». Второе Гароди предпочитает в связи с тем, что оно допускает различные критерии общественного прогресса, внутренне присущие каждой цивилизации, а не стандартизированные на основе опыта одной из них [1; 92]. В одном из своих интервью он ссылается на К. Леви-Стросса: если отталкиваться от какого-то другого критерия, кроме технической мощи, то надо будет признать, что Индия обогнала Запад на 2000 лет. Если же мы будем судить по эстетическому критерию, то в пещерах Ласко рисовали так же хорошо, как Матисс в нашу эпоху.

В концепции цивилизации у Гароди культурный фактор предшествует экономическому [1; 65]. Как механистический расценивается им постулат, будто культура есть отражение классовых и производственных отношений

[1] *Следует отметить, что за пределами анализа собственно теории Маркса Гароди не употребляет понятия «формация», заменяя его «стадиями».*

общества, в котором она родилась. Культура – это вся совокупность тысячелетних человеческих свершений и трансформаций самого человека, его мыслей, чувств под воздействием всех этих накопленных им достижений [10; 155]. Это не музей, а совокупность ответов человека на вопросы, которые ему задаёт природа, другие люди, наконец, он сам [54; 222]. Культура как присутствие во всяком человеке всего человечества – фактор, сближающий цивилизации, поэтому диалог цивилизаций – это, прежде всего, диалог культур.

Необходимость диалога обосновывается Гароди на нескольких уровнях:

– проблемы XX века неразрешимы вне мировой перспективы;

– только с помощью диалога можно поставить под вопрос постулаты, на которых зиждется западный мир, и с помощью которых осуществлялись попытки узаконить его политическую, культурную и экономическую экспансию [17; 85];

– происходит инверсия центров исторической инициативы: «народы, долгое время рассматривавшиеся как объекты, с которыми можно было делать всё, что угодно, хотят стать активными субъектами истории. Рабы становятся людьми – таков новый смысл жизни» [61; 197-198]. Запад не может более говорить от имени всего человечества.

Гароди предлагает ряд гипотез, которые могут быть проверены в диалоге [53; 153-154].

1.Всякому культурному взрыву предшествует конвергенция разнообразных культурных вкладов (к примеру, европейское Возрождение не может быть понято без оценки влияния не только античной, но и персидской, арабской, индийской культуры) [53; 10].

2.Случайность гегемонии. Одна из больших бед написанной истории видится Гароди в том, что её писали победители. Однако техническое и военное превосходство совсем не обязательно означало превосходство культуры и человеческих замыслов победителей (завоевания португальцев и испанцев в Америке были результатом их жестокости и использования огнестрельного оружия). Гароди неоднократно говорит о западной цивилизации как о «несчастном случае» в истории человечества [53; 9].

3.Всеобщая история может быть историей человеческих возможностей, поисками и возвращением истинного лица человека, утраченного вместе с утраченными благоприятными возможностями (культура народа майя приводится Гароди в качестве иллюстрации) [53; 79].

4.Неосуществившийся замысел цивилизации можно обнаружить в последующей культуре в виде секты, утопии, мятежа.

Гароди, предлагая диалог, сохраняет приверженность выдвинутым им

ранее принципам. Для него подлинный диалог требует рассматривать другого человека и другую культуру как часть себя самого. Это «позволяет мне открыть одновременно и то, чего мне недостаёт, и то, что возможно» [8; 98]. Однако диалог неизбежно заходит в тупик, если вера одних не будет очищена от ржавчины веков господства и угнетения; и технократизм других не осознает фундаментальную порочность системы, которая никогда не ставит проблемы человеческого предназначения, человеческих целей [54; 165].

Понятие «диалог цивилизаций» повсюду берётся Гароди в кавычки, что подчёркивает его метафорический, образный характер. Но, тем не менее, идея диалога переводится им в практическую плоскость конкретных инициатив, отвечающих нескольким обязательным требованиям:

– неформальный характер. Никаких международных организаций, никаких Всемирных парламентов и тем более Директорий, официальных делегатов государств, партий, профсоюзов, никаких решений директивного или императивного характера [2; 185-186];

– инициатива на международном уровне должна состоять, прежде всего, во взаимной информации и «концертации» через действующие на постоянной основе встречи, симпозиумы, чтобы обеспечить циркуляцию идей, выработку временных обобщений, их популяризацию [2; 185];

– самыми активными участниками диалога должны стать представители некого «интернационала интеллектуалов и технократов» [28; 570-58], необходимо мобилизовать общественное мнение, чтобы помочь им осознать важнейшие проблемы диалога.

Следует подчеркнуть, что Гароди, посетивший десятки стран на всех континентах, знает «радость обогащения» от общения с людьми других культур. Он встречался со студентами МГУ, арабских и американских университетов, с испанскими антифашистами и хиппи, с молодёжью кибуцев и крестьянами Египта. Гароди был лично знаком со многими государственными деятелями: со Сталиным и Хрущёвым, с Д. Кеннеди и Ш. де Голлем, с Ф. Кастро и имамом Хомейни; с деятелями культуры разных стран и народов. В 1949 году он знакомится с цивилизацией и людьми Латинской Америки, посетив 14 стран этого континента. Гароди доводилось жить в племени гуро в Береге Слоновой Кости и в племени бассари в Сенегале, когда он снимал фильм «Чёрный Дионис». Его перу принадлежит книга о философии танца, написанная под впечатлением путешествий по островам Юго-Восточной Азии [24]. В последние годы Гароди, принявший в 1980 году ислам, живёт на Ближнем Востоке. Несомненно, что всё это определило его глубоко личное отношение к идее диалога цивилизаций.

Диалог цивилизаций понимается Гароди как альтернатива различным проявлениям догматического подхода к историческому взаимодействию

народов и культур, прежде всего «интегризму». Эта проблема была представлена в своеобразном цикле работ, опубликованных в 80-90-е годы [13, 32, 35, 60], одна из них так и называется «Интегризм». В ней обосновывается мысль, что фундаменталистский интегризм – это колониализм, навязывающий себя всему миру не только в экономическом плане, но и в политике, культуре, религии. Другая книга - «Нужен ли нам Бог?», предисловие к которой написано теологом Леонардо Кофом – противником христианского интегризма. В работе «Величие и упадок ислама» Гароди говорит об исламизме как о болезни ислама. И, наконец, «Основополагающие мифы израильской политики» – книга о сионистском интегризме, которая привела Гароди на скамью подсудимых.

Однако нельзя не заметить, что Гароди чётко разводит иудаизм как религию, к которой он относится с большим уважением, и сионизм как политику, которая провоцирует конфликт цивилизаций на стыке трёх континентов. Французский философ категорически отвергает обвинения в антисемитизме, утверждая, что он лишь пытается пресечь попытки вести антиарабскую политику, используя трагедии второй мировой войны [13].

Особое внимание уделяет Гароди критике интегризма фундаменталистского. Тот факт, что в нынешнем мире «рост одних воспроизводит бедность других» – неизбежное следствие (две стороны одного порочного процесса) планомерного развития на основе колониального интегризма [54; 79]. Этот вариант взаимодействия цивилизаций построен, во-первых, на изымании ресурсов стран третьего мира, превращении его в придаток к развитым странам. Во-вторых, в основе его лежит уверенность в том, что то, что хорошо для Запада, представляет единственную достойную модель развития, как следствие, западный этноцентризм оправдывает свою имперскую политику своей концепцией цивилизации и демократии.

Помощь странам третьего мира есть навязывание западной модели слепого экономического роста [17; 113], а кейнсианские методы лечения экономики стран третьего мира, временно сглаживая социальные противоречия, обостряют человеческие [1; 44. 17; 107-108]. Гароди предостерегает: «Самоубийственная экономика роста с её средствами устрашения, насилием, голодом, в конце концов, может опрокинуться» [54; 178]. Вывод Гароди категоричен: путь, навязываемый третьему миру, ведёт в тупик [53; 79]. Интеграция не может быть осуществлена методами механического и иерархического подчинения слабых стран более сильными, путём прибавления к мощи самой мощной страны сил некоторого числа вассалов [2; 180].

Гароди фиксирует два вида противоречий, связанных с этой формой интегризма: те, которые создают препятствия для развития слаборазвитых стран, и те, которые тормозят гармоническое развитие самих индустриаль-

ных держав. Особым видом фундаменталистского интегризма Гароди считает глобализацию гегемонизма, связывая его, прежде всего с США, хотя ещё совсем недавно речь шла и о Советском Союзе и Китае. Это путь попыток установления гегемонии, в основе которых лежит стремление либо сдержать или отбросить коммунизм, либо объявить национальную модель социализма универсальным эталоном [2; 180].

Одну из причин такого варианта интегризма Гароди связывает с укоренённостью марксистской теории в западной культуре, что относится не только к её истокам, но и к основным темам [53; 33]. Однако мусульманин, к примеру, может прийти к научному социализму и не от Сен-Симона, у него есть свой утопический социализм в лице движения карматов и диалектические традиции, заложенные Аверроэсом; свой предшественник исторического материализма в лице Ибн Халдуна [21; 116].

Западный мир предлагает тупиковые модели мирового развития. Капитализм породил модель, скрытым богом которой является неудержимый экономический рост. Гароди приводит ироническое замечание Д. Гэлбрайта о святом Петре, задающем у врат рая вопрос: «Что ты сделал на земле для увеличения валового национального продукта?» [28; 37].

Существовавшие в 80-е годы формы социализма (за исключением китайского коммунизма) были основаны на той же концепции отождествления социализма с потребительским обществом. Гароди убеждён, что интеграция не может быть осуществлена путём «мирного сосуществования», основанного на экономическом соревновании с целью «догнать и перегнать» [2; 180-184], хотя и подчёркивает, что «не следует смешивать коммунизм с уравнительной мечтой крестьянской голи» [10; 150-151].

Гароди фиксирует различия в попытках интеграции мира на капиталистической и социалистической основе. Западная модель по сути своей дочеловеческая: властвует закон джунглей в утончённых формах – сильный пожирает слабого [1; 164]. Это индивидуалистическое общество, добровольная ассоциация независимых, рационально мыслящих индивидов, которые сотрудничают с целью совместного удовлетворения своих индивидуальных потребностей. Таким был идеал французской революции, таким остаётся миф либеральной демократии. Для этой модели характерно спасение экономики с помощью политики вооружения, поощрение национализма и самые беспощадные репрессии против тех, кто отказывается от интеграции в систему западного мира.

Что касается социалистической модели интеграции, то она носит механический характер: план устанавливается в централизованном порядке государством, что «устраняет наиболее изощрённые способы производства, подчинённые частным интересам и прибыли, но не кладёт конец отчуждению труда» [8;

83]. Эта модель бюрократической централизации эффективна до тех пор, пока «не хватает всего, и всё может быть поглощено рынком» [1; 165].

Если тоталитарная модель исходит из прошлого, то индивидуалистическая – из настоящего, но ни одна из них не исходит из основного измерения человека – будущности [17; 105]. В условиях тотальности человек лишь объект, в джунглях индивидуалистического общества – лишь субъект, абстрактный и эгоистичный. Даже «слова отражают дезинтеграцию этой культуры: мир называется равновесием, предательство народов – национальной безопасностью, насилие – порядком, конкуренция джунглей – либерализмом и совокупность этих потерь называется достижениями» [54; 13]. Гароди ищет новую модель глобального развития: «существенная черта модели общества, которую мы стремимся выработать – уважение в человеке творца, автора проекта, его основного измерения» [54; 13,139].

Чтобы создать такую модель, Западу следует поставить под вопрос те постулаты и мифы, которые служат основанием его существования. Прежде всего, следует отказаться от европоцентризма в оценке Античности и Возрождения. Гароди утверждает, что истоки европейской культуры (греческие, римские, христианские) находятся в Азии и даже в Африке. В любом случае, это не только «Илиада», но и эпос о Гильгамеше [53; 16]. Что касается Возрождения, то это было совместное рождение капитализма и колониализма, уничтожившее ряд великих цивилизаций [54; 9].

Гароди выделяет три постулата, определявших развитие западной цивилизации с XVI по конец XX века [53; 26-33].

Постулат первичности действия и труда. Его отражением являются две мифологические фигуры: Пигмалион и Фауст. Миф о Пигмалионе, по мнению Гароди, выражает, возможно, самую коренную иллюзию нашей эпохи: иллюзию человека, который способен сделать всё, в том числе и самого человека, но при этом сам остаётся ничем.

Миф о Фаусте, который проводит «всю жизнь в борьбе суровой, непрерывной», чтобы когда-нибудь сказать: «Остановись, мгновенье!», развенчан во второй половине XX века. Бесконечное стремление производить, потреблять не может оставаться самоцелью без самоубийственных последствий для Запада. Сюда же Гароди относит и миф о марафонцах, ставший основой воспитания преданности государству, аргументом в доказательстве превосходства демократии над деспотией, причем последняя отождествлялась исключительно с Востоком.

В конце XX века умирают мифы, чьи претензии на всеобщность опровергались фактами: греческий гуманизм исключал рабов из сообщества людей; христианская любовь уживалась с крепостным правом; демократия останавливается у ворот предприятия… [7; 217].

Постулат первичности разума. С ним связан миф о всемогуществе науки, развенчанный её противоречивым, агрессивным характером. Отношение к природе со времён Ренессанса – это отношение «собственника к собственности, хозяина к рабу, собственника жестокого, ненасытного в своём желании эксплуатировать свою собственность» [54; 78]. Западная наука – двигатель экономического роста с помощью концептуального или технического манипулирования вещами и людьми**.**

Из этих двух постулатов Гароди выводит ряд следствий [53; 35]. Во-первых, сведение человеческой деятельности к потреблению. Во-вторых, сведение духа к интеллекту, но, как полагает Гароди, чем больше разум возвышается, тем немощнее он становится [20; 51]. Концепция, логика, закон – вот три основы западного позитивизма и сциентизма. В соответствии с первой предполагается, что всякая реальность может быть концептуализирована. Вторая утверждает возможность логического обоснования этих концепций. Наконец, третья обосновывает возможность объяснения природы через знание законов и фактов [20; 44].

Европейский позитивизм, сводя науку к ряду фактов и законов, устраняет человека, его инициативы, его трансцендентность и экстраполирует прошлое в будущее [8; 136], но настоящая мудрость, по Гароди, - не экстраполяция, а пророчество. Пророчество не есть предсказание будущего священным оракулом, «пророк есть тот, кто делает суждения обо всех установлениях [institution] и действиях через отношение к их конечной цели» [20; 154] .

Теология также больна всеми болезнями Запада. Гароди неоднократно цитирует Ницше: «Религия – это платонизм для народа» [53; 223]. Теология заражена не только дуализмом, но и аристотелевским рационализмом настолько, что даже «пыталась поймать Бога сачком формальной логики» [8; 136]. Она настолько самонадеянна, что теодицея становится её излюбленным жанром. Однако постепенно миф о том, что христианство, которое сегодня знает Запад, единственное – развенчивается [53; 29].

Третий постулат: сведение неопределённого и бесконечного к определённому и конечному, отсюда догматизм западной культуры, которой оказались ближе не вопросы Сократа, а ответы Платона и Аристотеля, Святого Августина и Фомы Аквинского [21; 388]. Догматизм Запада закрепляет лежащая в его основе римская традиция: она отстаивает право силы, от неё идёт иллюзия достоинств бюрократической организации общества [53; 29]. Гароди полемически заявляет, что преподавание латыни стало идеальным инструментом подготовки политической элиты: из неё можно горстями черпать цитаты, «и ни одного текста, который мог бы смутить человека, заставить его утверждать свою трансцендентность» [1; 89]. Третий постулат пони-

мается Гароди как «постулат дурной бесконечности» в фаустовском обществе с его бесконечным стремлением производить и потреблять [53; 35].

Разрушение мифов, которыми жил Запад в течение нескольких веков, требует кардинального пересмотра целей системы: «Техника представляет собой лишь средства, и мы рискуем погибнуть из-за излишка средств и отсутствия целей» [21; 384]. Искать их следует вне западной системы, не в науке, а в более широкой мудрости, позволяющей мыслить и жить в плане неизмеримо более полнокровных отношений с природой, с другими людьми, со всеми возможностями будущего.

Совершенно новый порядок нельзя представить, «основываясь только на понятиях логики или господствующей реальности» [17; 35]. Мудрость – это особое сочетание эстетического и логического компонентов. Гароди уверен, что впервые западные ценности поставило под вопрос искусство, когда в последней трети XIX века открыло японскую живопись, в начале XX века – африканскую скульптуру и музыку, литургические танцы Индии, мусульманскую абстрактную живопись [17; 89]. Именно искусство стимулирует развитие поэтического, пророческого воображения, развивает культуру чувственного опыта, атрофированного в западной традиции исключительно в пользу логики и речи [1; 94]. Восток помогает эстетике обрести свой первоначальный смысл: «смысл чувственного, непосредственного отношения к природе в противоположность логическому, интеллектуальному отражению» [1; 95]. Самое главное в эстетике заключается в том, что она учит нас совпадать с актом творчества, различать в каждом значительном творении не отражение уже существующего мира, а замысел возможного [8; 154].

По мнению Гароди, эстетический компонент подхода к действительности нисколько не уступает логическому. Но, к сожалению, в западной культуре не осталось места тому, что даосизм называет незнанием, и что на деле является непосредственным знанием, актом или созерцанием [1; 95].

В мудрости всегда присутствует нравственный компонент. В Европе с XVI до середины XIX века гуманизм основывался на метафизическом индивидуализме, на концепции сущности человека или «человеческой природы». В духе механистического атомизма индивида представляли как законченное целое, определяемое психологическими чертами.

Восток несёт в себе иное отношение к человеку, его мудрость учит, что счастье начинается с самоотречения, с отречения от нашего индивидуализма, от разрушительных дуализмов, ибо ни тело, ни дух не могут быть радостными поодиночке [8; 46]. Гароди пишет, что мудрость и пророчества двух миров заставляют осознать, что человек не является индивидом, атомом, отделённым пустотой от других. Он подобен волне без границ, единственной и неповторимой, наделённой всеми неопределённостями океана [20; 390].

Подлинно гуманистической считает Гароди конфуцианскую этику, так как она не предлагает отвернуться от мира и обратиться к трансцендентному богу во имя дуалистического спиритуализма, а напротив, толкает мысль и действие человека на выполнение земных задач, программируя поступки, которые ведут к отказу от мелочного эгоизма, к пониманию, что самое глубокое во мне – не индивид, являющийся совокупностью пределов моих возможностей, а целое, являющееся его источником [8; 16-17].

Мудрость – это не столько знание мира, сколько ответ на вопрос о целях нашей жизни [21; 384]. Этот ответ Гароди обнаруживает в культуре Индии – в Упанишадах и Ведах, в Китае – в даосизме, в Иране – в пророчествах Заратустры, в Америке - это Пополь Вух, на Ближнем Востоке – Евангелие, Коран.

Понимание целей деятельности меняет отношение и к другим людям, и к миру в целом. Греко-римская традиция, считая логос основой мира, понимает человека через отношение к общности, фрагментом которой он является, полагает, что человек обретает то, что он есть (это больше его бытия [11; 119]) через участие в порядке космоса или полиса. Греческий гуманизм открыл и разработал один из основных аспектов и элементов свободы: необходимость и познание необходимости. Идея же созидания в греческой концепции мира и человека отсутствует [7; 189-190].

В иудейско-христианской традиции на первом месте стоит концепция созидания, а свобода определяется не как познание необходимости, но как участие в творческом акте [7; 289-290]. Религии Востока ещё больше разрывают с этой замкнутой онтологией. Свою книгу «Зову живых» Гароди расценивает как некую рабочую гипотезу для приступающих к чтению священных книг, помогающих человеку осознать масштаб трансцендентности и не рассматривать себя только как часть природы, которую следует завоевать, чтобы превратить в средство, но как авангард природы, сотворённый богом [21; 393]. Такой человек не говорит вместе с Декартом: природа принадлежит мне, но я принадлежу природе [8; 15].

Гароди признает, что мифология и мудрость Востока часто терпят поражение в споре с догматизмом. Но они принесли в человеческую культуру бесценный вклад, разыскивая реальность за пределами видимости и помещая человека в эту реальность [21; 384].

Мудрость предполагает веру. Гароди утверждает, что западный мир сегодня не атеистичен, но политеистичен. Монотеизм рынка порождает культ многих идолов: денег, власти, национализма, интегризма [60; 17]. Что касается XXI века, то он либо будет религиозен, либо его не будет вовсе [60; 133]. Христианство, зародившись на стыке цивилизаций, могло бы стать связующим звеном между Востоком и Западом, но эта возможность осталась нереализованной.

Одна из важнейших особенностей диалога цивилизаций в интерпретации Гароди в том, что сам он берётся представлять в нём незападную, в первую очередь исламскую культуру немусульманской публике. В личной жизни французского философа многое связано с арабским миром. Коммунист, участник движения сопротивления, Гароди, заключённый в 1940 году в концлагерь на территории Северной Африки, остался в живых лишь благодаря убеждениям охранников - мусульман, отказавшихся стрелять в безоружных людей. Гароди был лично знаком с руководителями ряда мусульманских государств, с А. Бен Беллой, Г. А. Насером, М. Р. Пехлеви, Д. К. Ньерере. Его книга «Обещания ислама» может рассматриваться как визитная карточка ислама [54; 10]. Характеризуя основные этапы своей жизни и творческой биографии в книге «Мой бег по веку в одиночку», последний раздел Гароди называет «Ислам» [47].

Гароди видит достоинство ислама в том, что, не устанавливая ни общественный строй, ни политический режим, он даёт характеристику основных измерений человека. Во-первых, это трансцендентность, т. е. деятельный характер человека: «моё действие больше духа, шире духа» [21; 393]. Во-вторых, трансцендентность Бога по отношению к человеку, т. е. возможность мудрости, которая превышает науку и определяет цели [54; 30]. В-третьих, это примат общественного над индивидуальным: если в западной культуре свобода другого – граница моей собственной свободы, то для Востока – это её условие.

Исламский мир – это сообщество, которое не говорит: «я мыслю – следовательно, существую»; но «мы любим»[1] [20; 391]. Гароди ссылается на то, что ислам рассматривает всех мусульман как единую общину (умму) без различия по этническому признаку. Это подлинное сообщество, которое не есть буржуазная или анархистская концепция простого «сложения» индивидов, или как в тоталитарной организации превращение человека в фрагмент, предмет, подчинённый власти, находящейся вне его [20; 391].

Наконец, достоинство ислама заключается в признании справедливости как базовой категории исламской политической культуры. Справедливость связана в первую очередь с умеренностью, уравновешенностью, чёткой системой налогообложения, где главным является налог в пользу бедных. Подлинный рост – это рост человека как центра созидания. «Мысль и практика живого ислама определяются словом «диалектика», – пишет Гароди, – он остаётся открытым бесконечности» [20; 391]. Гароди не случайно выбирает эпитет «живой», поскольку, как уже отмечалось, он не сторонник любых форм, которые может принимать ислам: исламизм, по его мнению, – это болезнь ислама.

[1] *Гароди обнаруживает принцип «я это ты» также в этических учениях Индии и в философии Лао Цзы.*

Гароди утверждает, что «в нашей концепции сообщества и трансцендентных оснований Бога мы вдохновляемся пророчеством ислама, его утверждением этой трансцендентности» [54; 388]. «Да, я неисправим, – признается он своим оппонентам, – ибо болезнь, от которой вы хотите меня вылечить, называется надежда, называется жизнь» [21; 14].

Диалог цивилизаций имеет своей целью выработку проекта новой модели цивилизации. Гароди настойчиво подчёркивает, что этот проект не имеет никакого отношения к футурологическим экстраполяциям позитивистского толка, которые ведут «превентивную войну с будущим с целью колонизировать его в пользу настоящего» [8; 99]. Проект можно только изобрести. «Революционное сознание, – пишет Гароди, – это не только отражение уже существующего мира. Оно включает и замысел иного общественного и человеческого строя, который ещё не существует» [8; 137].

Проект не создать вне поэтического и пророческого воображения, неизбежно принимающего форму утопии прометеевской или мессианской в зависимости от того, осуществление это потенций человека или же обещаний Бога [8; 98-99]. Гароди считает нужным подчеркнуть, что воображение как утопия – не иррациональность, не беспорядочная игра образов, а свобода разума, который отказывается замыкаться в определённые рамки и рассматривать будущее как продолжение прошлого или некую комбинацию его элементов [1; 105]. Утопичность воображения не означает утопичность проекта, если он отвечает ряду условий [17; 98-99]:

– проект - не простое выражение наших субъективных пожеланий, он коренится в реальных исторических тенденциях;

– проект не стремится сохранить нынешние тенденции путём незначительных поправок. Наихудшая утопия – статус-кво или его робкие варианты;

– проект не пренебрегает ни одним из человеческих измерений.

Среди оснований проекта Гароди выделяет, во-первых, **концепцию человека,** в которой трансцендентность как «разрыв с детерминизмом и рациональностью в том виде, в каком они были определены в тот или иной момент истории» [17; 100] есть разрыв одномерности человека, простого потребителя или производителя. Во-вторых, **концепция истории,** согласно которой речь идёт не о простом отрицании, а о способности к разрыву, когда поиск целей не ведётся внутри системы. В-третьих, **концепция будущности,** то есть концепция человеческого творчества, которая, дефатализируя историю, дефатализирует и будущее [17; 102].

Гароди, предвидя возможные обвинения в подмене науки пророчеством и утопией, а политики и организации – мессианством, анархо-синдикалистской мифологией, выдвигает свои контраргументы. Для него суть проро-

чества в разрыве, в отходе от нынешней модели развития, в осознании трансцендентности человека по отношению к собственной истории. Пророки Израиля не были оракулами, они боролись с идолопоклонством, то есть «с почитанием или служением вещам и институтам, созданным человеком, как если бы они имели абсолютную ценность» [1; 103]; иначе говоря, пророческий дух делает все ценности относительными.

Что касается самого проекта новой цивилизации, то три основных его положения сводятся к следующему:

1.Производство не есть цель общества, как и потребление. Должен быть положен конец политике «экономического роста», при которой совершается агрессия против природы, политике, которая ведёт к разобщению людей, мистификации их отношений.

2. Новая концепция общества в целом: власть не должна быть оружием принуждения. Самоуправление – это концепция не индивидуалистическая и не тоталитарная. Движение к самоуправлению требует сознательности, а не командования; это скорее дело педагогики, а не производства. «Самоуправление – это педагогика революции и революция педагогики» [8; 65]. Политика для Гароди – это «наука и искусство создавать условия, при которых каждый сможет принимать участие в разработке целей общества и в самоуправлении всеми формами жизни общества» [1; 171].

3. Новая концепция образования, которое призвано не приспосабливаться к существующему строю и прошлой культуре, а стимулировать изобретение будущего. Поэтому важнейшую роль Гароди отводит эстетическому развитию личности, понимая эстетику как науку и искусство возрождать через произведения искусства специфически человеческую активность человека [28; 197-234]. «Воображение – вот та добродетель, которую следует прививать человеку прежде всего» [1; 94], если мы хотим начать рушить логику системы, которая делает нас бессильными. Позиция Гароди – это позиция активного действия. Он напишет в своей книге «Проект надежды»: «Эта книга – проект, то есть начало действия» [17; 119].

Таким образом, только мудрость во всех её аспектах может быть основой проекта, выработанного в результате диалога цивилизаций, подлинной интеграции человечества.

В поисках мудрости наши отношения с природой будут строиться не на манипулировании ею или господстве над ней, это отношения, построенные на любви к природе и участии в её жизни. Наши отношения с другим человеком – это не отношения, построенные на индивидуализме или тоталитаризме, это отношения, построенные на подлинной общности. Модели таких отношений Гароди видит в уджамаа Танзании, в сатьяграха Ганди, в народной китайской коммуне – это переход от представительной демокра-

тии к демократии практической [53; 220]. Наши отношения с будущностью определяются не путём простой экстраполяции настоящего и прошлого, а разрывом, выходом за пределы, трансцендентностью, созданием совершенно новой будущности [54; 223].

Выходя за математические и концептуальные рамки, эта мудрость учит различать «объект, который может быть манипулируем лишь понятием, субъект, который может быть призван лишь любовью, проект, который может быть лишь мифом или поэзией» [17; 89]. Связь между проектом будущего и социальным пророчеством Маркса (именно так понимает Гароди его коммунистический идеал) несомненна. Это пророчество не должно восприниматься как провозвестие, которое скоро исполнится. Это не религиозное пророчество, не программная задача, а идеальный ориентир. Он может и должен включать такие цели, достижение которых почти невероятно, но мы не можем от них отказаться по нравственному устройству нашего существа.

Поскольку диалог цивилизаций для Гароди имеет не только теоретический, но и практический аспект, отметим в качестве заключения некоторые проявившиеся в нём личные качества французского философа, заслуживающие, по нашему мнению, безусловного уважения. Это толерантность и настойчивое стремление к тому, чтобы западный мир не только преодолел свою иллюзию «избранного народа», но и понял, что другие концепции мира и человека могут иными способами привести в действие исторические возможности. Это способность жить в постоянном разрыве с прошлым, в отрыве от старого и укоренении нового. Рамки конкретных религий, идеологий постоянно оказываются слишком узкими для Гароди. Это его оптимизм. Несмотря на весьма критичную оценку современного мира, он уверен, что в крахе нашей цивилизации, а иногда и наших революций «вырисовывается великая альтернатива». Наконец, его верность своим надеждам: «Я ни в чем не изменил своим надеждам, - пишет Гароди, - цель остаётся прежней, но методы её достижения стали новыми» [1; 168].

Перефразируя самого Гароди, можно сказать, что рассмотрение эволюции его взглядов «по самому своему принципу не может быть закончено каким-либо заключением, поскольку оно имеет своей целью понять движение мысли и действия, а не ограничить их рамками какого-то понятия или какой-то законченной системы…» [11; 158].

В своем философском завещании - «Биографии XX века» Гароди пишет: «Завещание обыкновенно является конечной точкой…, но для меня ничто не заканчивается, но все начиналось» [21; 14].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ философского наследия Роже Гароди позволяет выделить идеи, составляющие его вклад в развитие «живого марксизма»:

- осуществление прямого и публичного диалога с Ж.-П. Сартром, Г. Марселем и Л. Альтюссером, показавшего органичность для марксизма такого изменения человека как субъективность;

- участие в различных формах диалога христиан и марксистов, позволившее ввести в марксизм трансцендентность как измерение человека;

- исследование значения наследия Фихте для марксизма, давшее Гароди возможность сделать принципиальный вывод: марксизм – не просто материализм, противоположный идеализму, но философия действия, в отличие от философии бытия;

- понимание марксизма как методологии исторической инициативы, позволившее анализировать специфические противоречия эпохи и создавать проект, способный их разрешать.

Формирование социально-философской концепции Гароди происходило не вопреки марксизму, через интеллектуальное сопротивление, а благодаря «возвращению» к нему. В характере этого «возвращения» обнаруживается философская маргинальность позиции Гароди. С одной стороны, оно вписывается в научную парадигму, присущую в середине 50-60-х годов советской философской школе в лице её наиболее критически настроенных представителей. С другой, - это путь западного марксиста, которому степень философской и человеческой свободы позволила ещё в 1960-е годы определить своё отношение к ленинизму, разграничив в нём философское и политическое содержание, и перейти от гносеологической проблематики к социальной, соотнося её с более широким историческим контекстом, чем это дозволялось идеологизированным марксизмом.

Специфика пройденного пути «назад к Марксу» в том, что он начался с пересмотра гносеологических позиций, анализа проблемы субъект-объектных отношений в творчестве Маркса, Фихте, Сартра, Альтюссера, что привело к появлению концепции «живого марксизма», рассматривающей практику как особую форму объективного процесса, специфичность которого определяется противоречивым единством мышления и бытия. Центральное место в этой концепции занимает идея человеческой активности, понятой как творчество, как революционный выход за пределы существующих реалий, с точки зрения которой марксизм не историческая онтология, а методология исторической инициативы.

Специфика этого пути и в особенностях человеческой судьбы Гароди, духовных источниках его мировоззрения, определивших стремление к

синтезу развитых альтернатив: философии духа и философии практики, сил деятельной любви и социальной активности, христианской гуманности и марксистского гуманизма, ценностей культура Запада и Востока.

Развитие социально-философских воззрений Гароди подтверждает представление о марксизме как открытой теоретической системе, способной к диалогу: взаимодействию качественно различных интеллектуально--ценностных позиций, формированию некого «базиса несомненности» и определению различающихся путей продвижения к общим целям. Для Гароди диалог обернулся признанием того, что существуют концепции мира и человека, которые могут иными способами, чем марксизм, привести в действие исторические возможности.

Выход за пределы марксизма не означает с неизбежностью превращение в антимарксиста и антикоммуниста. Проект будущего Гароди и социальное пророчество Маркса объединяет гуманистическая ориентация и критика основополагающих ценностей техногенной цивилизации.

Анализ эволюции философских идей Роже Гароди, идентификация его социально-философской позиции демонстрирует, что марксизм несет в себе возможность развития и преодоления естественной исторической ограниченности, позволяющую в каждый момент истории осознавать новые условия для мысли и действия. Философия Маркса, продолжая свое существование в качестве значимого элемента европейской культуры, в том числе и воплощенная в личностные версии марксизма, должна на равных принять участие в выработке новой системы ценностей, соответствующих потребностям общественного развития. В ситуации ломки идеологических стереотипов и настоятельной потребности в диалоге между носителями различных систем ценностей необходимость избежать очередных форм радикализма и фундаментализма делает обращение к невостребованным ранее ресурсам социально-философского наследия Роже Гароди весьма своевременным.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гароди Р. Альтернатива. – М.: Прогресс, 1972. – 172 с.
2. Гароди Р. Большой поворот социализма. – М.: Прогресс, 1970. – 189 с.
3. Гароди Р. Вопросы марксистско-ленинской теории познания. – М.: Издательство иностранной литературы, 1955. – 258 с.
4. Гароди Р. Вся правда. – М.: Прогресс, 1970. - 142 с.
5. Гароди Р. Грамматика свободы. – М.: Издательство иностранной литературы, 1955. – 258 с.
6. Гароди Р. За возрождение надежды. – М.: Прогресс, 1971. – 84 с.
7. Гароди Р. За французскую модель социализма. – М.: Прогресс, 1969. – 298 с.
8. Гароди Р. Исповедь человека. – М.: Прогресс, 1976. – 159 с.
9. Гароди Р. Карл Маркс. – М.: Прогресс, 1965. – 209 с.
10. Гароди Р. Китайская проблема. – М.: Прогресс, 1968. - 163 с.
11. Гароди Р. Марксизм XX века. – М.: Прометей, 1994. – 175 с.
12. Гароди Р. Марксистский гуманизм. – М.: Издательство иностранной литературы, 1959. – 292 с.
13. Гароди Р. Основополагающие мифы израильской политики // Наш современник. – 1997. – №1-4.
14. Гароди Р. От анафемы к диалогу. – М.: Прогресс, 1976. – 60 с.
15. Гароди Р. Ответ Сартру. – М.: Издательство иностранной литературы, 1962. - 78 с.
16. Гароди Р. Предисловие к книге П. Тейяра де Шардена «Феномен человека». – М., 1965.
17. Гароди Р. Проект надежды. – М.: Прогресс, 1977. – 117 с.
18. Гароди Р. Реализм без берегов. – М.: Прогресс, 1965. - 203 с.
19. Гароди Р. Структурализм и «смерть человека» // Философия и общество. – 1998. – №2. – С. 244-262.
20. Garaudy R. Appel aux vivants. – P.: Seuil, 1979. – 403 p.
21. Garaudy R. Biographie du XX eme siècle: le testament philosophique de R. Garaudy. – P.: Tougui, 1985. 408 p.
22. Garaudy R. Comment l'homme devint humain. – P.: J. A., 1979. – 344 p.
23. Garaudy R. Contribution à la théorie materialiste de la connaissance. – P.: Presses univ. de France, 1953. – 387 p.
24. Garaudy R. Danser sa Vie. – P.: Seuil, 1973. – 205 p.
25. Garaudy R. Défataliser l'histoire. Geneve, 1973.
26. Garaudy R. De l'anatheme au dialogue. P., 1965.
27. Garaudy R. Dieu est mort: étude sur Hegel. – P.: RUF, 1962. – 437 p.
28. Garaudy R. Garaudy par Garaudy / Entretiens avec Glayman C. – P.: Table ronde, 1970. – 275 p.
29. Garaudy R. Humanisme marxiste: cinq essais polémiques. – P.: Éd. Sociales, 1957. - 311 p.
30. Garaudy R. Il est encore temps de vivre: Voici comment. – P.: Stock, 1981. – 261 p.

31. Garaudy R. Integrismes. – P.: Belfond, 1990. – 203 p.
32. Garaudy R. L'affaire Israël: le sionisme polit. – P.: Papyrus, 1983. – 203 p.
33. Garaudy R. L'église, le communisme et les chrétiens. P.: Éd sociales, 1949. – 368 p.
34. Garaudy R. L'homme chrétien et homme marxiste. – P.: La Palatine, 1964.
35. Garaudy R. L'Islam en Occident. – P.: L'Harmattan, 1987. – 246 p.
36. Garaudy R. La liberté. – P.: Éd sociales, 1955. – 469 p.
37. Garaudy R. La penseé de Hegel. – P.: Bordas, 1977. – 218 p.
38. Garaudy R. La théorie materialiste de la connaissance. – P.: RUF, 1953. – 387 p.
39. Garaudy R. Le marxisme. – P.: Seghers, 1977. – 212 p.
40. Garaudy R. Le project esperance. – P.: Laffont, 1976. – 218 p.
41. Garaudy R. Lenine. – P.: Presses Univ. de France, 1968. – 109 p.
42. Garaudy R. Les sources francaises du socialisme scientifique. – P.: Hier et aujourd' hui, 1949. - 284 p.
43. Garaudy R. Marxism et religion // Cercle d'éducation populaire. – Bruxelles, 1965. – Cahier 17, 1965.
44. Garaudy R. Marxism in the XX century. – N.-Y.: Charles Scribner's sons, 1970. - 224 p.
45. Garaudy R. Marxisme et existencialisme. – P.: Plon, 1962.
46. Garaudy R. Marxistes et chrétiens: Entretiens de Salzburg. – P.: Arthaud, 1968. - 249 p.
47. Garaudy R. Mon tour du siècle en solitaire. – P.: Laffont, 1989. – 450 p.
48. Garaudy R. Où allons nous? – P., 1990.
49. Garaudy R. Palestine : terre des messages divins. – P., 1985.
50. Garaudy R. Parole d'homme. P.: Laffont, 1975. - 264 p.
51. Garaudy R. Perspectives de l'homme. – P.: RUF, 1959. – 355 p.
52. Garaudy R. Peut-on être communiste aujourol' hui? – P.: Grasset, 1968. – 398 p.
53. Garaudy R. Pour un dialogue des civilizations: L'Occident est un Accident. – P.: Denoël, 1977. – 235 p.
54. Garaudy R. Promesses de l'Islam. – P.: Éd. du Seuil, 1981. – 183 p.
55. Garaudy R. Qu' est-ce que la morale marxiste. – P.: Éd. sociales, 1963. - 232 p.
56. Garaudy R. Reconquête de l'espoir. – P.: Grasset, 1971. – 147 p.
57. Garaudy R. The alternative future: A vision of Cristian marxism. – N.-Y.: Simon and Schuster, 1974. – 192 p.
58. Garaudy R. Toute la verité. – P.: Grasset, 1970. – 199 p.
59. Garaudy R. Une Litterature de fossoyeuers. – P.: Éd. sociales, 1947. – 93 p.
60. Garaudy R. Vers une querre de religion? Le débat du siècle. – P.: Brouwer, 1995. – 181 p.
61. Garaudy R., Lauer Q. Marxistes et chrétiens face à face: Peuvent–ils constituer ensemble l'avenir? – P.: Arthaud, 1969. – 249 p.
62. Альтюссер Л. Просто ли быть марксистом в философии // Философские науки. – 1990. – № 7.

63. Андерсон П. Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма. – М.: Интер-Версо, 1991. – 272 с.
64. Андреев М.В. Марксисты и христиане: диалог. – М.: Политиздат, 1983. – 64 с.
65. Андрусенко В.А., Пивоваров Д.В., Алексеев А.С. Экстраполяция в научном познании. – Иркутск, 1986. - 119 с.
66. Бауэр И., Липперт А. Коварная проповедь ренегата, или крутой поворот Р. Гароди. – М.: Прогресс, 1973. – 181 с.
67. Белый А. На рубеже двух столетий. – М.: Художественная литература, 1989. – 542 с.
68. Белый А. Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. – 528 с.
69. Борьба идей в эстетике. – М.: Искусство, 1974. – 419 с.
70. Бур М. Фихте. – М.: Мысль, 1965. – 166 с.
71. Бур М., Иррлиц Г. Притязания разума. – М.: Прогресс, 1978. – 327 с.
72. Валлон А. От действия к мысли. Очерк сравнительной психологии. – М.: Издательство иностранной литературы, 1956. – 238 с.
73. Великович Л.Н. Аджорнаменто и антикоммунизм // Вопросы философии. –1970. – №11. – С. 153-163.
74. Вислобоков В.Д. Ленинская теория отражения и её современные критики. – М.: Мысль, 1971. – 96 с.
75. Гаджиев А.А. Романтизм и реализм. – Баку.: Элм, 1972. – 347 с.
76. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в философии Фихте. – М.: Наука, 1990. – 127 с.
77. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
78. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. – М.: Мысль, 1979. – 288 с.
79. Гобло Ж.-Ж. Об интеллектуальной биографии Ленина // Вопросы философии. – 1970. – №1. – С. 167-172.
80. Гобозов И.А. Ленинское философское наследие в трудах французских марксистов. – М.: Издательство МГУ, 1981. – 73 с.
81. Горанов К. Художественный образ и его историческая жизнь. – М.: Искусство, 1970. – 519 с.
82. Грамши А. Тюремные тетради. Ч. I. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 560 с.
83. Грецкий М.Н. Марксистская философия в современной Франции. – М.: Издательство МГУ, 1984. – 183 с.
84. Грецкий М.Н. Мы и марксисты Запада // Вопросы философии. – 1989. – №7. – С. 100-111.
85. Грецкий М.Н. Над чем думают, о чём спорят западноевропейские философы-марксисты // Философские науки. – 1996. – №3.
86. Давыдов Ю.Н. К. Маркс: социологизация категории отчуждение // История теоретической социологии. В 4-х т. Т. 1. – М.: Канон, 1997.
87. Жукоцкий В.Д., Пивоваров Д.В. Зримая сущность. – Свердловск: Издательство Уральского университета, 1991. – 284 с.

88. Жукоцкий В.Д. Маркс после Маркса. – Нижневартовск: Приобье, 1999. – 1999. – 184 с.
89. Ижицкий Л.М. Борьба за человека или против него. – Кишинёв: Штиинца, 1980. – 154 с.
90. Казанова А., Коэн Ф. Куда пришёл Роже Гароди? // Философские науки. – 1970. – № 3. – С. 120-128.
91. Кантор К.М. Соотношение социальной организации индивида в условиях научно-технической революции // Вопросы философии. – 1971. – №10. – С. 39–51.
92. Карл Маркс и современная философия. Сборник материалов научных конференций к 180-летию со дня рождения К. Маркса. – М.: Институт философии РАН, 1999. – 380 с.
93. Кемеров В.Е. Методология обществознания: проблемы, стимулы, перспективы. – Свердловск: Издательство Уральского института, 1990. – 164 с.
94. Ким В.В. Образ, знак и объект // Категория образа в марксистско-ленинской гносеологии. Структура и функции. – Свердловск, 1986. – 142 с.
95. Коршунов А.М. Познание и деятельность. – М.: Политиздат, 1984. – 142 с.
96. Крымский С.Б. Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса // Вопросы философии. – 1998. – №4. – С. 40-49.
97. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – 382 с.
98. Лейзеров Н.Л. Образность в искусстве. – М.: Наука, 1974. – 207 с.
99. Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопросы философии. – 1997. – №11. – С. 3–38.
100. Лекторский В.А. Теория познания (гносеология, эпистемология) // Вопросы философии. – 1999. – №8. – С. 72 – 80.
101. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18.
102. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29.
103. Ленинская теория отражения: творческий характер практики. – Свердловск: Издательство Уральского университета, 1979. – 152 с.
104. Лившиц М.А. Об идеальном и реальном // Вопросы философии. – 1984. – № 10. – С. 120-145.
105. Лосев А.Ф. Введение в общую теорию языковых моделей. – М.: Издательского Московского Государственного педагогического института, 1968. – 296 с.
106. Лосев А.Ф. Проблемы символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство. – 1976. – 364 с.
107. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1978. – 623 с.
108. Лукьянов А.В. Философия И. Г. Фихте. – Оренбург, 1997.
109. Любутин К.Н. Российские версии философии марксизма // XXI век: будущее России в философском измерении. – Екатеринбург: Издательство Уральского Государственного института, 1999. – С. 5-12.
110. Любутин К.Н. Человек в философском измерении: от Фейербаха к Фромму. – Псков, 1994. – 133 с.

111. Любутин К.Н., Пивоваров Д.В. Диалектика объекта и субъекта. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1993. – 414 с.
112. Мавлютов Р.Р. Ислам. – М.: Издательство политической литературы, 1974. – 168 с.
113. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М., 1956.
114. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1.
115. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3.
116. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 8.
117. Медведко Л. Именем Аллаха: политизация ислама и исламизация политики. – М.: Политиздат, 1988. – 254 с.
118. Момджян Х.Н. Марксизм и ренегат Гароди. – М.: Наука, 1973. – 192 с.
119. Нарский И.С. Образ и знак. Относительность их взаимопротивопоставления на уровне чувственного познания // Категория образа марксистско-ленинской гносеологии. Структура и функции. – Свердловск: 1986. – 147 с.
120. Нарский И.С. Отчуждение и труд. По страницам произведений К. Маркса. – М.: Мысль, 1983. – 144 с.
121. Ойзерман Т.И. О ленинской интерпретации марксизма // Свободная мысль. – 1994. – №4, 6.
122. Ойзерман Т.И. Принципиальные основы самокритики марксизма // Свободная мысль. – 1994. – №11.
123. Ойзерман Т.И. Формирование философии марксизма. – М.: Мысль, 1974. – 572 с.
124. Павлов Т. Марксистско-ленинская философия и системно-структурный анализ // Коммунист. – 1969. – №15.
125. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. – Санкт-Петербург: Петрополис, 1997. – 849 с.
126. Редекер Х. Отражение и действие. Диалектика реализма в художественном творчестве. – М.: Прогресс, 1971. – 168 с.
127. Руткевич М.Н. Актуальные проблемы ленинской теории отражения. – Свердловск: Средне-уральское книжное издательство, 1970. – 235 с.
128. Савич М. Б. Марксистская диалектика и философский ревизионизм. – М.: Наука, 1981. – 177 с.
129. Свасьян К.А. Проблема символа в современной философии. – Ереван: Издательство Академии Наук Армянской ССР, 1980. – 226 с.
130. Скаржинская В.Д. Обыкновенный реформизм. – М.: Наука, 1976. – 490 с.
131. Современная марксистско-ленинская философия в зарубежных странах. – М.: Наука, 1984. – 608 с.
132. Современные проблемы реализма и модернизма. – М.: Наука, 1965. – 615 с.
133. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX веков. – М.: Наука, 1982. – 248 с.
134. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1965. - 239 с.
135. Философия в СССР: версии и реалии // Вопросы философии. – 1997. – №11. – с. 3-38.

136. Философия не кончается… Книги I, II. – М.: РОССПЭН, 1998.
137. Фихте И.Г. Несколько лекций о назначении учёного. – Минск: Попурри, 1998. – 474 с.
138. Французские марксисты критикуют ревизионизм Р. Гароди // Философские науки. – 1970. – №3.
139. Фромм Э. Вклад Маркса в познание человека // Философия и общество. 1998. – №3. – С. 234-250.
140. Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
141. Ходасевич В.Ф. Некрополь. – М.: Советский писатель, 1991. – 188 с.
142. Шафф А. Мой XX век // Свободная мысль, – 1994. – №4, 5.
143. Ястребов И.Б. Католицизм в современной Франции. – М.: Мысль, 1973. – 190 с.
144. Althusser L. Pour Marx. – P.: Maspero, 1965. - 258 p.
145. Althusser L. Préface: Du Capital à la philosophie de Marx en «Lire le Capital». Vol. 1. - P.: Maspero, 1965. - 256 p.
146. Cahiers du communisme. – 1958. – №4.
147. Christendum und marxistes heute. – Wein – Frankfurt – Zürich, 1966.
148. Cottier G. Chrétiens et marxistes. Dialogue avec R. Garaudy – P.: Mane, 1967. – 198 p.
149. Dupleix A. Le socialisme de R. Garaudy et le problème religieux. – Toulouse: Privat, 1971. –114 p.
150. L' Humanité. – 1966. – 15.III.
151. L' Humanité. – 1966. – 27.V.
152. La Nouvelle Critique. – 1970. – №30 (211), 34 (215).
153. La Penseé. – 1969. – №143.
154. Matabosch A. R. Garaudy y la construcción del hombre. – Barcelona, 1971. – 208 p.
155. Norris R. B. God, Marx and future: Dialogue with Roger Garaudy. – Philadelphia : Fortress press, 1974. – 210 p.
156. Orcel J. Remarques à propos du livre du R. Garaudy «Marxisme du XX eme siècle» // La Pensèe. – 1967. – № 134.
157. Perottino S. Roger Garaudy et le marxisme du XX eme siècle. – P.: Seghers, 1974. – 203 p.
158. Seve L. Pour un développement créateur du marxisme // Cahiers du communisme. – 1966. – № 56.

Научное издание

Николай Владимирович Шихардин

ОТ АНАФЕМЫ К ДИАЛОГУ. ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ РОЖЕ ГАРОДИ

Монография

Редактор Н.А. Леготина

Подписано к печати	Формат 60x84 1/16	Бумага тип. №1
Печать трафаретная	Усл. печ. л 7,0	Уч.-изд. л 7,0
Заказ	Тираж	Цена свободная

Редакционно-издательский центр КГУ.
640669, г. Курган, ул. Гоголя, 25.
Курганский государственный университет.