АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

СОВЕТСКИЙ ОРГКОМИТЕТ ПО ПОДГОТОВКЕ
XVIII ВСЕМИРНОГО ФИЛОСОФСКОГО КОНГРЕССА

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ И МИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Москва — 1988

ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ АН СССР

ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР

Советский оргкомитет по подготовке ХУIII Всемирного философского конгресса

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ И МИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

МОСКВА - 1988

Отв.ред. -доктор филологических наук П.С.Гуревич

Ред.составитель - М.А.Султанова

Ученый секретарь - Е.Н.Федина

Рецензенты - д.ф.н. Э.В.Гиндин
к.ф.н. А.С.Панарин
д.ф.н. Д.В.Джохадзе

В подготовке сборника к изданию принимала участие
С.Ю.Щеглова

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ Проблемы человека в современном религиозном сознании. Гуревич П.С. 4

ЭВОЛЮЦИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Мееровский Б.В., Никонов К.И. В поисках "антропологических констант" религии 18

Губман Б.Л. Смысл и значение человеческой жизни в отражении новейших направлений буржуазной философии 27

Вдовина И.С. Проблема человеческого общения в этической феноменологии Э.Левинаса 60

Султанова М.А. Экологический персонализм в концепции Т.Роззака 67

Семченко А.Т. Католический "опыт ориентации": "человек массы на пути к спасению души" 77

Демянчонок Э.В. Человек и его мир в "теологии освобождения" 89

ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Гуревич П.С. Уникальность личности 103

Кузнецова С.В. Концепция "социального характера" Э.Фромма 123

Майков В.В. "Новая физика" о природе сознания 132

Задорожнюк И.Е. Антропологические основы современного мистицизма 147

Петрова А.В. Истоки дзен и проповедь эскапизма 159

ПЕРЕВОДЫ НОВЫХ РАБОТ

Глюксман А. Новейшие похождения двуногого без перьев. Глава из книги "Цинизм и страсть". Перевод Д.А.Ханова 172

Рикман Х.П. Возможна ли философская антропология ? Перевод Е.Н.Фединой 211

Белл Д. Мятеж против современности. Перевод И.Е.Задорожнюк 236

Проблемы человека в современном религиозном сознании

Современные теологи, как неоднократно отмечалось в философской литературе, разрабатывают широкий круг социально-философских, социологических, моральных, правовых, естественно-научных аспектов жизни общества и человека[1]. Особое место в этой системе мировоззренческих исканий занимает проблема человека, которая всегда была в центре философствования. Для многих направлений она вообще является ключевой. Достаточно сослаться на экзистенциализм, персонализм и многие течения философской антропологии, в которых человек рассматривается как единственная философская проблема, как сам предмет философии.

Установка на человека в современном религиозном сознании опирается на классическое наследие. Так, для современной религиозной философской антропологии, в центре которой находится человек, вовлеченный в божественную реальность, предтечей является Макс Шелер. Он считается одним из основоположников феноменологии религии, которая должна изучать "сущность святого", формы, в которых "святое" открывается человеку, а также сам акт веры, с помощью которого человек воспринимает содержание божественного откровения.

Освоение классического философского наследия сочетается в современном религиозном сознании с поиском новых подходов к проблеме человека. Они служат своеобразным откликом на реальные запросы современности, реакцией на коллизии общественного развития, преобразования в культуре, возрастающее значение исторического и социального творчества людей.

Цель данного сборника, который подготовлен к ХУШ Всемирному философскому конгрессу, состоит в том, чтобы охарактеризовать проблемы человека, как они складываются в современном религиозном сознании. Многие секционные заседания предстоящего форума философов будут посвящены этим вопросам. Философии религии, например, посвящается специальная секция. Отдельные религиозные проблемы найдут отражение в работе таких секций, как "Может ли быть религия без догмы?". "Теология: очевидность или авторитет?". "Моральные цен-

---

[1] См. об этом: Глаголев В.С. Религиозно-идеалистическая культурология: идейные тупики. М., 1985; Кимелев Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология М., 1985; Попов А.С., Радугин А.А. Христианские футурологические концепции (Критический анализ). М., 1987.

ности: их природа, основания и практическая роль в человеческой жизни".

Исходя из программы предстоящей работы, редколлегия сборника разделила проблемный материал на две части. В первой части содержится попытка дать представление, как выглядит сегодня антропологическая тема в различных направлениях западной философии религии. Внутри этой части-"Эволюция западной философии религии"-собран материал, который позволяет проанализировать состояние теоретической работы в персонализме, этической феноменологии и других течениях религиозной мысли. Вторая часть сборника называется "Проблемы человеческой субъективности" посвящена конкретным вопросам, которые позволяют выявить теоретические позиции различных философских направлений по определенной теме. Сборник имеет в качестве приложения два перевода, которые предоставляют в распоряжение исследователя материал, отражающий новые тенденции исследовательской работы. Перевод главы из книги А.Глюксмана "Цинизм и страсть" дает возможность оценить полемику "новых философов" с мистической, "индоевропейской" концепцией человека у французских "новых правых". Реферат статьи Х.Рикман раскрывает проблематику философской антропологии в Англии.

I

Спектр религиозных истолкований человека весьма значителен. Представители различных религиозных течений активно осваивают антропологические принципы анализа человека. Поговаривают даже об антропологическом преобразовании церкви. При этом для доказательства бытия бога используются онтологические и антропологические посылки.

Представители современной теологической мысли - М.Бубер, Г.Марсель, В.Панненберг - пытаются построить теорию личности, исходя из представления о бренности людей.

Согласно этой теории личности, в человеке господствуют два мира - свободный и природный, причем естественная необходимость не обладает аксиологическими достоинствами, так как она лишает индивида возможности проявлять свою свободу. Католические теологи пытаются придать гуманизму теологический смысл, утверждая, что гуманизм не противоречит теоцентризму, ибо человек религиозен по своей природе. Неверие в бога трактуется ими либо как вызванная определен-

ными обстоятельствами неискренность, либо как результат фатального интеллектуального дефекта личности, либо как подлежащая устранению алогичность мышления.

Советские исследователи, как известно, различают две разновидности персонализма: американский персонализм конца XIX в. (В.П.Боуэн, Р.Т.Флюэлиг, У.Хакинг, Д.Хаусон и другие) и французский персонализм группы "Эспри" (Э.Мунье, Ж.Лякруа, М.Недонсель, Ж.-М.Доменак). Поборники второй разновидности персонализма выступили как ревнители обновленческих тенденций современного католицизма. Французский католический персонализм возник в 30-х годах XX в. В разработке концепции человека после Э.Мунье немалую роль сыграли П.Л.Ландсберг, Ж.Лякруа, Г.Мадинье, М.Недонсель, Ж.-М.Доменак, П.Тибо.

Персоналисты рассматривают человека как некую духовную сущность, первоэлемент бытия. Центральным в их учении является учение о личности. Вся история мира рассматривается сторонниками персонализма как борьба двух начал - персонализации и деперсонализации. Процесс персонализации начинается с возникновения человека. Свобода оценивается как фундаментальное определение личности.

Религия в наши дни находится в активном поиске "антропологических констант". Представитель современного персонализма Ж.Маритен различает два типа гуманизма, противоположных друг другу: теоцентрический и антропоцентрический. Первый ориентируется на превосходящее человека божественное начало. Он оценивается Маритеном как подлинный и цельный. Второй, восходящий, по Маритену, к античной Греции, но оформившийся и распространившийся после эпохи Возрождения, ограничил горизонт человеческого развития, человека его собственной сущностью.

Маритен не представляет себе будущего развития гуманизма вне рамок христианства, обновленного в соответствии с последними достижениями духовной культуры, но верного идеалам средневекового христианства. Он считает, что при такой трактовке гуманизма человек вынужден отказаться от того, что он творец и созидатель бытия. Религиозное отчуждение есть величайшая деградация человека, в результате чего все человеческое в человеке представляется индивиду чуждым, а все нечеловеческое - его сущностью.

Эти же идеи обнаруживаются в концепции представителя персонализма Мунье. На формирование его взглядов решающее влияние оказало осознание им кризиса классической концепции человека, зародившейся вместе с буржуазной цивилизацией. Мунье выступил против освобождения личности от ответственности и перекладывания ее на безличные социальные институты.

Различение между индивидуальностью и личностью в христианской антропологии впервые ввел Маритен, которое и воспринял Мунье. Согласно Маритену, человек является личностью благодаря своей душе, а индивидуальностью - благодаря телу. Первая делает человека независимым от материальных влияний, второе - подчиняется им. Процесс индивидуализации (деперсонализации), по Мунье, ведет к обезличиванию, выравниванию, деградации личности. Процесс персонализации - к ее обогащению.

Концепция Мунье восходит к характерному для экзистенциализма различию между аутентичным и неаутентичным существованием. Первому, по Мунье, соответствует процесс персонализации, второму - деперсонализации. В отличие от экзистенциалистов у Мунье эти движения касаются не только человека, но и мира в целом - физических, биологических, социальных и духовных процессов. Здесь его взгляды сближаются со спиритуалистическим эволюционизмом Т.де Шардена[I]. Для обоих мыслителей характерна явная антропоморфизация природных явлений.

Главная цель Мунье - обоснование активности христианина в земном мире. Он убежден в том, что только персонализм рассматривает человека во всех его измерениях, "тотальном порядке действительности" и потому только он в состоянии возродить утраченное внутреннее единство человека, гармонию между ним и внешним миром.

Антропологизация теологии, как показывают материалы первой части сборника, захватывает не только персонализм. Весьма интересный материал характеризует концепцию человека в теологии будущего недавно умершего австрийского теолога К.Ранера. По его мнению, история спасения есть событие мировой истории. Но она отлична от мир-

---

[I] Шарден Пьер Тейяр де. Феномен человека. М., 1987.

ской истории, потому что спасительный характер свободных исторических решений человека остается для него скрытым. Ранер полагает, что историческим свободное действие человека становится только тогда, когда оно объективируется в слове, в образах объективного духа, в науке, искусстве.

Ранер подчеркивает, что история спасения истолковывает мирскую историю, ибо первая как общая история спасения есть глубочайшая сущность и подоснова второй, а как особенная история спасения являет наиболее глубокую сущность истории в событиях мирской истории. Современный человек, как разъясняет Ранер, живет в эпоху техники, автоматизации и кибернетики. Он не просто существует в данной ему природой среде, он создает сам себе среду. Раньше культура лишь немного модифицировала среду. Так, животные и растения использовались в их натуральном виде для нужд человека. Сейчас реальностью стало преобразование природы в физической и биотической сфере в соответствии со свободно избранными целями. Основой существования всего современного мира и человечества стала новоевропейская рациональность, планирующая калькуляция, которые снимают нуминозный характер, свойственный ранее миру непосредственного опыта человека, делают его материалом человеческой активности.

Обычно для христианского теолога ответ на вопрос о взаимоотношении христианства и гуманизма кажется очень простым. Христианство исповедует, по мысли Ранера, абсолютный гуманизм. Оно приписывает каждому конкретному человеку абсолютное значение. Христианство провозглашает принцип самозабвенной любви к ближнему, причем эта любовь должна быть такой радикальной и абсолютной, чтобы преодолевать самое субъективность.

Сборник характеризует также протестантскую концепцию человека, как она складывается в современном религиозном сознании. Наиболее последовательно изложена в первой части концепция западногерманского философа В.Панненберга. Он полагает весьма продуктивной мысль о том, что в своем жизнеосуществлении человек всегда укоренен в некоей превосходящей его тайне. В процессе последующей работы предстоит, видимо, более тщательное изучение антропологической темы в "диалектической теологии" К.Барта, в "универсальной теологии" П.Тиллиха, в эсхатологической теологии Нибура, в теологии "мертвого бога" Д.Бонхеффера, в "теологии надежды" Мольтмана, в "теологии революции" М.Шрётера.

Советскому читателю и исследователю мало знакомо философское творчество Э.Левинаса, экзистенциально-феноменологическая концепция которого анализируется в статье И.С.Вдовиной. Французский философ выступал на ХУП Всемирном конгрессе философов в Монреале (Канада) в 1983 г. Его доклад "Философское определение культуры" содержал в себе значимое антропологическое содержание. В частности, он определил культуру как смысл всеобщего человеческого общения и как ценность. Вместе с тем, касаясь современности, Левинас отмечал, что в наши дни сама идея природы, мыслимая как столь важная для греческой культуры идея инобытия, представляется целиком изобретением человека.

Культура рассмотрена Левинасом не как возвышение над трансцендентностью и не нейтрализация этой трансцендентности. Культура, в трактовке Левинаса, состоит в этической ответственности и обязанности, направленной на другого. Это отношение к трансцендентности как к трансцендентности. Человеческое, отмечает французский философ, прорывается сквозь варварство бытия, даже если никакая философия истории не гарантирует нас от возвращения варварства.

В первой части сборника получила освещение также тема гуманизма, его судеб в современном мире. Известный католический философ Р.Гвардини, которому посвящена специальная статья, в отличие от элитарного, ортегианского мироощущения, более демократичен в том смысле, что не стремится охарактеризовать появление на сцене мировой истории "человека масс" только на тревожный симптом. "Гвардини вообще склонен отказаться от понятия личности, которое представляется ему накрепко связанным с Ренессансом и Новым временем, - отмечает Ю.Н.Давыдов, - а значит и с идеей экстенсивного "саморазвертывания". Более уместным представляется ему в данном случае понятие "лицо", с которым католический философ связывает метафизическое ядро личности, сохраняющееся и после "ликвидации" последней (точно так же, как оно существовало, по мнению автора книги, и до того, как возникла личность в нынешнем ее понимании, унаследованном от Возрождения."[1]

---

[1] Давыдов Ю.Н. Личность и культура в эпоху крушения буржуазного гуманизма. - Личность в XX столетии. М., 1979, с.99.

Отметим, что существует два основных направления в отрицании марксизма как гуманизма. Первое направление представлено религиозными мыслителями и философами-идеалистами, которые считают, что Маркс сводит человека к продукту, к простой функции его общественного окружения. По их мнению, Маркс, подчеркивая решающую роль экономических условий в эволюции человека, сводит сущность человека к строго материальным факторам, а все духовные ценности - к явлениям материальной жизни. Другие ученые считают, что теория Маркса является не попыткой осознания человеческого общества и его истории, а их своеобразной атеистически-религиозной картиной. По их мнению, точка зрения Маркса предопределена концепцией конечной цели исторического процесса. Этические же мотивы, которые лежат в основе марксова понимания истории, не только несостоятельны с научной точки зрения в силу их теологического характера, но нежелательны и с этической точки зрения, поскольку они приносят в жертву современного человека, индивида, утопической мечте об унифицированном человечестве.

Однако широко распространенное толкование идеи Маркса о том, что индивид будто бы полностью определяется общественными условиями, неверно. Маркс признавал историческим фактом все усиливающееся влияние на индивида исторически сложившихся общественных норм, форм поведения, потребностей. Но он признавал данные общественные условия как сырой материал, который в общих чертах определяет то, что может осуществить индивид, ибо индивидуальность формируется не путем пассивного восприятия, а в самом процессе деятельности данного индивида, который, активно участвуя в общественных контактах и коммуникациях, устанавливая активные связи со своей средой, посредством этого процесса усваивает различные общественные нормы, верования, способности и идеи, и одновременно, в определенной мере, их изменяет.

Но, возможно, наиболее важной во всей системе Маркса является мысль, что история не есть процесс универсализации и расширяющейся свободы человека только тогда, когда мы рассматриваем непрерывное развитие человеческих коллективов, обществ, а не последовательную смену поколений индивидов. Процесс расширения и увеличения сферы общественного взаимодействия, относимый ко всему обществу, не совпадает с процессом исторического развития большого числа индивидов, разносторонне развитых и все более и более свободных. Это означает,

что все более и более увеличивается разрыв между общественным развитием как таковым и теми возможностями, которые он абстрактно предоставляет индивиду, с одной стороны, и реальной способностью индивида использовать эти возможности в его сознательной деятельности и гармонически включить их в свою жизнь, с другой.

Историческую необходимость коммунизма Марко понимает не в смысле его неизбежности. Согласно представлениям Маркса, предсказание в области общественных наук имеет характер выявления альтернатив, и сами предсказания как признания возможностей, могут сыграть определенную роль в их осуществлении. Обычно, говоря о развитии более высоких общественных формаций, Марко указывал, что внутренний кризис общественной системы может породить высшую социальную систему, но он может также вылиться в длительный застой и упадок и привести к разрушению всей цивилизации. Но Марко никогда не пытался уточнить, каковы же "другие" возможности для нашей культуры и цивилизации. Он не был беспристрастным наблюдателем истории, он был революционером, заинтересованным в возможности ее гуманистического преобразования.

Предоставленный в сборнике материал дает основание для широкой и углубленной разработки проблематики гуманизма: многообразия его видения, его толкований, особенностей применительно к различным социальным системам. Особую актуальность приобретает рождающийся сегодня гуманизм нашего времени, предполагающей сохранение жизни как таковой.

Во второй половине XX в. в сознание людей вошла проблема, которой не было в европейской философии никогда. Речь идет о возможной гибели всего человечества, об устранении мыслящей материи. Современные ценности разнообразны. Но они имеют смысл только в том случае, если сохранена главная - ценность самой человеческой жизни. В.И.Ленин высказал мысль колоссальной глубины - о приоритетности интересов общественного развития, общечеловеческих ценностей над интересами того или иного класса. Еще недавно во многих философских и экономических исследованиях к понятию всемирно-исторического, родового бытия человечества относились как к своего рода высокой абстракции, не имеющей практического применения в нашем социально разделенном мире. Сейчас складывается новое политическое мышление.

II

Образ человека становится предметом активного, обостренного интереса не только в современном религиозном сознании. Он интерпретируется и современными богоискательскими направлениями, такими течениями общественной мысли, которые открыто тяготеют к мистической духовной традиции. В сборнике помещены материалы, раскрывающие содержание современного ориентализма, проанализирована концепция американского философа Теодора Роззака.

Что такое мистика? Вопрос этот и прост, и сложен. Сейчас многочисленные специалисты Запада - философы, религиоведы, историки, психологи - ведут ожесточенные споры на эту тему. Они пытаются определить данное явление - и наталкиваются на большие трудности. Мистика как специфическая вера в сверхъестественное, имеет древнейшее происхождение. Она, возможно, даже старше религии. И хотя основа у них общая, надо все же проводить и определенное разграничение. Но по какому критерию? В буржуазной философской литературе прослеживается попытка вычленить особые психологические состояния - мистический опыт. Он якобы носит глубинный характер и отражается, по существу, в каждой религии. Только представитель той или иной культуры изо всех сил пытается выразить его на языке собственных символов и шифров. Вот почему он, этот мистический опыт, выглядит различным в конкретных религиях.

По мнению западных философов, мистические переживания, мистический опыт можно обнаружить в любой религии, - христианской, буддистской, иудейской. Отсюда возникает даже предположение о том, будто существуют некие общие признаки мистики для всех культур, религий и цивилизаций мира. Но все попытки выразить или описать мистический опыт оказались пока несостоятельными.

Проблема приобретает совсем иное освещение, если мы поставим вопрос конкретно: является ли мистический опыт чисто субъективным феноменом или за ним стоит некая реальность? Мистики полагают, что невыразимый опыт переживаний - это встреча со сверхъестественным. Но именно в этом пункте мистика смыкается с религией, ибо дать сколько-нибудь конкретное представление о том, что такое высшие силы, они не могут. Мистика - это не только вера в бога, но и в некие таинственные законы бытия, в сверхъестественное, в возможность живого проникновения к этому запредельному миру путем особой техники переживаний.

Мистические учения дают развернутую картину мира. Они описывают Вселенную, ее различные ярусы, раскрывают тайны психики, предлагают способы исцеления, толкуют о строении духа. Причем многие представления о мире и человеке, которые рождаются в различных мистических учениях, совпадают. Возникает вопрос: откуда взялось это "тайное знание"? Является ли оно плодом досужего ума, фантазии и вымысла или искаженным отражением каких-то конкретных процессов? Было бы, вероятно, упрощением полагать, что мистицизм - сплошная фантасмагория, калейдоскоп субъективных измышлений. Именно здесь кроется важная проблема.

Дело в том, что религия не пытается дать научной картины мира. Конечно, в ее доктринах можно отыскать реальное земное ядро, конкретные процессы, которые получили искаженное выражение в религиозных представлениях. Но в целом религия не претендует на то, чтобы вырвать тайны у природы, У Вселенной. Она сулит некое "сверхзнание", "высшие истины", в которые нужно верить...

Иное дело мистицизм. Он как раз и стремится путем напряженного богообщения узнать земные тайны, выведать о них. Более того, нередко мистик хочет обладать секретами бытия, чтобы возвыситься над другими людьми, добиться власти, славы, могущества. На протяжении многих веков мистики стремились обрести конкретное знание. И поэтому между мистицизмом и наукой исторически сложились сложные и противоречивые отношения.

Мистик отвергает возможности познающего разума. Он полагает, что приобщиться к тайнам Вселенной можно не путем размышления, эксперимента, анализа, а с помощью интуиции. Разумеется, интуитивное познание тоже возможно. Однако возможности его весьма ограниченны. К тому же достоверность интуитивных прозрений можно проверить только путем логического мышления, научного познания. Скажем, если долго и напряженно созерцать какую-нибудь вещь, сосредоточиться на ней, то не исключено, что в сознании человека возникнет какой-то образ данной вещи, а может быть, и определенное интуитивное знание. Но как проверить, что возникший образ несет в себе достоверные сведения, а не является плодом фантазии?

Мистик исходит из того, что нет никакой необходимости проверять подлинность интуитивного прозрения. Оно обладает самостоятельной ценностью. Ученый, напротив, полагает, что настоящее знание обретается путем сомнений, проверки, сопоставления. Известно, что крупные научные открытия совершались не без помощи "внезапных озарений". Однако эти "прояветления ума" не результат внезапного приобщения к сверхъестественному знанию, а ыражение сложного пути познания.

Но мистики опираются не только на интуицию. На протяжении многих веков они вели специфическую работу с человеческой психикой. Они пытались понять тайны глубинных, подсознательных переживаний. Опыт медитации, то есть предельного духовного сосредоточения, многодневных постов, умерщвления плоти давал, конечно, какие-то "толчки мысли", позволял набрасывать своеобразные картины мира.

Если мы, например, попытаемся дать определение мифологии как собрания мифов, то мы, по существу, скажем очень мало о специфике самого феномена. Мифология - это не только кладезь древних сказаний. Это еще и историческая форма сознания, мировоззрения. Точно так же мистицизм - это конкретная духовная традиция, которая представляет собой непростое и неоднозначное явление. В ней соединены разные, порою крайне противоречивые тенденции. В причудливой и искаженной форме она отражает конкретные социальные, научные и смысложизненные проблемы.

Мистицизм обладает определенным прогностическим потенциалом, подчас предвосхищая научные открытия. Он по-своему обращается и к некоторым гуманистическим ценностям, проявляя заботу о развитии духовных и телесных способностей человека. Все это обусловливает несомненную сложность самой проблемы анализа современного мистицизма.

В статьях М.А.Султановой и А.В.Петровой раскрыты две антропоцентрические версии современного мистицизма. В первом случае речь идет об экологическом персонализме американского философа Т.Роззака. "Социальный критицизм" Роззака содержит в себе немало ценных конкретизаций, верных наблюдений. Он критикует капитализм за беспощадные формы эксплуатации людей, хищническое отношение к природным ресурсам. Начавшееся в 70-е годы "религиозное возрождение" Роззак оценивает как "поиск трансценденции", "как обретение смысла существования", как "высшее духовное измерение".

В рассуждениях Т.Роззака слышны отголоски "психоделического мистицизма" О.Хаксли, воспроизводятся нападки английского поэта и художника У.Блейка на науку, прослеживается возрождение романтической традиции. Роззак собирает под знамена "просвещенного богомыслия" все духовные силы, враждебные науке. По его мнению, именно "секуляризированная наука" и "урбанистический индустриализм" создали "пустыню вокруг нас и внутри нас". Роззак разъясняет, что его мистицизм обретает мощь на фоне "религиозного ренессанса", который носит пока несколько расплывчатый характер, но в будущем, несомненно охватит мир.

Определяя существо развиваемого им мистицизма, Роззак вместе с тем подчеркивает, что его учение не имеет ничего общего с традиционной религиозностью, с ее обновленческими тенденциями, которые находят свое выражение в церковном модернизме и неохристианстве. Из всех цивилизаций, составивших всемирную историю, по мнению Роззака, именно западноевропейская культура покоится на принципе беспощадного подавления тела, человеческой плоти. Она, попросту говоря, воячески преследует телесность, обуздывает присущие ей порывы, угнетательски относится к естественным влечениям тела. А отсюда, как выясняется, недалеко и до агрессивного, столь же репрессивного отношения к природе.

"Экологический персонализм" Т.Роззака, проанализированный М.А.Султановой, заслуживает исследовательского внимания. Он содержит в себе истоки современного подхода к антропологической теме, позволяет приступить к позитивной разработке многих философских проблем человека.

Статья А.В.Петровой отсылает читателя к ориентализму, что дает возможность рассмотреть концепцию человека, которая содержится в явной или скрытой форме, в любых ответвлениях восточного мистицизма. Различные ценности восточной культуры создают образ индивида, не похожего на одержимого вечной суетой западного европейца, человека, подверженного мукам индивидуализма и одиночества, захваченного жаждой потребительства и власти. Ориентальные культы прельщают своих приверженцев возможностью иного бытия, позволяющего пренебречь суетностью буржуазного мира и обратиться к совершенствованию своих телесных и духовных ресурсов. Но действительно ли древние религии, проросшие на европейской почве, даруют людям такие перспективы?

Поборники ориентальных культов одержимы иллюзией, будто современный Восток находится именно на такой стадии исторического движения, когда личность не расщеплена на множество социальных обликов, а отношения между людьми носят "естественный" характер. Разумеется, для возникновения такого идеологического стереотипа есть некоторые реальные основания. Однако в целом многие фактические отношения, сложившиеся в странах Востока, попросту мифологизируются.

Тяга таким формам социального бытия, в которых человек и цивилизация оказались адекватными, вызывает к жизни самые эксцентричные формы массового поведения, осмысливаемые их носителями в духе "человеческой солидарности", "общинных связей". Одновременно возникает культ "простого человека", обретающего себя в патриархально-личностных связей, в противовес тем связям, которые складываются в процессе общественного разделения труда и отражают сложность структуры современного общества. Отсюда и скрытое влечение к психологии уравнительства, неприятие всех форм структурно-иерархического расслоения, отрицание любых форм выделения из общей массы, любой дифференциации духовных интересов. На этой основе возникает антиинтеллектуализм как существенная черта ориентальных культов, вдохновляемых поисками "целостного человека".

— Умение жить в общине - не единственная характеристика восточного человека, образ которого пытаются соткать поборники мистицизма. Другая черта этого социально-психологического типажа состоит в том, что он живет не в историческом времени, а как бы растворен в хронологически нерасчлененном на отдельные отрезки бытии. Ориентальные культу позволяют реализовать идеал "сегодня и здесь". Возвращение к архическим и традиционным идеалам выключает носителя ориентальных верований из контекста времени. У него нет прошлого, ни памяти, ни намерений.

Приверженцы нового мировосприятия создали своеобразный культ бессознательных, стихийных влечений, жизненных порывов, инстинктивных побуждений и интуитивных прозрений. Поклонники восточных религий объявили войну диктату разума, который будто бы обедняет восприятие мира. Они призывают сбросить путы разума, не способного отразить всей полноты бытия.

Представленные в сборнике материалы дают возможность активизировать исследовательскую работу по изучению современных мировоззренческих процессов в религиозном сознании Запада.

П.С. Гуревич

ЭВОЛЮЦИЯ
ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Б.В.МЕЕРОВСКИЙ,
доктор философских наук
К.И.НИКОНОВ
кандидат философских наук

В ПОИСКАХ "АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ КОНСТАНТ" РЕЛИГИИ

О глубине современного кризиса религии можно судить по тому обстоятельству, что он захватил центральную идею религиозного сознания - идею бога. В наши дни эрозии подвергаются не только те или иные традиционные представления бога, но и ставится под сомнение само это понятие. По признанию теологов, убеждение в существовании бога начинает заменяться верой в науку, технологию и бесконечную силу человеческой свободы[1].

Осознание кризиса идеи бога побуждает религиозных идеологов к поискам путей и средств его преодоления, укрепления этой идеи в индивидуальном и общественном сознании. С данной целью религиозная мысль на Западе все чаще обращается к проблеме человека, активно разрабатывает антропологическую проблематику. Антропологизация теологии призвана решить ряд задач, имеющих поистине стратегическое значение для сохранения и усиления позиций религии в современном мире, для дальнейшего воспроизводства религиозного мировоззрения. Христианские идеологи надеются, что теологические спекуляции по проблеме человека не только привлекут внимание к религии, но и смогут стать основой религиозного сознания современных людей, укрепят тезис о гуманистической сущности христианства. Возлагается надежда на то, что обращение к человеку поможет религии представить богословскую антропологию в роли универсальной теории человека, утвердит ее в качестве альтернативы марксистскому учению о человеке.

"Вопрос о боге как вопрос о человеке" - в этом названии сборника, изданного западногерманскими католическими теологами А.И.Бухом и Г.Фризом[2], пожалуй, с наибольшей четкостью сформулирована одна из главных идей современной религиозной антропо-

---

[1] См.: Theology Today, 1981, N 3, p. 316.

[2] См.: Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen. Hrsg. von Buch A.J. u. Fries H. - Düsseldorf: Patmos, 1981.

логии: идея бога должна открываться человеку через осознание собственного бытия. В этом смысле говорить о боге - значит говорить о человеке. "О боге современный человек вопрошает, чтобы ближе узнать самого себя и лучше постичь... свое собственное человеческое бытие с его надеждами и разочарованиями"[3]. Чем больше человек, исходя из главных самопроявлений своей личности, спрашивает себя о смысле собственной жизни, "тем более этот вопрос может стать вопросом о боге..."[4]

Концепция антропологических корней религии, антропологических предпосылок богопознания активно разрабатывается многими западными теологами. Норрис Кларк, профессор Фордхэмского университета (США), пытается обнаружить "корни религиозного опыта" в самой природе человека. В качестве "базовых корней" этого опыта он называет: "(I) природный динамизм или стремление человеческого духа к бесконечному; (2) природное, хотя и несовершенное, подобие человеческого духа в его глубине божественному; (3) непрерывное присутствие бесконечного на глубочайшем уровне человеческого духа, в самих корнях упомянутого естественного стремления к бесконечному; (4) вид прямого интуитивного познания нашего собственного внутреннего духа, который позволяет нам быть непосредственно убежденными в наличии бесконечности в нас самих"[5].

Эта концепция, напоминающая учение русского православного теолога В.И.Несмелова, который в своей "Науке о человеке" (I898) утверждал, что идея бога фактически осуществлена в человеке природой его личности как живого образа бога, как и другие аналогичные богословские построения, не выходит за рамки религиозно-антропологического круга: сама природа человека как "образа и подобия бога" оказывается лишь тенью сверхъестественного оригинала и в своей сокровенной сущности открывается человеку только богом. Тем самым фантастическое отражение человеческой сущности превращается в религиозном сознании в норму оценки реального

---

3 Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen. Hrsg. von Buch A.J. u. Fries H. - Düsseldorf: Patmos, I98I, S. 7.

4 Ibid., S. I9.

5 Religious Study, I7 (I98I), p. 5I2.

человека, в идеал, который ограничивает и деформирует понимание его действительных качеств.

Поисками "антропологических констант" религии усиленно занимается видный представитель современной протестантской теологии В.Панненберг. Особый интерес вызывает одна из последних работ Панненберга "Антропология в теологической перспективе". В ней отмечается, что важность антропологического обоснования религии обусловлена секуляризацией общественного сознания и культуры. Нельзя забывать и о том, что еще устами Л.Фейербаха атеизм провозгласил необходимость замены теологии антропологией, показав, что религия есть продукт самоотчуждения человеческой сущности. В этих условиях, подчеркивает Панненберг, теология должна признать фундаментальное значение антропологии для обоснования истинности религии. В противном случае она будет действовать на руку атеистической критике, которая редуцирует религию и теологию к человеческому воображению. "...Теология может представлять истинность своей речи о боге только в том случае, если она аргументирует против атеистической критики религии прежде всего на поле антропологии, ибо иначе все прямолинейные ссылки на бога остаются просто субъективными уверениями без серьезных притязаний на общезначимость"[6].

Антропологический подход к богопознанию Панненберг и его единомышленники рассматривают как обоснование того, что не теология сводится к антропологии, не религия порождается человеком, а антропология в сущности порождается теологией, сама природа человека не может быть постигнута иначе как теономная природа. В данном случае Панненберг развивает положение известного протестантского теолога П.Тиллиха (1886-1965), который постулировал теономное понимание человека путем перевода идеи о непосредственном присутствии бога в глубинах души на язык экзистенциальной философии. С этой точки зрения причастность человека богу перетолковывается как "религиозный опыт", указывающий во всех жизненных проявлениях человека, особенно в его заботе, беспокойст-

---

6 См.: Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, S. 16.

ве, тревоге, на безусловное и бесконечное бытие.

Таким образом, современные богословы не довольствуются фиксацией врожденной религиозности человека, ее заложенности в человеческой природе. Они стремятся разработать антропологическое и психологическое обоснование традиционного для теологии представления о человеке, как существе религиозном по самой своей природе.

Антропологизация теологии призвана также утвердить идею общезначимости религии. Без притязаний на общезначимость, согласно Панненбергу, христианство не может признавать себя истиной. Только "моя", а не всеобщая истина, не является истиной и для меня. Принципиальную общезначимость религиозной идеологии Панненберг считает возможным обосновать лишь посредством антропологии, на почве истолкования бытия человека. Ему импонируют идеи католического теолога К.Ранера (1904-1984), провозгласившего, что "человек является вопросом, на который нет ответа"[7], объявившего "тайну" глубинной характеристикой человеческого бытия, пронизывающей основания его разума и воли[8]. Тайна же бытия, согласно Ранеру, открывается человеку лишь богом, посредством заложенной в каждом человеке внутренней "обращенности к богу". Мистическое богообщение выступает, таким образом, в теологии Ранера, с одной стороны, обоснованием общезначимости, универсальности "религиозного опыта", а с другой стороны, "антропологическим доказательством" бытия бога.

Протестантское богословие подхватило эти идеи. Панненберг считает, что попытка с помощью "антропологии тайны" показать, что человек в своем жизнеосуществлении всегда укоренен в некоей превосходящей его тайне, является весьма плодотворной. Он подчеркивает, что следует настойчиво, "совместно и с различных сторон" продолжать раскрывать "тайну действительности", которая в секуляризированном мире заслонена от сознания людей[9].

---

7 Rahner K. Der Mensch - die unbeantwortbare Frage.// Wer ist das eigentlich - der Mensch. Hrsg. von E.Stammler. München, 1973.

8 Fischer K. Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg, 1974.

9 Wie von Gott reden? Ein Gespräch mit Professor Wolfhart Pannenberg.// Herder Korrespondenz, 1981, N 4, S. 184.

Концепции обоснования религии Панненберга, Ранера и других современных теологов сходятся в том, что они пытаются обрести в спекуляциях о природе человека антропологическую константу, позволяющую претендовать на общезначимость религии, мистифицируют реальные факторы, порождающие и воспроизводящие религиозные представления - бессилие и страх человека перед теми силами, которые господствуют над ним в повседневной жизни, будь то стихийные силы природы или отчужденные социальные силы.

Одной из таких антропологических констант религиозного сознания выступает понятие "базисного доверия"[10], широко используемое многими современными теологами, в том числе и Панненбергом. "Неизбежность не только вообще доверия, но также и последнего, безусловного доверия, - писал Панненберг еще в 60-е годы, - отчетливо выявляет, что у каждого человека в его жизни есть Бог, безразлично называет ли он его так или нет"[11]. Панненберг говорит о "горизонте базисного доверия", в котором живет человек, осуществляется его личная жизнь. Этим горизонтом является чувство, настроенность человека. Базисное доверие выступает как в "позитивных", так и в "негативных модусах". К последним отно-

---

10 Концепция "базисного доверия" (basic trust) была выдвинута американским психологом Э.Эриксоном в результате исследований института материнского воспитания у индейского племени сиу. "Доверие" трактуется Эриксоном как специфический результат первого этапа развития личности ребенка, которое окрашивает всю его дальнейшую жизнь. Адекватное удовлетворение матерью физических и эмоциональных потребностей ребенка, а также благоприятные условия формируют "базисное доверие", неадекватное удовлетворение и неблагоприятные условия - недоверие. Эти идеи вошли в известную книгу Эриксона "Детство и общество" ("Childhood and society", N.Y., 1950).

11 Pannenberg W. Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 5. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, S. 26.

сятся переживания отчуждения, стыда, вины и т.п. Негативные модусы имеют для теологов, пожалуй, даже более важное значение, чем позитивные. Они не только репрезентируют на психологическо--антропологическом уровне христианское учение о грехе, но и направлены на религиозно-идеалистическое осмысление социальных корней религии, тогда как в позитивных модусах переосмысливаются на религиозный лад гносеологические и психологические корни религиозности.

Главные проявления "базисного доверия" выступают, согласно Панненбергу, не столько в самосознании человека, сколько в его чувствах. Привлечение анализа чувств необходимо Панненбергу для психологической интерпретации представления о "симбиотическом единстве" матери и ребенка и "базисном доверии", из которых он выводит религиозный опыт. Панненберг возводит концепцию феноменологическо-антропологического обоснования религии к учению Ф.Шлейермахера, который усматривал наиболее чистое проявление религиозного чувства в переживаниях ребенка, в детском сознании, способном к игре и тайне, которое впоследствии утрачивается под рассудочным влиянием взрослых, в прозе жизни. Следуя Шлейермахеру, Панненберг связывает религиозный опыт с "дорефлексивным" самоощущением, в котором дано "непосредственное присутствие" всего неделимого существования и своей зависимости от него[12]. Это непосредственное самоощущение включает в себя "восприимчивость", осознание конечности мира и указание на трансцендентную бесконечность. Для Панненберга в этой концепции важно то, что понимаемое таким образом богопознание, присутствующее в чувстве в каждый данный момент жизни, может быть возведено к изначальному "симбиотическому единству", из которого только развивается дифференциация мира и "самости" (Selbst, Self), и к "базисному доверию"[13].

Антропологическими константами изображаются теологами так-

---

12 Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive, S. 240.

13 Ibid., S. 243.

же временность (конечность) человека и "трансцендирование"[14], проявляющиеся в аффектах. При этом активно используются идеи М.Шелера и Х.Плеснера об открытости человека миру и его самотрансцендировании. Согласно Панненбергу, самотрансцендирование в аффектной жизни направлено у человека как социального существа прежде всего на общественный жизненный мир. Это особенно важно для теолога, так как является предпосылкой религиозно-философского своения социальных корней религии и представления их в качестве антропологических корней. В ориентированности человека на общество богослов усматривает мистическую заданность. "Чувство единения" со всеми людьми связывается Панненбергом с открытостью человека и в конечном счете с его богооткрытостью. Социальность, вернее включенность в коммуникативную общину, для Панненберга обусловлена антропологически, фактом симбиотической связи, за которым стоит единение человека с абсолютом, богом, а не включение в социокультурную среду, предметную деятельность. Таким образом, свою антропологическую концепцию Панненберг противопоставляет не только индивидуалистическим теориям, но и, главное, - марксистскому учению о социальной сущности человека.

Переосмыслению и модернизации с помощью религиозной антропологии подвергаются современными теологами многие элементы христианского вероучения, в частности, учение о грехе. В интерпретации В.Панненберга греховность человека предстает как доминирование "Я-центрированности" над "Я" и над "Само"[15]. Известная богословская концепция греха как "эгоизма" переводится тем самым из религиозно-этической терминологии в религиозно-антропологическую и психологическую и направляется на отрицание социальной природы общественных конфликтов, возможности преобразования общества. Психологическо-антропологическое осмысление греха свя-

---

14 "Трансцендирование" понимается как присущее человеку особое качество, заключающееся в способности выходить в духовной жизни за пределы ограниченных состояний (См.: Никонов К.И.Современная христианская антропология (Опыт философского критического анализа). М.: изд-во Моск. ун-та, 1983, с. 110).

15 Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive, S. 236.

знается Панненбергом с проблемой "помех" богосознанию. Эти помехи усматриваются теологом в растворении человека в мироотношении. Такое растворение "блокирует" и не допускает до сознания и переживания присутствующий в повседневном жизненном опыте уровень глубинной тайны.

Согласно Панненбергу, проблему помех, или препятствий, богосознанию, возникающих в эмоциональных формах самоутверждения индивида, остро поставил С.Кьеркегор. Его анализ страха и отчаяния стал "парадигматическим" для феноменологического описания настроений[16]. Страх и отчаяние превращаются, таким образом, в антропологические константы, негативные модусы базисного доверия, указывающие на неидентичность существования, его отчуждение от изначальной целостности, т.е. в богословской трактовке - - на греховность человека. Психологический анализ чувств, настроений соединяется Панненбергом и другими религиозными антропологами с экзистенциально-феноменологическим их осмыслением, использованием идей Кьеркегора, Гуссерля, Хайдеггера. Однако Панненбергу не вполне удобен "односторонне негативный и пессимистический образ человека" у Хайдеггера[17]. Поэтому он учитывает и "оптимистическую" тенденцию в экзистенциализме, связанную с именем О.Больнова, который выдвинул на передний план задачу создания "нового доверия к бытию" ("neues Seinsvertrauen "). И все же Панненберг склоняется больше к хайдеггеровской интерпретации страха как исходного пункта и ключа к решению вопроса о целостности существования. Важность анализа Хайдеггером страха, по мнению теолога, состоит в том, что страх позволяет наиболее глубоко понять тайну человеческого бытия, вырваться из сферы обыденности, "неподлинного" существования и обратиться к самому себе и, следовательно, к богу.

Антропологический принцип открытости человека, преобразованный в философско-теологической антропологии в "открытость богу", Панненберг представляет как предназначение человека,

---

16 Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive, S. 247.

17 Ibid., S. 248.

его эсхатологическое будущее. В контексте эсхатологической антропологии Панненберга бог предстает как абсолютное будущее, которое обладает приоритетом по отношению к настоящему и прошедшему. Не человек созидает свое будущее, а абсолютное будущее, бог творит как настоящее, так и будущее человечества. Поэтому оно может лишь ожидаться в вере и надежде, в доверии к богу, но не подвластно людям, не может быть и ими предвидено.

Такова в общих чертах теологическая конфигурация, в которую Панненберг объединяет заимствованные им фрагменты философско-антропологических и феноменологических учений, используя их в целях обоснования религии. Рассмотрение этой конфигурации и построений некоторых других западных теологов дает наглядное представление о том, как протестантская и католическая антропология соревнуются между собой в ассимиляции инструментария современной идеалистической философии и психологии, адаптации его к нуждам религиозной апологетики. На этом пути теологи пытаются разработать концепцию религии, приемлемую для современного человека, стремятся к модернизации богословского и религиозного сознания, преодолению его кризисного состояния. Однако поиски "антропологических констант" религии не меняют и не могут изменить исходных принципов религиозного вероучения. Напротив, богословско-антропологические построения содержат, как это видно, завуалированные теологические импликации, а зачастую прямо смыкаются с религиозной догматикой. Пытаясь же выявить антропологические предпосылки "религиозного опыта", доказать его общезначимость, теологи осуществляют общую для современной буржуазной идеологии программу приспособления субъективного мира личности к условиям существования в капиталистическом обществе. Но нельзя не видеть также и то, что антропологическо-феноменологическое обоснование религии, пытающееся мобилизовать субъективный опыт человека в условиях многообразных форм экономического, политического и духовного отчуждения, открывает апологии религии немало новых возможностей и перспектив.

Б.Л.Губман,
доктор философских наук

СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ В ОТРАЖЕНИИ НОВЕЙШИХ НАПРАВЛЕНИЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Вопрос о смысле и значении человеческой жизни издавна являлся центральным в антропологии и этике. Во имя чего живет человек? Какими должны быть ценностно-смысловые ориентиры его существования, диктующие и обосновывающие конкретную цепь поступков, основную линию индивидуального саморазвития? Как смыложизненные установки санкционируют определенный тип моральной регуляции? Эти и другие проблемы всегда были в центре внимания философской мысли. Они составляли, да и составляют, подлинный нерв любой философско-мировоззренческой системы - ведь каждый мыслитель, рассуждающий об универсуме и месте в нем человека, должен так или иначе раскрыть свое понимание смысла и значения индивидуального существования.

Домарксистские истолкования смысла жизни как правило базировались на определении изначальных констант человеческой природы: так рассуждали и приверженцы идеалистических воззрений, и философы-материалисты, остававшиеся в понимании общественных феноменов на платформе идеализма. Из неизменных свойств человеческой природы путем логических рассуждений выводилась смысловая направленность жизнедеятельности индивида. Материалистическое понимание истории заставило по-новому подойти к этой вечной проблеме, раскрывая социальные истоки активности человека, связывая его смыложизненные ориентиры с необходимостью самореализации, неотрывной от разрешения конкретных общественных задач, возникающих на том или ином этапе прогрессивного развития человечества. Панорама буржуазных толкований смысла и значения человеческой жизни, рожденных в XX столетии, отражает острейшие коллизии империалистической эпохи, чрезвычайно сложна и многообразна. Релятивистской установке экзистенциального и позитивистского образца сегодня как правило противостоят различного рода натуралистические и религиозные концепции, представители которых вступают в полемику не только со своими буржуазными коллегами, но и с марксистским мировоззрением. Они довольно отчетливо доминируют среди различных буржуазных версий

истолкования смысла и значения человеческой жизни, получивших распространение в 70-80-е годы нашего столетия. Попытаемся вкратце проследить ведущие тенденции, характерные для западной философии этого периода в понимании смысложизненной проблематики, выявить их социальную обусловленность и идейно-теоретическую направленность.

I. Кризис релятивизма и увеличение влияния натуралистических концепций

В позитивистской и экзистенциальной мысли, пусть и по-разному, утверждается идея относительности любых смысложизненных ориентиров. Конечно же лингвистическая методология позитивистского образца в любых ее вариациях диаметрально противоположна экзистенциальной онтологии. В общем и целом несхожи рисуемые ими картины человеческого бытия, и все же индивид, чье лицо проступает через призму лингвистической игры, обнаруживается путем проникновения в стихию языка, и его экзистенциальный собрат, детально препарируемый путем феноменологического описания структур сознания, едины в одном - и тому, и другому не достает некоторой универсальной перспективы жизнедеятельности: она просто теряется и не может быть обретена на последовательно проведенных платформах как эмпирико-позитивистского, так и экзистенциального способа философствования.

Данное обстоятельство отчетливо очевидно при обращении к различным типам неопозитивистского толкования смысла жизни, иных моральных проблем. Эмотивизм и философия лингвистического анализа морального языка по сути сходятся в крайне релятивистском взгляде на проблему смысла жизни. Вслушаемся в слова видного представителя философии лингвистического анализа В.К.Франкены: "В этом смысле мораль не представляет из себя чего-то единого; различные морали доминируют в различное время и в отличных друг от друга обстоятельствах; также как существуют различные этикеты, законы или религии, меняются и типы морали. Мы можем говорить в этом смысле об определенной морали, но не о "морали" вообще"[1]. Подобная интерпретация специфики морали игнорирует наличие в ней диалектики социально-классового и общественного компонентов, что накладывает свой отпечаток и на релятивистский подход к решению

[1] Frankena W.K. Thinking about morality. -Ann Arbor.1980,p.18.

проблемы смысла жизни. Ведь осознание ценности человеческой жизни невозможно вне обращения к целостному процессу всемирной истории, в котором находят свое воплощение сущностные силы человека. Человек идет по пути самоосуществления, реализуя конкретные исторические возможности, ассимилируя ценностный потенциал культурной традиции в совокупности данных социальных обстоятельств. Судьбы человечества и человека неразрывны, что особенно очевидно в современном мире, ставшем единым домом всех людей планеты. Подлинный смысл жизни обретается человеком, реализующим свои возможности в ориентации на прогрессивные тенденции мирового развития. Такой ход рассуждений немыслим для Франкены, подменяющего историю человечества набором культурных миров, каждый из которых предлагает автономные смысложизненные ориентиры.

Релятивистская перспектива открывается в плане толкования вопроса о смысле жизни и с позиций атеистического экзистенциализма, провозглашающего фундаментальное отличие человеческого бытия от мира вещей: индивидуальное существование рассматривается здесь как обладающее "невещным" характером, ибо свобода предполагает постоянный поиск человеком своей сущности. "Неукорененная" свобода как высшая ценность, главный смысложизненный центр таит в себе опасность - индивид лишается магистральной линии, определяющей направленность его деятельности. Это хорошо понимали и сами классики экзистенциализма, видя, что свобода во имя самой себя как абсолютной ценности заводит человека в тупик.

В данной связи весьма симптоматично появление в журнале "Нью лефт ревью" за 1984 фрагмента ранее неопубликованных дневников Ж.-П.Сартра под заглавием "Путь к укорененной свободе", где классик атеистического экзистенциализма пытается примирить собственную концепцию свободы с поиском позитивных жизненных ориентиров человека. И в наши дни этот философ продолжает оставаться кумиром многих леворадикально настроенных западных интеллигентов, ищущих в его работах оправдания и подкрепления собственной жизненной позиции.

"Я действительно смутно ощущал, - делится своими размышлениями Сартр, - что невозможно постигнуть свою жизнь, находясь в ее потоке: оценка приходит к вам с запозданием, когда человек уже хлебнул жизни. И тем не менее, стоит оглянуться вокруг, чтобы по-

нять свою ответственность за прожитое, и с этим ничего не поделаешь"[1]. Классик атеистического экзистенциализма фиксирует реальную ситуацию поиска человеком смысложизненных ориентиров, трудность их обретения в стремительном потоке жизни - реализация свободы не освобождает индивида от необходимости понять собственное предназначение.

Сартр отдает себе отчет и в социальной обусловленности своей мировоззренческой позиции: "Я, конечно же, являюсь ужасным продуктом капитализма, парламентаризма, централизации и бюрократии. Или, если вы предпочитаете другую формулировку, все это составляет исходную ситуацию, которую я превзошел. Капитализму я обязан оторванностью от трудящихся классов, не приближаясь вместе с тем к кругам, заправляющим политической и экономической жизнью. Парламентаризму я обязан идеей гражданских прав, являющейся источником моей увлеченной любви к свободе. Централизации я обязан полным отсутствием опыта сельскохозяйственного труда, ненавистью к провинции, своим необладанием региональными связями, большей, чем у других людей, чувствительностью к мифу о "Париже - великом городе", как говаривал Калуа. Бюрократии я обязан полной некомпетентностью в денежных делах, являющейся, несомненно, последней аватарой "целостности" и "незаинтересованности" семейства официальных лиц; ей же я обязан идеей универсальности Разума, поскольку это во Франции официально-отличительный признак рационализма. Всем этим абстракциям вместе я обязан тем, что являюсь абстрактным, неукорененным индивидом. Возможно, я и был бы спасен, надели меня природа чувствительностью, но я холоден. Таков я в состоянии "подвешенности в воздухе", лишенности всяких связей, не зная единения ни с землей через труд на полях, ни слитости с классом через солидарность интересов, ни сопряженности с телами других через наслаждение"[2]. Покаянная исповедь Сартра раскрывает истоки созданной им онтологии человеческого существования, ее глубоко лично выстраданный характер. Ясно, что подобному "подвешенному в воздухе" индивиду довольно неуютно в мире, пронизывающем его своим отчужденным холодом, и он неми-

---

1. Sartre J.-P.The path to rooted freedom.// New left review. -L. 1984,n.145,p.47.

2. Ibid.,p.54.

нуемо должен задуматься об обретении корней - смысложизненных ориентиров. Так поступает и Сартр.

Нарциссизм оказывается губительным для человека и побуждающим к самоопределению. "Я понял, - заключает Сартр, - что свобода не есть стоическая отстраненность от любви и благ вообще. Напротив, она предполагает глубокую укорененность в мире - и индивид свободен над этой укорененностью; именно над толпой, над нацией, над классом, над своими друзьями он остается один... Что бы я смог сейчас сделать, так это подвергнуть критике ту свободу в воздушном пространстве, которой я столь страстно предавался, и поддержать принцип необходимости быть укорененным... Я имею в виду, что личность должна обладать содержанием. Она должна быть сотворена из глины, а я создан из ветра"[1]. Человек, созданный из ветра, ностальгически ищет корней в мире, не отрекаясь одновременно от осуществления свободы как высшей ценности, смысложизненного ориентира. Но удается ли атеистическому экзистенциализму найти ту заветную тропу к "укорененной свободе", не отрекаясь от собственных изначальных принципов? Нет, ибо самого желания быть "укорененным" еще далеко не достаточно, чтобы найти стабильные смысложизненные установки. Для этого человеку, сотканному из ветра, надлежит спуститься в мир истории, найти там свое место и предназначение, позволяющее раскрыться его внутренним возможностям. Альтернативный иллюзорный путь, пройденный другим крылом экзистенциализма, - возвращение к утраченным религиозным ценностям.

Экзистенциальная аналитика человеческого существования во многом подготовила ту "герменевтическую ситуацию", которая специфична для панорамы сегодняшней буржуазной мысли. Характеризуя ее, А.Димер пишет: "Существует плюрализм мировоззрений, который пришел на смену "единому миру". Это составляет современную герменевтическую ситуацию, можно сказать, историческую ситуацию для проблемы "герменевтики". На место единого смысла и тому подобных явлений приходит, таким образом, множественность и с нею конкуренция смысловых предпосылок, равно как и смыслотолкований"[2]. На базе герменевтичес-

---

1 Ibid.,p.55.

2 Diemer A. Elementarkurs philosophie: hermeneutik. -Düsseldorf,Wien.1977.S.73-74.

кой методологии утверждается тезис о плюрализме культурных миров, а, стало быть, и смысложизненных установок, которые способны в них вызревать. Торжествует тотальный релятивизм, совершенно закономерно не удовлетворяющий многих западных мыслителей.

Кризис релятивистского понимания смысла жизни в 70-80-е годы был во многом стимулирован не только имманентными противоречиями, наметившимися в рамках позитивистски и экзистенциально-герменевтически ориентированных буржуазных доктрин, но и совокупностью глобальных проблем, стоящих сегодня перед человечеством. Задача сохранения жизни на нашей планете настоятельно требует самого серьезного подхода к глобальным проблемам современности. Ни человек, вовлеченный в стихию лингвистической игры, ни его собрат, сотворенный из ветра, не в состоянии почувствовать свое родство с миром природы и сопричастность человечеству, тем вопросам, которые занимают сегодня всех людей, побуждают к новому пониманию их смысложизненных ориентиров. Отсюда и заметный рост влияния не только религиозных, но и натуралистических концепций, вытекающих из них представлений о смысле и значении человеческой жизни. Судя по количеству публикаций, особую популярность имеют сегодня среди концепций натуралистической направленности социобиология и неофрейдизм. Приверженцы этого круга идей ведут оживленные дебаты о смысложизненной проблематике, опираясь на созданные ими модели онтологии человеческого существования.

Социобиология во многом развивается в русле проблематики, поставленной приверженцами "научного материализма" и "эмерджентистского материализма", разделяя одновременно те внутренние противоречия, которые присущи этим в целом материалистически ориентированным направлениям буржуазной мысли. К числу ведущих ее представителей принадлежат Р.Д.Александер, Р.Докинс, Ч.Ламзден, М.Рьюз, Э.О. Уилсон и другие. Социобиологи считают себя во многом продолжателями воззрений Ч.Дарвина, Г.Спенсера, П.А.Кропоткина, таких теоретиков этологии как К.Лоренц, Н.Тинберген, Д.Моррис, Р.Ардри и др. Сегодня ведутся оживленные дискуссии о самом статусе социобиологии, открывающихся перспективах ее развития как для естествознания, так и для наук социогуманитарного профиля. И конечно же встает вопрос

о смысле жизни человека в перспективе этой дисциплины, претендующей на глобальные мировоззренческие обобщения. Здесь, несмотря на некоторые расхождения, вырисовывается и общность ведущих представителей социобиологии.

Сторонники социобиологии обычно не избегают возможности дать критическую оценку позитивистским и экзистенциальным концепциям человека, его смысложизненных ориентиров. Оценивая эмотивизм Дж.Мура, М.Мидгли пишет: "Эмотивизм по своей сути разрушителен".[1] Отбрасывая любые представления о человеческой природе, его ошибку и разрушительный эффект полностью наследует и философия лингвистического анализа. Британская исследовательница довольно верно подмечает и черты родства позитивистской метаэтики с экзистенциализмом в плоскости решения вопроса о сути человеческого бытия и смысле жизни: "Интуитивизм столкнулся с реальностью разногласия. За ним последовал эмотивизм, предполагающий разногласия по поводу ценностей реальными и важными, но нерациональными. Это - просто столкновение чувств и подходов. Никакие стандарты логики и соответствия не применимы к разрешению такого рода проблем, составляющих по сути предмет веры, то есть эмоциональной инженерии. Эта позиция была выработана еще в тридцатые годы и сомкнулась в послевоенный период с ее очевидным антиподом - экзистенциализмом".[2] Экзистенциализм, с точки зрения Мидгли, неправомерно лишает человека стабильной природы, оставляет без всякой надежной смысложизненной опоры. "Действительно ужасной чертой экзистенциализма, - говорит она, - является также проводимая им позиция, будто бы мир состоит лишь из мертвой материи (вещей), с одной стороны, и всецело рациональных, образованных, взрослых человеческих существ - с другой, то есть будто бы и никогда не было других форм жизни. Впечатление заброшенности или покинутости, которое присуще экзистенциализму, достигается, я уверена, не за счет устранения бога, а благодаря презрительному отказу от почти всей биосферы - растений, животных и детей. Жизнь сжимается таким образом до размеров нескольких городских комнат; ничего удивительного, что она становится абсурдной".[3] Критика идей-

---

[1] Midgley M. The varieties of moral experience.-Brighton,1981, p.13.

[2] Midgley M. Beast and man.The roots of human nature.-L. 1980, p.180

[3] Ibid,p.18-19.

ных противников социобиологии, даваемая Мидгли, носит довольно острый характер, вскрывает внутренние противоречия их построений.

Каков же выход, предлагаемый сторонниками социобиологии из сложившегося положения? В полемике с Муром М.Рьюз говорит, что все нравственные проблемы сегодня могут найти свое разрешение лишь при рассмотрении человека в контексте эволюции природного мира: "Что касается натуралистической ошибки, я могу предположить возможность следующего ответа. Действительно верно, что большинство людей считают открытым вопрос о том, может ли добро отождествляться с общим ходом и итогом эволюции. Но это происходит от незнания, а не от использования логического мышления. Если вы занимаетесь этой проблемой и изучаете эволюцию, тогда вы увидите, что добро возникает в процессе эволюции, а суждения по этому поводу в действительности тривиальны"[1]. Сразу же становится ясно, что критика противников ведется социобиологами с принципиально неверных позиций, исключающих понимание специфики социального бытия человека, порождающего моральную регуляцию, весь спектр смыложизненной проблематики. Принимая во многом материалистическую интерпретацию научной картины, мира, его эволюции, приведшей к появлению человека, социобиологии остаются в плену идеалистического истолкования истории. Хотя, как мы увидим далее, многие из них начинают понимать, что последовательно проведенный натуралистический редукционизм в рассмотрении человека и общества губителен, но все же так или иначе не могут отрешиться от него; все проявления духовных исканий индивида, ведущих к постановке вопроса о смысле его жизни, выводятся в конечном итоге из изначальных биопсихических констант его существования.

Наиболее последовательно редукционистскую линию в рассмотрении человека проводит Э.О.Уилсон. "Биология, - пишет он, - есть ключ к человеческой природе, и социальные исследователи не могут игнорировать ее быстро укрепляющихся принципов"[2]. Вполне понятно, что интеграционные процессы, идущие в современной науке, не позво-

---

1 Ruse M. Taking Darwin seriously. -Oxford.-N.Y.1986,p.89.

2 Wilson E. On human nature. -Cambridge.L. 1978,p.13.

ляют абстрагироваться и в исследованиях социально-гуманитарного профиля от данных естествознания, но социальная форма движения материи не может быть всецело сведена к биологической. А именно эту операцию и пытаются проделать социобиологи. Таков, например, общий пафос рассуждений Ч.Ламздена и Э.О.Уилсона в книге "Гены, разум и культура": "Развивая теорию геннокультурной эволюции, мы внимательно изучили шаги, которые вели от генов через разум к культуре, и разработали очевидные модели, объединяющие индивидуальное психическое развитие с культурой и культуру с генетической эволюцией".[1] Культура, таким образом, оказывается совершенно неправомерно сведенной к генной эволюции. В рамках такого взгляда на культуру человеческого сообщества трудно, конечно, поставить и более или менее последовательно проблему смысла человеческой жизни.

Тупики редукционизма порождают его критику в рядах самих же социобиологов, призывающих к более содержательному толкованию человеческой природы. М.Рьюз прямо порицает в этом отношении Уилсона. Он соглашается с Декартом, что люди отличны от животных, обладая иной сущностью: "Мы обладаем некоторой особой сущностью, дающей нам особое место в этом мире и, возможно, в ином. Эта отличительная часть человеческой природы - наша рациональная способность или нечто подобное, позволяющее нам увидеть истину мира и подобающий нам, людям порядок действия".[2] Потому-то, как полагает Рьюз, важно обратить внимание на специфическое культурное измерение человеческого бытия, понять стремительную динамику событий людского сообщества как вытекающую именно из него. Для читателя, однако, остается совершенно неясным, как возможно отдать должное культуре, принимая постулаты социобиологии. Ведь именно социальная сущность человека делает его способным к культурному творчеству, самосовершенствованию. Простое прибавление рациональной способности к набору биологических качеств, характерных для природы человека, совсем не дает объяснения сложному феномену культурного творчества.

---

[1] Lumsden Cr.J.,Wilson E.O.Genes,mind and culture:coevolutionary process.-Cambridge,L.1981,p.9

[2] Ruse M.Taking Darwin seriously,p.103- 104

Подобно Рьюзу, Мидгли также не в состоянии преодолеть редукционистские устремления социобиологии в толковании природы человека, хотя и претендует на это, проводя более тонкую систему аргументации, призванную показать, что, уж если человека многое роднит с животным, то есть и некоторый набор свойств, который задает только его отличительные черты. Она специально акцентирует, что "традиционные отличительные черты человека - язык, рациональность и культура - не есть нечто противоположное нашей природе, а составляет ее продолжение и вырастают из нее"[1]. Для британского автора не тайна, что культурное измерение человеческого бытия может возникнуть только в обществе, стимулируя особенности языка и рациональности, но одновременно она выводит саму социальность из совокупной инстинктивной структуры, наследуемой людьми из животного мира. Совершенно прозрачно и то противоречие, которое получается в итоге подобных рассуждений: редукционизм противостоит - его смягченная форма не столь уж важна - как и прежде пониманию социальной сущности человека.

При пусть и несколько смягченной редукционистской трактовке природы человека настойчиво напрашивается вопрос о том, насколько он вообще способен к свободному выбору, ответственности за свои поступки и выдвижению смыслоизначенных ориентиров. Ведь если он в конечном итоге является не более чем игрушкой в руках изначальных инстинктивных констант, то и каков может быть с него спрос буквально за все благие и дурные деяния? Из этой ловушки поклонники социобиологической интерпретации желают уйти, провозглашая способность высшего продукта эволюции к свободному выбору. Рьюз пишет в данной связи, что последовательно проведенный социальный дарвинизм перечеркивает возможность свободного волеизъявления. Это обстоятельство, на его взгляд, глубоко осознал Т.Г.Хаксли, чья мысль противостоит построениям Г.Спенсера и У.Г.Самнера. "Хотя Хаксли приветствовал дарвиновский подход к эпистемологии, - замечает Рьюз, - он не переводит его на сферу этики"[2]. Хаксли далек от того, чтобы почитать подлинно моральным поведением включенность в кровавую борь-

---

1 Midgley M. Beast and man, p.321

2 Ruse M. Taking Darvin seriously, p.82

бу за выживание. Приветствуя такого рода мыслительный ход, Рьюз утверждает наличие у человека способности к свободному волеизъявлению, которая делает возможной наличие морали и поиск смысла жизни. Ему творит Мидгли: "Соответственно, постижение человеческой природы не является опасно фаталистическим, а есть необходимое основание для понимания наших мотивов... Детерминизм в таком случае не представляет собою фатализма и не угрожает свободе воли"[1]. Конечно же детерминистский взгляд на мироздание как таковой не содержит в себе прямого посягательства на свободу воли человека. Но та его интерпретация, которую мы находим в социобиологических трактатах, явно не позволяет осмыслить диалектику обусловленности и свободы в акте человеческого волеизъявления. Фатализм всегда остается опасностью, которой чреваты выкладки приверженцев социобиологии.

Для представителей социобиологии, анализирующих проблему смысла жизни, встает вопрос об общей эгоистической или альтруистической ориентации человеческого поведения. Ведь индивид может обрести осмысложизненную перспективу как с точки зрения удовлетворения своих сугубо эгоистических интересов, так и в плане сотрудничества с другими людьми. Самоцентрированность или открытость себе подобным - такова, с точки зрения социобиологии, основная дилемма, задающая направление человеческой жизнедеятельности. Она и прорабатывается ими в различных ракурсах. При этом начальной точкой всех дискуссий сегодня, как правило, берется позиция, которой придерживается Уилсон.

В книге "О человеческой природе" Уилсон говорит о том, что эгоизм оказывается весьма неудобным даже для осуществления своекорыстных интересов индивида: человек нуждается в поддержке себеподобных собратьев, и потому и сам должен помогать им, расчитывая в ответ на взаимность. Им выделяется два вида альтруизма - бескорыстный и предполагающий надежду на соответствующее воздаяние. Уилсон пишет: "Мое собственное толкование бескорыстного и заинтересованного альтруизма в человеческом поведении оптимистично. Человеческие существа оказываются достаточно эгоистичными и считающими возможными создание неизмеримо большей гармонии и социального гомеостазиса. Это суждение не является противоречивым. Истинное самолюбие, если оно подчинено другим определяющим моментам биологии мнекопи-

[1] Midgley M. Wickedness. A philosophical essay.-L. 1984, p. 112.

тающих, составляет ключ к более совершенному социальному порядку"[1]. Альтруизм - и, разумеется, здесь лидирует его "небескорыстная" разновидность - выглядит, сообразно Уилсону, оборотной стороной себялюбия, эгоизма. Эту мысль многократно интерпретируют и иные теоретики, разделяющие в целом платформу этого автора.

В данной связи Рьюз утверждает, что "мы должны поддерживать силы, которые вели и продвигали вперед эволюцию человека"[2]. С его точки зрения, альтруизм выступает прямым итогом эволюции живого и наиболее полно воплощается в сфере человеческого бытия. Дарвинизм выглядит обосновывающим его финальное торжество. И именно ему, по Рьюзу, созвучно утилитаристское понимание смысла жизни, обнаруживаемое в обретении максимальной степени счастья. "Мы можем заключить, следовательно, что дарвинист солидарен со сторонником утилитаризма в том, что счастье - важная желаемая цель жизни"[3]. В своих рассуждениях Рьюз забывает о ранее сделанных им же выводах о значимости культурного измерения человеческого бытия и приходит к мысли, что само счастье достижимо, благодаря наибольшему возможному удовлетворению биологических потребностей человека. Но где же при подобном утилитаристском подходе к смыслу жизни может быть обнаружен альтруистский "выход"? У Рьюза на этот счет есть продуманный ответ: счастье как смысл жизни должно быть не только индивидуально-личностным, но и коллективным ориентиром. Счастье каждого достижимо, таким образом, только через счастье всех.

Подобный мыслительный шаг необходим Рьюзу для того, чтобы примирить казалось бы непримиримые позиции - утилитаризм и теоретические воззрения И.Канта. Оказывается, что требование категорического императива, из которого вытекает невозможность рассматривать себе подобных лишь в качестве средств для достижения каких-либо целей, столь же генетически запрограммировано, как и утилитаристское стремление к счастью. "Мы чувствуем, - пишет, Рьюз, - что должны

---

1. Wilson E.On human nature.-Cambr.-L.1978,p.157.

2. Ruse M. Sociobiology:sense or nonsense? Dordrecht,1979,p.202

3. Ruse M. Taking Darvin seriously,p.236.

рассматривать других людей как обладающих самостоятельными целями. Они интерпретируют нас таким же образом. Следовательно, удовлетворены требования как дарвинизма, так и кантианства"[1]. Завершив эклектический синтез непримиримых по своему содержанию доктрин, Рьюз полагает нужным дополнить свои построения еще и выкладками в духе теории справедливости Д.Ролса. Налицо весьма абстрактный и откровенно антиисторический взгляд на смысл и значение человеческой жизни.

Несколько иначе рассуждает Мидгли, пытающаяся уйти от утилитаристской перспективы истолкования смысла и значения человеческой жизни. Смыложизненный ориентир, направляющий все деяния человека, согласно британской исследовательнице, не может быть обретен, если мы не осознаем вплетенность человека в ткань мироздания. "Мы нуждаемся в данной связи в отказе от языка средств и целей, и используем взамен терминологию части и целого. Человек нуждается в том, чтобы быть частью целого, которое превосходит его по размаху и разнообразию других членов"[2]. Это целое - мир. И именно в гармоничном существовании человека в контексте мироздания состоит смысл его жизни.

Характерно, что Мидгли выводит подобное толкование смысла жизни из необходимости анализа современной ситуации, всего комплекса глобальных проблем, которые затрагивают интересы всех людей планеты, но ее взгляды далеки от конкретно-исторического анализа сложившегося положения, а потому и предлагаемая перспектива индивидуального развития выглядит сугубо абстрактной, лишенной "крови и плоти": единственным вариантом развития человека оказывается отказ от духа покорения мира и стремление жить с ним в согласии, достигая максимума гармонии со всей природой. "Мы нуждаемся в широком мире, и это должен быть мир, который не нуждается в нас; мир, постоянно способный удивлять нас, не подлежащий нашему программированию, поскольку только в таком виде он является подлинным объектом удивления"[3]. "Активистский" идеал гуманизма прошлого отвер -

---

1. Ibid,p.244.

2 Midgley M.Beast and man,p.359.

3 Ibid.,p.362.

гается Мидгли как опасный для человечества. Британская исследовательница права в том, что сегодня смысл индивидуального существования не может быть найден вне понимания коллективных судеб человечества, но найти его можно только в единстве с прогрессивными силами, в активной борьбе за гуманистические идеалы, а не в пассивном слиянии с естественно-природным универсумом. Обуздание разрушительных для природы процессов возможно затормозить лишь сознательно положив им предел. Раскрытие естественно-природного богатства индивида, сообразно с самой основой его бытия, может реализоваться в полной мере при условии устранения всевластия"вещных отношений".

Смысложизненные перспективы, рисуемые социобиологией, побуждают к активной полемике с ее тезисами сторонников религиозно-идеалистических доктрин. В данном отношении весьма примечательна дискуссия, содержащаяся в двух номерах журнала "Цайгон" за 1980 год. Теологи сегодня сознают необходимость введения определенного набора научных данных в собственные антропологические представления. "Теология сегодня, - говорит Ф.Хефнер, - поэтому не имеет иной альтернативы как излагать собственные истины о сущем и должном в терминологии отбора - отбора видов организмов, мира, ценностей, человеческого достоинства, всего дорогого духу человека". Хефнер выступает, стало быть, за внимательное отношение к итогам социобиологических исследований с позиций религиозного понимания сущности человека и его назначения в мире.

Но возможны ли вообще подобные контакты между социобиологией с ее редукционистскими притязаниями и религиозной философией? Теологи дружно порицают социобиологию за редукционизм. Д.Р.Нельсон, например, пишет, что "социобиология представляет собою серьезный вызов христианской вере и теологии". Ему вторит А.Д.Морен: "Соответственно, я не вижу должного основания для примирения между конкурирующими платформами религии и науки на территории этики. Поскольку социобиологическое исследование находит правила поведения

---

[1] Hefner Ph.Is/ought? a risky relationship between theology and science.//Zigon,Winter Park,Florida,1980. V.15,n.4, p.393

[2] Nelson J.K.A Theological response to Wilson's "On human nature". //Zigon,Winter Park,Florida,1980,Bvel.15,n.4,p.399.

закодированными в наших генах, традиционный авторитет религии в этой сфере уменьшается"[1]. С ним вполне согласны Д.Р.Де Никола и Б.Д.Дэвис[2]. Выходит, что, признавая значимость некоторых результатов социобиологии, теологии никак не собираются уступить ей сферу этики, истолкования смысла жизни человека.

А что же думают по этому поводу сами ведущие теоретики социобиологии? Для них свойственно примирительное отношение к религии, терпимость к ее воззрениям на человека и его предназначение. Полемизируя с теологами, Уилсон выражает именно такую позицию: "Либеральная теология может играть роль буфера. С одной стороны, она может бросать вызов научному материализму постановкой вопросов о природе человеческого разума. С другой стороны, она в состоянии конкурировать с религией фундаменталистского толка, удовлетворяя неоспоримые духовные потребности большинства людей, укрепляя собственную миссию через новые истины, постигаемые при помощи научного знания"[3]. Уилсон и другие представители социобиологии демонстрируют свою готовность пойти на компромисс с религиозной мыслью, раскрывая тем самым непоследовательность мировоззренческой платформы научно-материалистического толка, - получается, что из нее вытекает приверженность концепции двойственности истины: научная картина человеческого бытия не содержит претензии на глобально-мировоззренческие обобщения, а последние, включая смысложизненную проблематику, становятся всецело достоянием религии. Рьюз в данной связи замечает, что его понимание смысла человеческой жизни совсем не исключает возможности существования бога, а всего лишь суммирует эмпирически очевидное. Бог и религия, сообразно с концепцией Рьюза, нужны, подкрепляя якобы биологическую потребность человека в стабильных смысложизненных основаниях его бытия. Таковы рассуждения и многих других сторонников социобиологии, у которых натурализм органически переходит в идеалистическое понимание общественных феноменов, а, затем, и в терпимое или даже положительное отношение к религиозному истолкованию предназначения человека, относимому к

---

1 Morin A. J. Sociobiology and religion.//Zigon,Winter Park,Florida, 1980,p.303.

2 Ibid.,p.407-423,275-293.

3 Ibid.,p.433.

разряду "открытых" и "выходящих за границы компетенции "научного материализма" проблем.

Среди натуралистических доктрин сегодня весьма популярен вариант неофрейдизма Э.Фромма, предлагающего рассмотрение смысложизненной проблематики, которое весьма созвучно исканиям идеологов альтернативных движений, многих светских и религиозных теоретиков. По этой причине широко переиздаются произведения этого автора, комментируется спектр его теоретических воззрений, выходящих на вопрос о возможности самораскрытия человека.

Неофрейдистская концепция Фромма базируется, как известно, на поиске психологических констант человеческой природы, которые поразному реализуются в контексте изменяющихся исторических обстоятельств. Это и определяет специфику его антропологических построений, ориентированных как против биологи——ческих, так и релятивистских интерпретаций природы человека. Фромм постоянно подчеркивает, что человек возвышается над царством естественноприродного универсума, из которого он рождается, созидая собственный особый неповторимый мир. "Эволюция человека, - заявляет он, - базируется на том, что он теряет свою изначальную родину - природу и никогда не вернется назад, никогда не станет животным. Он может пойти лишь одной дорогой: покинуть свою естественную родину и искать новую - родину, которую он создает себе сам, делая мир подлинно человеческим и становясь сам истинно человечным"[1]. Ясно, что уже эта посылка служит противопоставлению фроммовской концепции различным биологицистским взглядам. Но одновременно этот автор против релятивистских представлений о человеческой природе, и потому, не оставляя почвы натурализма, он логически приходит к констанции наличия извечных психических констант, определяющих поведение индивида.

Сами психические константы человеческой природы, по Фромму, обусловлены специфической ситуацией индивида в мире. Здесь неофрейдизм как бы смыкается с экзистенциальной аналитикой человеческого бытия. "Архимедова точка специфически человеческой динамики

---

1 Fromm E.Wege aus einer kranken gesellschaft.Eine sozialpsychologische untersuchung. -Frankfurt/M.,1981,p.31-32.

заключается в неповторимости человеческой ситуации. Понимание человеческой психики должно базироваться на анализе потребностей человека, вырастающих из обстоятельств его существования".[1] Изучение основных измерений человеческой природы, их реализации в истории логически приводит и к постановке вопроса о диалектике жизнедеятельности индивида.

Теоретик неофрейдизма обращает внимание на внутреннюю динамику развития человека. Он подчеркивает, "что "природа или сущность человека не представляет собою какую-либо специфическую субстанцию, подобно добру или злу, но есть противоречие, коренящееся в основании человеческого существования".[2] Выходит, что только в противоречивом самораскрытии и состоит природа человека. Тогда не совсем понятно, как быть с теми константами, которые обнаружил в качестве присущих ей сам же Фромм: их наличие наводит на мысль о некотором извечном наборе качеств человека. Получается своеобразный антропологический парадокс "неусубстанциальной субстанциальности", ибо Фромм балансирует на грани натурализма и релятивизма в интерпретации человеческой природы.

Самораскрытие природы человека и составляет, по Фромму, смысл жизни: "На каждой новой жизненной ступени, которую достигает человек, возникают новые противоречия, побуждающие его к выполнению новых задач, поиску новых решений. Этот процесс будет идти до тех пор, пока человек не достигнет финальной цели - стать подлинно человечным, воссоединиться с миром".[3] Этому самораскрытию человеческой природы и воссоединению с миром, согласно теоретику неофрейдизма, может препятствовать сам индивид, его ложные жизненные устремления.

В книге "Иметь или быть. Духовные основания нового общества" Фромм говорит о том, что в основе всех коллизий современности лежит противоборство двух базисных модусов человеческого существо-

---

1 Ibid.,p.32.

2 Fromm E.Die seele des menschen/ihre fähigkeit zum guten und zum bösen.-Frankfurt/M.,1981,p.125.

3 Ibid°.

вания - "бытия" и "обладания". Гипертрофия модуса "обладания" не дает сегодня человеку буржуазного общества "быть", реализуя свои творческие потенции. Фромм уповает на укорененность религиозного начала в природе человека и призывает открыть вновь модус "бытия", опираясь на него. Только обретя опору в модусе "бытия" при помощи духовной революции, люди в буржуазном мире, согласно гуманистической утопии этого автора, узрят подлинный смысл собственной жизни и найдут путь к либеральной трансформации капитализма в коммунитарный социализм - "здоровое общество"[1]. В своих построениях Фромм, весьма далекий от ортодоксальной религиозности какого-либо учения, приходит к давно известным теологическим выводам о том, что забвение "божественного воединства" лишает человека смысложизненных ориентиров. Самореализация оказывается связанной с погружением в тотальность бытия, диктуемым своеобразным вариантом "секулярной религиозности". Собственную программу Фромм обосновывает, исходя из определенных этических положений, заимствуемых у Будды, Христа и Экхарта, но вслед за ними напрашиваются и религиозные представления о сути мироздания и места в нем человека.

Оценивая представления Фромма о смысле человеческой жизни, его биограф Г.П.Кнапп пишет: "Эрих Фромм указал путь к жизни без страха, нужды и ненависти. Он адресует своего читателя к последней мыслимой инстанции выбора достойного человека существования - к нему самому"[2]. Этот автор всесторонне анализирует как направленность, так и истоки построений видного теоретика неофрейдизма, особо подчеркивая его желание обосновать собственные представления о смысле человеческой жизни на базе "гуманистической религии". В данном связи им особенно акцентируется влияние на Фромма еврейского и христианского мистицизма, дзэн-буддизма. В последнем он видит прямой прообраз "гуманистической религиозности"[3], характерной для данного варианта неофрейдизма.

---

1 Fromm E. Haben oder sein.Die seelischen grundlagen einer neuen gesellschaft.-Munchen,1983,p.192-193

2 Knapp G.P.Erich Fromm.-B.,1982,p.87

3 Ibid.,p.56

Религиозные мотивы смыложизненных предоставлений Фромма весьма импонируют сегодня религиозным авторам. Симптоматична оценка, даваемая им на страницах журнала "Штиммен дер Цайт" Германом Кюглером в статье "Религиозный опыт-гуманистический и христианский. Гуманистическая религия Э.Фромма и христианский опыт веры". Этот неотомистский автор отмечает, что для Фромма "религиозный опыт не необходимо замкнут на теистическое миропонимание"[1]. В этом Кюглер вне всякого сомнения прав, и нельзя не согласиться с его утверждением, что такого рода религиозный опыт тесно не сопряжен с каким-либо вероисповеданием, хотя для Фромма наиболее близки еврейская и христианская мистическая традиция, а также дзэн-буддизм. Неотомистский автор конечно же более всего обеспокоен несходством собственных предоставлений о религиозном опыте с тем, что он находит в сочинениях Фромма, но одновременно он видит в нем потенциального союзника в эпоху ниспровержения ортодоксальной религиозности. И все же расхождения в толковании не только религиозного опыта, но и смыложизненной перспективы столь раз-ительны, что он не может их не подчеркнуть: "Для Фромма высшая ценность - оптимальное развитие собственных сил человека. В противоположность этому с христианской точки зрения любовь важнее мистики, а надо всем возвышается не опыт и чувственность, а любовь к богу и ближним"[2]. Неофрейдистский теоретик, в котором Кюглер усматривает возможного союзника, таким образом не получает безусловного одобрения. Религиозные авторы ищут возможных контактов со светскими натуралистическими концепциями, но одновременно не утрачивают и надежд на единоличное лидерство, обретение самостоятельного авторитета в обосновании смысла и значения человеческой жизни.

2. В перспективе эсхатологического финала

Наметившийся кризис релятивистских предоставлений о смысле жизни стимулировал рост влияния не только натурализма, но и религиозных воззрений. В обстановке тотальной смыслоутраты христиано-

---

1 Kügler H.Religiose Erfahrung-humanistisch und christlich // Stimmer der zeit ,Freiburg,1985.H.2,p.126

2 Ibid,p.134.

кие авторы, как мы видели, используют слабость натуралистических доктрин и не упускают случая показать необходимость дополнения их выводов собственными построениями. Для этого они неустанно подчеркивают, что только христианское истолкование человека не умаляет его подлинного достоинства и придает смысл его существованию в мире. Неотомистский теоретик Р.П.Андрэ-Винсент пишет: "Отличительной чертой "христианской концепции человека" является чрезвычайное достоинство человеческой природы, принятой самим богом в персонифицированном слове. Эта искупительная посылка отдает должное изначальному достоинству человека-существа, созданного по образу и подобию божию"[1]. Близость человека и бога акцентирует и другой неотомистский автор М.Вилле; "Бог стал человеком, он призвал человека к самообожению"[2]. Получается, что подлинный смысл человеческого бытия раскрывается через связь с божественным абсолютом. Эсхатологический финал индивидуальной и общественной жизни определяет их смысловое содержание. К такому итогу приходят все христианские авторы, но сам по себе подобный мыслительный ход еще не мог бы обеспечить им успеха в современном мире, где человек руководствуется вполне реальным земными задачами. Потому-то сегодня христианские философы и не думают принижать значимость социальной жизнедеятельности человека, а, напротив, подчеркивают ее осмысленность. Но как же тогда быть с конечным смысложизненным ориентиром, определяемым устремленностью бессмертной души к божественному абсолюту? С христианской философией современности происходят стремительные метаморфозы: религиозные теоретики в наши дни начинают строить динамичный образ "человека действующего", и оказывается, что источник его активности заключается не столько в сиюминутных мирских по своим истокам потребностях, сколько в эсхатологической устремленности к божественному абсолюту.

Появление образа "человека действующего" стало итогом антропоцентрической переориентации христианской философии нашего столетия. Вне зависимости от своей конфессиональной принадлежности христианские авторы отчетливо осознали, что кризис традиционных религиозных представлений настойчиво побуждает к их пересмотру. Утрачен-

---

1 André-Vincent R.P. Introduction.Doctrine sociale et conception chrétienne de l'homme.// Actualité de la doctrine sociale de l'eglise.-P.1981,p.39

2 Ibid.,p.45.

ный абсолют, с их точки зрения, может быть вновь восстановлен в своих правах только показав свою неискоренимость во внутреннем мире человека. "Более не природный мир как таковой, а человеческий опыт мира и собственного существования в нем станут повторяющимся исходным пунктом при ответе на вопрос о бытии бога",[1] - констатирует В.Панненберг. Бог, согласно этому видному протестантскому философу, находится в центре человеческого мира, служит гарантом его цельности и единства. Свой собственный взгляд на необходимость именно такого поворота религиозно-философской мысли Панненберг аргументирует через обращение к истории. Такая устойчивая "мыслительная фигура" начинает вырисовываться, на его взгляд, начиная с XV столетия у Николая Кузанского, а затем находит свое развитие в сочинениях Декарта, Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Но в наши дни христианские авторы апеллируют конечно же не к этим великим философам прошлого, а считают своим долгом скорее прибегнуть к более непосредственному контакту с философской антропологией, экзистенциальной герменевтикой и иными направлениями буржуазной мысли XX века.

Заимствуя методологический инструментарий буржуазных философско-антропологических доктрин, приверженцы различных версий протестантской и католической философии строят отличные друг от друга модели онтологии человеческого существования, уходящие своими корнями в традицию томизма, августинианства и иных течений прошлого. При этом, как правило, различные рефлексивные процедуры направлены на раскрытие априорных констант существования "человека действующего", чья активность приписывается погруженности в "тайну" божественного бытия. Определенная общность задач, методологических средств формирует и черты родства несхожих казалось бы направлений христианской антропологической мысли. Выявляется тенденция экуменизации христианского учения о человеке.

---

[1] Pannenberg W. Anthropologie in Theologischer perspektive.-Göttingen, 1983, p.11.

Желание христианских мыслителей создать экуменический образ "человека действующего" находит свое средоточие в доказательстве сопричастности богу любого индивида, способного к добросовестной реализации своего социального предназначения. Мы обнаруживаем это, сравнивая идеи таких казалось бы несхожих теоретиков как К.Ранер, П.Тейяр де Шарден, П.Тиллих и других. Наметившаяся тенденция делает легко объяснимой и популярность ранеровской доктрины "анонимного христианства", суть которой состоит в возможности для каждого человека быть христианином по своим деяниям, не примыкая официально к вероучению церкви. К.Ранер и К.-Х.Вегер специально акцентирует, что "личность может достигнуть высшей степени единения с богом за рамками институциализированного христианства, если он или она не знают ничего о Христе не по собственной вине"[1]. Ранер полагает, что даже атеист скрыто для себя может быть христианином, ибо он, подобно другим людям, погружен в "тайну божественного бытия". Падение авторитета католической церкви заставляет защитников ее вероучения говорить о том, что бог, ставший "незримым садовником" человеческих душ, всегда присутствует в своей неизречимой "тайне" в глубинах внутреннего мира личности[2].

Чтобы показать единство эсхатологического измерения человеческого бытия и земных деяний индивида, создатели образа "человека действующего" должны были продемонстрировать его включенность в цепь развития естественно-природного и социального мира, направляемых предначертанием свыше. Утверждению такого рода идеи были посвящены усилия П.Тейяра де Шардена, П.Тиллиха, Э.Мунье и многих других видных христианских философов нашего столетия. Сегодня они стали достоянием новейших течений католической и протестантской мысли. Ведущий представитель протестантской "теологии процесса" Д.Кобб пишет: "Никакое явление не происходит в мире без участия бога, но не как части его прошлого, диктующего обусловленность

---

[1] Rahner K.,Weger K.-H. Our christian faith:answers for the future. -N.Y.,1981,p.28.

[2] Rahner K.Christian at the crossroads.-N.Y.,1975,p.32.

настоящего, а в качестве дара свободы, трансценденции, будущего"[1]. Жизнедеятельность человека, сообразно с таким ходом мысли, получает свою осмысленность и оправдание, благодаря взаимосвязи с божественным абсолютом. Одновременно у христианских философов обнаруживается тенденция по-новому интерпретировать сущность человека, указать внутримирские смысловые цели его деятельности, дополняющие якобы финальное эсхатологическое предначертание.

Традиционные христианские представления о сущности человека в панораме религиозной философии современности в основном запечатлеваются в двух конкурирующих вариантах - августинианском и томистском. Первый подразумевает истолкование природы человека как души, управляющей телом. Второй базируется на понимании человека как сложной субстанции, состоящей из двух простых - души и тела. Так или иначе духовно-личностное начало рассматривается в качестве определяющего. И вот появляются изменения в толковании сущности "человека действующего". Один из главных представителей неотомистской антропологии К.Войтыла подчеркивает, что индивид "обладает "социальной" природой"[2]. Аналогичное мнение выражает и В.Панненберг, принимающий платформу августинианской антропологии: "В действительности человек "по своей природе", то есть относительно своего предназначения к гуманности, обладает экоцентрической сущностью, которая должна оформить и развить заданные условия его существования как в нем самом, так и за его пределами средствами культуры под знаком предписаний финального религиозного смысложизненного опыта"[3]. Подобные высказывания можно обнаружить и у многих других христианских философов вне зависимости от их конфессиональной принадлежности, приверженности традиции августинианства или томизма.

Легко заметить, что производимая перестройка христианских представлений о сущности человека не затрагивает базисных догмати-

---

[1] Grobb J.B.Process theology as political theology.Manchester, Phil.,1982,p.75.

[2] Wojtyla K.The acting person. -Dordrecht etc.,1979,p.267.

[3] Pannenberg W.Antropologie in theologischer perspektive,p.105

ческих положений антропологии этого вероучения, оставляет их незыблемыми. Но при этом свойством бессмертной души человека провозглашается дарованная свыше способность к социокультурному творчеству. Применительны в данном отношении суждения последователя Ж.Маритена неотомиста И.Флука: "На этом уровне духовных существ и бытия человека онтологическая любовь бога прежде всего составляет корень желания целостного человека - в единстве тела и души - воссоединиться с творческой причиной своего единичного существования, подлинно религиозного желания взаимосвязи субъекта и божественного Субъекта, человеческого я и божественной трансцендентной Субъективности, которая будет для личности дорогой спасения; естественного могучего желания, о котором свидетельствуют различные культуры и которое пронизывает все религии человечества"[1]. Получается, что именно в духовно-личностном начале, приобщенном к божественному абсолюту, коренится возможность становления бесконечного спектра социальных качеств, отношений между людьми, то есть в "вечном" усматривается основание всего исторически преходящего.

Внутримирская составляющая смысла человеческой жизни, по мнению христианских авторов, как бы просматривается через горизонт культурно-исторического мира, присущих ему ценностей, не исключающих, а, напротив, предполагающих выход на божественное бытие с его главными определениями - истиной, красотой и благом. Само пребывание в мире выводится ими из сущности человека, объявляется априорной константой его существования. "В целом, - заключает Паннен-берг, - опыт постижения мира является для человека путем к постижению себя"[2]. Постигнуть смысл своего существования, стало быть, можно только через соотнесение себя с культурно-историческим миром в его диахронном и синхронном измерениях. Нельзя сказать, что это суждение несет в себе неверное толкование проблемы: конечно же человек постигает смысл своего существования не в вакууме чистой мысли, а в ценностно-смысловом поле культуры. Именно проникая в него, он видит свое место в целостном потоке человеческой истории,

---

[1] Fleucat J.La subjectivite morale en ses fondaments metaphysique. // Rev.thomiste,1986,t.LXXVI,n.11,p.193.

[2] Pannenberg W.Anthropologie in theologischer perspective,p.69

осознает сопричастность задачам своего времени, выявляет линию собственного саморазвития, раскрытия своих творческих возможностей. Так его жизнь приобретает осмысленность. Но весь вопрос в том, как истолковать само становление человеческого мира, порождающие его обстоятельства. Марксизм, как известно, исходит из того факта, что ценностный мир человека формируется в процессе его практической жизнедеятельности, имеющей в конечном итоге материальные источники. Ею задается отношение индивида, принадлежащего к тому или иному классу, социальной группе, к себе, обществу и объективным формам культуры, природе. Материально-практически действуя, человек соотносит себя с культурно-историческим миром, придает смысл собственному бытию. Несколько иначе рассуждают христианские авторы: они выводят процесс смыслообразования в культурно-историческом мире из априорных констант человеческого бытия, замыкающихся в финале на соотнесенность с божественным абсолютом.

Благодаря способности к предметно-практической деятельности, человек способен к объективному постижению реальности, проникновению в суть вещей и "следованию их логике". Это обстоятельство получило глубокую теоретическую интерпретацию в произведениях классиков марксизма. Светские и религиозные антропологические доктрины нашего столетия, противостоящие диалектико-материалистическому мировоззрению, также делают предметом своего анализа способность человека к объективному постижению действительности, но предлагают мистифицированное истолкование этого феномена. Христианские философы констатируют, что "объективность" составляет неотъемлемую способность "человека действующего", созидающего культурно-исторический мир. "Открытость человека миру, способность к объективности в отношении к объектам нашего мира обладает также скрытым глубинным религиозным слоем", - поясняет свою позицию в этом вопросе Панненберг[1]. Подобно другим католическим и протестантским авторам, Панненберг видит в "объективности" одну из основополагающих априорных констант человеческого существования, замыкающуюся в конечном итоге на тотальность божественного бытия. Тем самым превратно ин-

---

1Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive, S.69.

терпретируется процесс объективного постижения действительности общественным субъектом, стимулируемый задачами его материально-практической жизнедеятельности.

Конституирование мира культуры и полагание смысла индивидуальной жизни, разумеется, немыслимо и вне субъект-субъектных отношений, предполагающих коммуникацию между людьми. Коммуникация с себе подобными возникает у людей в ходе их совместной трудовой деятельности. Их общение опосредовано иерархией языков, знаково-символических средств. Христианские философы усматривают в коммуникативной активности человека важнейшую априорную характеристику его бытия, и, конечно же, ими предлагается религиозно-идеалистическое толкование этого феномена.

"Человек действующий" предстает в сочинениях христианских философов как "диалогическое существо", ориентированное на партнера коммуникации, чье слово входит в его внутренний мир, побуждает к тому или иному толкованию смыслоизменной перспективы. Известный неотомистский теоретик М.Мюллер отмечает, что "признание нами действительного множества исторических языковых миров составило решающий шаг в прогрессе познания нашего времени"[1]. Схожие утверждения мы встретим и у других христианских авторов, ссылающихся, подобно Мюллеру, на произведения Хайдеггера, Гадамера и Витгенштейна. Коммуникативные процессы, с их точки зрения, порождают различные языковые миры, конституирующие зримое основание культур. Казалось бы тут религиозные философы мало чем отличаются от своих светских коллег, абсолютизирующих значение коммуникации и приходящих к грубо релятивистским выводам. Но вслед за цепью подобных рассуждений сторонники христианского персонализма обнаруживают и некоторую связующую нить между разнообразием языковых и культурных миров - общение человека и бога, согласно их построениям, составляет "первичный диалог", на базе которого складываются и все иные коммуникативные связи. "Человек действующий" предстает "слушателем слова божия" и одновременно его прямым порождением[2]. Межличностное же общение трак-

---

1 Müller M. Der Kompromiss oder vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens.-Freiburg, 1980, S.170.

2 Rahner K. Christian at the crossroads.-N.-Y., 1975, p.25.

туется как нечто производное, обретающее свою "подлинность" только в свете "первичного диалога" человека и бога.[1]

Нет сомнения в том, что общение выступает важнейшим фактором формирования и развития личности, обретения ею смысложизненной ориентации, однако, само оно отнюдь не происходит в некотором "безвоздушном пространстве" и необходимо предполагает наличие определенных социальных отношений, складывающихся в том или ином типе общества. Данное обстоятельство игнорируется религиозными авторами, настоятельно проводящими мысль о первичности коммуникативных связей, порождаемых якобы исходным диалогом человека и бога, и вторичности, производности от них социальных отношений. "Подлинной" или называется коммуникация, базирующаяся на религиозно-нравственных основаниях. Только она, вопреки реальности, трактуется как ведущая к верному постижению смысла человеческой жизни.

Среди констант человеческого существования христианские мыслители нашего столетия единодушно называют и способность личности к самопревосхождению, трансцендентности. "Каждая человеческая жизнь,- утверждают сторонники протестантской "теологии процесса" Ч.Беч и Д.Кобб, - не представляет собою лишь продукт генетической наследственности и обстоятельств ее проявления. Она есть также творческий ответ на эти заданные условия. Это-то и есть элемент трансцендирования. Этот элемент - побуждение жизни ко встрече с ее нереализованными возможностями".[2] Благодаря этой антропологической характеристике, по мысли христианских авторов, человек всегда устремлен к поиску высшего смысла своего бытия. К.Войтыла выделяет два вида трансцендентности - горизонтальную и вертикальную. И если благодаря первой индивид способен к "схватыванию" относительных смысловых ориентиров собственного существования, то вторая ведет его к "абсолютной" эсхатологической перспективе.[3] Естественно, что именно второй тип трансцендирования и почитается Войтылой наиважнейшим.

---

1 Müller M. Der Kompromiss...,S.127.

2 Birch Ch.,Cobb J.The Liberation of life:from the cell to the Community.-Cambridge,1981,p.108.

3 Wojtyla K.The Acting person,p.155-156.

Разрабатывая тему трансцендирования, христианские философы мистифицируют реальные корни творческой активности человека, побуждающей его к постоянной самопереустройке. Их следует искать в социально-практической активности индивида, из которой он черпает и представления о смысле собственной жизни.

В своей социально-практической активности человек не только постоянно превосходит себя, но и расширяет границы культурно-исторического мира, углубляя одновременно и понимание своего предназначения, смысла жизни. Оно не остается статичным, изменяется вместе с обогащением внутреннего потенциала личности. Этот феномен также не ушел от внимания христианских философов, став предметом религиозно-идеалистического толкования. Открытость человека миру перерастает в их построениях в открытость человека божественному абсолюту, полагающему возможность постижения высшего смысла человеческой жизни. Панненберг излагает собственную точку зрения на этот вопрос следующим образом: "Следовательно, в эксцентрической структуре течения событий человеческой жизни заключается открытость не только вещам этого мира. Открытость предметнопостигаемого самого по себе дальнейшему возможному осмыслению приводит к единству всех данных и возможных объектов, то есть к тому, что превосходит границы мира"[1]. В действительности открытость человека миру является порождением отнюдь не априорной способности, укорененной в его душе, а производна в конечном итоге от материально-практической активности субъекта. В отличие от животных, человек неспециализирован, а его творческая активность отмечена характеристикой универсальности: он производит не только то, что насыщает его непосредственные материальные потребности, но и предметы, отвечающие его духовным запросам. Производя неспециализированно и универсально, он расширяет свой мир, а вместе с тем оставляет и вопрос о смысле жизни постоянно открытым.

Для христианских авторов свойственно желание подчеркнуть относительность земных смыложизненных ориентиров и абсолютность зо-

---

1 Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspective, S.65.

хатологической перспективы. "Функциональный, релятивный смысл, - отмечает Мюллер, - кажется связанным со временем, историчным, а "абсолютный" - вневременным, лишенным временного измерения".[1] Относительный смысл жизни, по его мнению, коррелятивен различным культурно-историческим мирам, в которых живут люди, а "абсолютный" - един для всех. Мюллер отдает себе отчет в том, что разнообразные мировоззренческие установки выливаются в совокупности весьма несхожих толкований смысла жизни. Здесь в его воззрениях торжествует казалось бы столь чужеродная религиозной мысли плюралистическая платформа; существование самых противоположных культурных миров и генерируемых ими интерпретаций смысла жизни выглядит вполне оправданным в глазах этого философа, который и не стремится обнаружить необходимые для земного существования пути самосовершенствования индивида, вытекающие из всей предшествующей истории человечества, ее прогрессивных тенденций. Он рассуждает совсем иначе: абсолютный смысложизненный центр, задаваемый тяготением человека к божественному бытию, релятивизирует все светские ценностные устремления людей. Тут-то и намечается определенная точка "стыковки" его концепции с весьма распространенными релятивистскими взглядами на смысл и значение человеческой жизни.

Казалось бы Мюллер расставил все финальные акценты - релятивный и "абсолютный" компоненты смысла жизни становятся совместными, - но все же и для него понятно, что такая ситуация выливается в столкновения противоборствующих мировоззренческих и смысложизненных перспектив, которые легко зафиксировать, но отнюдь не легко привести в русло диалога и полемики, исключающих враждебность. Сегодня назрела настоятельная необходимость мирного полемического диалога между приверженцами различных мировоззренческих и политических воззрений, призванного уберечь человечество от трагедии ядерной войны. С позиций марксизма, ясно, что диалог отнюдь не предполагает мировоззренческих и смысложизненных компромиссов, хотя и должен привести всех людей планеты к осознанию фундаментальной ценности жизни, недопустимости ее уничтожения. Христианско-либерально

---

1 Müller M. Der Kompromiss...,S.43.

настроенный Мюллер, напротив, полагает, что современная эпоха требует не только политических, но и антропологически-этических, а также мировоззренчески-религиозных компромиссов, без которых якобы сохранение мира не станет реальностью. Компромиссы, с его точки зрения, призваны обнаружить общечеловеческие ценности и предотвратить назревающие революции, которых страшится неотомистский теоретик. Он специально отмечает, что компромисс "ведет не к восстаниям, а, напротив, приводит к концу и завершает революции или мешает им".[1] Получается, что оборотной стороной призывов Мюллера к поиску компромиссов и единой для человечества магистральной линии смыслоизменной ориентации является не только, а подчас и не столько, желание найти точку опору для мирного сосуществования стран с различным экономическим и политическим строем, а явно выраженная попытка предложить утопический рецепт примирения классового противоборства в антагонистическом обществе, программа откровенно отмеченная печатью либеральной боязни любых форм революционных социальных преобразований.

В поисках смысла жизни человек непременно должен придти к соотнесению горизонтов собственного совершенствования с основополагающими тенденциями развития общества, человечества. Проблематика общегуманистического плана, сопрягающая воедино судьбы человека и человечества, становится органической частью постановки вопроса о внутримировом компоненте смысла жизни христианскими авторами. Разделяемые ими мировоззренческие предпосылки его трактовки приводят во многом к достаточно абстрактным, лишенным исторической конкретности выводам. Это хорошо прослеживается на материале ассимиляции современными христианскими теоретиками наследия Тейяра де Шардена. В статье Гюнтера Шиви, опубликованной в журнале "Штиммен дер Цайт", поднимается вопрос о значимости мировоззренческой программы Тейяра де Шардена для постижения современным человеком смысла своего существования.

Величие Тейяра де Шардена видится Шиви именно в том, что его мировоззрение призывает субъекта осмыслить свое существование через связь с эволюционирующим космическим целым, наполненным пульса-

1 Ibid.,S.157.

цией духовной энергии и устремленным к пункту "Омега". Осознание космогенеза как христогенеза приводит последователей тейярдизма к толкованию собственной жизни как части этого процесса. Шиви констатирует, что наследие Тейяра де Шардена служит в наши дни обоснованием платформы движения "новой эпохи". Он пишет: "Эта связь между внутренней трансформацией собственного я и целостностью ощущающего сознания и вытекающих из него межчеловеческих, общественных, политических и экологических действий и преобразований весьма характерна для движения новой эпохи"[1]. Среди представителей данного направления автор статьи называет М.Бермана, Р.Мюллера, М.Фергюсон, Р.Шельдраке и других теоретиков. Все они, по его мнению, стремятся соединить науку и мистику, создать их сплав для решения глобальных проблем современности и обретения человеком новой смысложизненной перспективы. Тотальное "расколдование" мира должно, по Шиви, смениться новым торжеством духовности. Этот христианский философ, в целом симпатизирующий тейярдизму и движению "новой эпохи", полагает, что человек призван в истолковании смысла жизни не только видеть свое финальное предназначение, но и осознавать собственное место в космосе, связывать индивидуальную судьбу с судьбами других людей. В рассуждениях Шиви поднимаются вполне реальные вопросы, но он далек от их разрешения с позиций религиозно-идеалистического мировоззрения, не дающего основания для постижения сложной диалектики общечеловеческих, социально-классовых и индивидуально-личностных задач, встающих при определении смысложизненной перспективы.

Уделяя большое внимание поиску внутримирских компонентов смысла жизни, христианские теоретики все же постоянно акцентируют, что главное - это эсхатологический финал, к которому так или иначе устремлен "человек действующий". Жизнь и все земные свершения человека предстают в их сочинениях обретающими свой смысл лишь в свете "абсолютной надежды" на грядущее посмертное воздаяние, еди-

---

1Schiwy G. Teilhard de Chardin und das New Age. //Stimmen der Zeit, Freiburg,1986,H.5,S.343.

нение души с божественным абсолютом. Неотомист Ж.-Э.Никола пишет: "Надежда представляет собою движение верующей души к еще недостигнутому богу, и она может исчезнуть лишь при достижении полного и определенного единения с богом в завершенности вечной жизни".[1] Надвременное и надисторическое таким образом составляет универсальный масштаб для определения значения и смысла человеческой жизни. Христианские авторы полагают вполне совместимой идею эсхатологического финала с возможностью творческой самореализации индивида в контексте истории. На деле же поиск "абсолютной" составляющей смысла жизни человека девальвирует его реальные свершения: эсхатологическая перспектива никак не может побуждать индивида к активной творческой деятельности и придавать ей подлинную ценность. "Человек действующий", образ которого был создан в ходе антропологической переориентации христианской философии нашего столетия, выглядит трагически распростертым между двумя мирами - земным и надисторическим. Их соединение, взаимодополнительность лишь провозглашаются, но не получают последовательного доказательства, ибо эсхатологизм в конечном итоге торжествует над всеми суждениями о ценности земной жизни человека.

Весь ход дискуссий, ведущихся сегодня буржуазными философами о смысле и значении жизни человека, демонстрирует сложность и многоаспектность этой проблемы. Ведь именно она стала той твердыней, о которую сокрушились доктрины позитивистского и экзистенциального образца, пришедшие к тотальному релятивизму, лишившему человека корней его существования в мире и созданному современную "герменевтическую ситуацию" плюрализма и равнозначности любых жизненных ориентиров. Попытка выхода из нее также оказалась мало плодотворной: ни натуралистические, ни религиозно-идеалистические доктрины 70-80-х годов нашего века не смогли верно раскрыть природу человека, смысл и значение его жизни. Показательны, однако, сами пути поисков западных авторов - приверженцы натуралистических воззрений и религиозные теоретики пусть и по-разному, но пытаются определить константы человеческой природы, связать индивида и человечество и наметить смыложизненные ценностные ориентиры, способные стабилизи-

---

1 Nicolas J.-H.Contemplation et vie contemplative en cristianisme. - P.,1980,p.113-114.

ровать положение личности в мире. Открывается проблемное поле для анализа, призванного учесть всю совокупность глобальных проблем современности, вне обращения к которым трактовка вопроса о смысле и значении жизни будет выглядеть архаичной и абстрактной. Но концепции натуралистического и религиозного толка не могут разрешить поставленных ими же задач, в силу слабости собственных теоретико-методологических позиций. Диалектика общечеловеческого, социально-классового и индивидуального в постижении смысла и значения человеческой жизни выявляется во всей полноте на базе диалектико-материалистического мировоззрения, позволяющего сегодня найти магистральный путь самосовершенствования личности в целостном современном мире, полном тревог и надежд.

И.С.ВДОВИНА
доктор философских наук

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОБЩЕНИЯ В ЭТИЧЕСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЭММАНУЭЛЯ ЛЕВИНАСА

Этическая концепция французского феноменолога Э.Левинаса сегодня чрезвычайно популярна в зарубежной философии. К ней тяготеет большое число феноменологов, разрабатывающих этическую проблематику в рамках идущей от Гуссерля традиции[1]; "новые философы" Франции, претендующие на нетрадиционную постановку и решение актуальных проблем философии, черпают идеи в теоретических разработках Левинаса, единственного, по признанию Ф.Немо, моралиста в современном мышлении[2]; используя моральную философию французского феноменолога, аргентинский философ и теолог Э.Дуссель создает латиноамериканский вариант "теологии освобождения"[3]. Интерес к учению Левинаса чрезвычайно возрос в связи с его докладом "Философское определение культуры" на XVII Международном философском конгрессе (1983 г., Монреаль)[4].

Теоретическая деятельность Левинаса посвящена созданию этического варианта феноменологической философии. Решение этой задачи французский мыслитель ищет, опираясь на феноменологическую методологию исследования и вовлекая в сферу своего анализа экзистенциалистскую проблематику; вместе с тем экзистенциально-феноменологическая концепция Левинаса строится на религиозно-идеалистической основе иудо-христианского содержания и в целом созвучна позициям Г.Марселя, М.Бубера, Ф.Розенцвейга.

---

1 См.: Spiegelberg H. The phenomenological movement. A historical introduction.-The Hague, 1969, vol. I.

2 Nemo Ph. Introduction // Lévinas E. Ethique et infini.-P., 1982, p. 7.

3 См.: Деменчонок Э.В. Проблема культурно-исторического творчества в латиноамериканской "теологии освобождения" // Католическая философия сегодня.-М., 1985.

4 См. статьи Гуревича П.С., Мотрошиловой Н.В. и Ойзермана Т.И. // Философия и культура. М., 1987.

Еще в 1930 г. Левинас, изучая гуссерлевскую теорию интуиции, предложил дополнить феноменологию понятием существования, то есть, направить феноменологические анализ на исследование различных сфер человеческого опыта, и прежде всего опыта морального. Сам он видит в феноменологии прежде всего дисциплину этическую, где обосновывается позиция человека по отношению к собственному существованию.

Тенденцию подобного прочтения феноменологии французский философ находит у Гуссер"я, в его учении об аксиологической интенциональности, где ценность возникает из специфически не-теоретической позиции сознания. Здесь Левинас усматривает возможность для развития феноменологии за пределами того, что делал ее основоположник, в том числе и особенно по проблемам этическим.

Главное намерение Левинаса, интерпретирующего понятие интенциональности, заключается в том, чтобы освободить ее от конкретного "залога" (объекта, предмета); мысль о непредметности интенциональности он заимствует у Хайдеггера, изложенную им в Sein und Zeit, где существование как действие интенциональности "одухотворяется изначальным онтологическим смыслом небытия"[1]. Однако Левинаса привлекает сама идея об интенциональности без залога, но не ее хайдеггеровское истолкование. Французский феноменолог ищет одухотворяющую силу интенциональной жизни не в направленности человеческого сознания к объекту (Гуссерль), или к "ничто" (Хайдеггер, Сартр), а в обращенности человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но полнотой душевной жизни. Проблема другого становится центральной в феноменологическом учении Левинаса, так что французский историк философии Ф.Гибаль с полным на то основанием называет его концепцию "апологией другого", "теорией субъективности-перед-лицом-другого"[2].

Вслед за Шелером и Хайдеггером Левинас распространяет интенциональный метод анализа на эмоциональную жизнь индивида,

---

1 Lévinas E. Éthique et infini, p. 31.

2 Guibal F. "... et combien de dieux nouveau. Lévinas."-P., 1980, p. 19.

считая такие внутренние переживания человека, как забота, беспокойство, тревога, осмысление смерти ("состояния души" у Хайдеггера) суверенной сферой феноменологии. "Интенциональность, - - пишет он, - не есть удел воспроизводящего мышления. Интенционально и чувство, и желание", при этом "чувственное, желаемое, обожаемое не суть вещи", "интенция желания, чувства содержит в себе своеобразный смысл, не являющийся объективным в узком смысле слова"[1]. В понятии интенциональности, по Левинасу, резюмируется духовно значимая работа, которую надлежит рассматривать во всех ее аспектах, чтобы увидеть истинный смысл того или иного объекта. Речь идет о том, пишет Левинас, чтобы "поместить объект в совокупность духовной жизни", во все ее "горизонты" и "выразить мир в понятиях субъективного опыта"[2]. Тогда истина будет не в созерцании или познании реальности, она станет способом бытия, "располагающего реальность в соответствии со смыслом, какой она имеет для субъекта"[3]. Таким образом, концепция интенциональности у Левинаса получает экзистенциальное значение: она применяется к анализу существования и его смысла.

Заслугу экзистенциалистской философии Левинас видит в том, что она сумела вывести философское мышление за пределы субъект--объектных отношений, представив субъект и объект лишь как полюсы интенциональной жизни, но не ее содержанием, и тем самым превратил феноменологический метод в метафизический. Развивая экзистенциалистски трактуемую идею интенциональности (трансцендирования) и связывая ее с понятием смысла, Левинас стремится найти новый, по сравнению с предшествующей философией, предел трансцендирующей активности субъекта. Последняя, по его мнению, не выводится из отношения человека к бытию, даже если трактуется как открытость человеческого сознания миру, как его способность к творческому мышлению, как преодоление данности, выход за пределы наличного бытия. При таком понимании интенциональности, отмечает Левинас, человеческая субъективность сводится в конечном

---

1 Lévinas E. En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. P., 1967, p. 24.

2 Ibid., p. 25.

3 Ibid., p. 47.

итоге к мышлению, то есть к имманентному, и трансценденция, по его выражению, "увязает внутри бытия"[I]. Невозможно, с точки зрения Левинаса, вывести способность человека к трансцендированию, если свести его субъективность к сознанию, а последнее - к самосознанию; в таком случае делается попытка преодолеть дуализм бытия и мышления путем идентификации субстанции и субъекта, в результате чего человеческое "я" сводится к абстракции, изымаемой из конкретного процесса самосознания, а множество субъектов выводится из универсального soi.

Подлинно человеческую способность к трансцендированию Левинас обнаруживает не в отношении человека к миру или к самому себе, а в его опыте общения с другим человеком, с иной субъективностью, нежели его собственная. Трансценденция, по мнению французского феноменолога, неразрывно связана с человеческой субъективностью, в которой раскрываются новые отношения, отличные от тех, какие объединяют человека с бытием. В отношении одной субъективности к другой Левинас находит пафос, какого, по его убеждению, никакая онтология содержать в себе не может; пафос этот - - за пределы бытия, для другого. "Освобождение" от бытия является для Левинаса синонимом "незаинтересованного" (des-inter-esse) отношения одного человека к другому и выступает основой ответственности одного человека за другого.

Зарождение чувства ответственности за другого Левинас считает началом собственно человеческого существования. Бытие-для--другого, утверждает он, "прервало бессмысленность бытия" и поэтому ответственность является сущностной - первичной и фундаментальной - структурой субъективности.

Проблема ответственности родилась у Левинаса из размышлений над русской классической литературой, над произведениями Пушкина, Гоголя, Л.Толстого, Тургенева и особенно Достоевского, которые он прочитал до того, как стал заниматься философией, и это обстоятельство существенно повлияло на его профессиональный выбор. Особое впечатление на будущего философа произвели идеи Достоевского и прежде всего его этическая позиция, выраженная в

[I] См.: Lévinas E. Le Temps et l'Autre. P., 1948.

словах: "Мы все виновны за все и передо всеми и я виновен более, чем все другие"[1], которая стала программной для французского феноменолога.

Опыт общения, по Левинасу, возникает не из чувства, ведущего к знанию, а из особого состояния близости одной субъективности к другой. Этот опыт, согласно Левинасу, возник до субъект-объектных отношений, тогда, когда в естественном вздохе одного субъекта другой субъект впервые с удивлением услышал призыв выслушать его, понять и совместно оберегать бытие. Это удивление и было выходом "за/предель/себя", трансцендированием. Человеческое общения для Левинаса - это "близость близкого", реакция на его рану, оскорбление, травлю; такой опыт возможен благодаря изначальной человеческой способности встать на место другого, заменить другого. Близость как основа человеческого общения есть непосредственное отношение двух своеобразных субъективностей, она возникает абсолютно пассивно и предшествует вовлечению, она "более прошлая, чем любое a priori"[2]. Близость не только сводится к сознанию, а "пересекает сознание против его течения, вписывается в него как чуждое ему свойство"[3]. Левинас определяет чувство близости как мета-онтологическую и мета-логическую страсть, которой сознание человека захвачено до того, как оно становится образным и понятийным, и которая постигается без каких-либо a priori.

На уровне изначального опыта близости различие между "я" и "другим" конституируется как отношение один-для-другого и именно оно является метафизической способностью трансцендирования; в этом опыте разлагается единство "сущность, существующие, различие"; единственность субъекта, его самоидентичность становятся подлежащими замене на другого; из первоначального опыта близости, не поддающегося никакому контролю, Левинас выводит человеческую практику и познавательную деятельность, мир культуры

---

1 Lévinas E. Ethique et infini, p. 94.

2 Lévinas E. Autrement qu' être ou au-delà de l'essence. P., 1974, p. 126.

3 Ibid., p. 129.

вообще. "Один-для-другого" - так формулирует французский феноменолог проблему трансценденции, сводя ее к этическому отношению и определяя ее как высшую способность и отличительный пафос человеческой субъективности, а этику - как "дело человеческое и только человеческое"[I].

"Другой", выступающий для Левинаса в качестве предела трансценденции, есть в то же время указание на бесконечность. Левинас критикует онтологическую феноменологию, в частности, точку зрения Хайдеггера, где отношение к другому опосредствуется связью с нейтральным бытием и в результате "другой" теряет свою инакость, а понимание бытия выступает фундаментальной структурой человека. Левинас ищет поддержки в картезианской философии, в которой, как считает французский феноменолог, мыслящее "я" соотносится с бесконечным, то есть с радикально и абсолютно иным, нежели оно само. Заменяя "мыслящее я" на "я желающее", Левинас говорит о метафизическом характере желания: "другой" как цель желания, не только не удовлетворяет желания, а, напротив, держит его в состоянии неудовлетворенности и бесконечно усиливает, раскрывая все новые и новые возможности. Так "другой" отождествляется Левинасом с идеей о бесконечном, лежащей в основе субъективности.

"Другой" в феноменологии Левинаса является также носителем смысла. В отличие от классической философии, где смысл рождается в отношении субъекта к объекту, феноменология, по мысли Левинаса, в трактовке понятия "смысл" отсылает к духовной жизни, понимаемой как опыт ценностей. Смысл здесь создается не в отношении субъекта к объекту, а в отношении субъекта к другому субъекту, необходимо присутствующему в культурной целостности и выражающему ее. Другой выступает не только пределом трансценденции, но он значим сам по себе как принадлежащий историческому миру и выявляющий горизонты этого мира.

I Philosophie, justice et amour. Entretien avec Emmanuel Lévinas. //Esprit, 1983, N 8/9, p. 12.

Абсолютизация роли другого в культурно-историческом процессе подводит Левинаса к отождествлению "другого" с богом, к признанию богоявленности "другого". Появление "другого", по Левинасу, это и есть то, что ищет феноменология: он - феномен, сбросивший с себя пластическую форму и выступающий за явлением, он - богоявление лика; другой есть ближний, имеющий непосредственный смысл, и общение с ним не требует ни отдельных слов, ни связной речи, а осуществляется как чистая коммуникация; ближний не тематизируется, поскольку он предшествует и познанию, и вовлечению; отношение к нему со стороны "я" - это одержимость и ответственность.

Характеризуя отношения "я-другой", Левинас подчеркивает своеобразие этого взаимодействия, которое строится не по принципу подчинения части целому, угнетателя и угнетенного, а по принципу "отношения без отношения", где нет ни отчуждения, ни угнетения, ни превосходства, а царствует уважение независимости, своеобразия, уникальности каждого индивида, где "все истребляющей тотальности" противостоит плюрализм личностных существ.

Отношение "я-другой" Левинас формулирует как своеобразную парадигму межчеловеческого общения, где присутствуют не только два субъекта, но множество других субъектов, и человечество рисуется французским феноменологом как коммуникация разнообразных культур, единство которых коренится в изначальном межсубъектном общении. Для Левинаса безусловно, что именно первоначальная общность людей с ее принципом человек-для-человека должна ориентировать все исторически-конкретные формы общественного бытия людей, а "политика всегда должна контролироваться и подвергаться критике, исходя из этики"[1]. Будучи религиозным мыслителем, Левинас отождествляет проповедуемую им этику с религией: "этическое отношение, - считает он, - не только не готовит к религиозной жизни и не только не вытекает из религиозной жизни, а есть сама эта жизнь"[2]. Таким образом, путь к установлению гуманистических отношений в мире лежит, по Левинасу, только

---

1 Levinas E. Ethique et infini, p. 75.

2 Ibid., p. I.

через религиозное обращение.

Очевидно, что в построениях Левинаса, даже если отбросить его намерение обратить всех людей в сторонников религиозного истолкования действительности, много утопичного и абстрактного. Однако французский феноменолог, озабоченный созданием гуманистической и демократической философии будущего, сознательно идет на построение "утопической и сверхчеловеческой" концепции . Проповедуемые им "подлинно" человеческие субъект-субъектные отношения, как правило, - и он сам это понимает, - не осуществляются в современном мире, они постоянно искажаются под воздействием законов социального бытия человека и несовершенств его индивидуальной психологии. Тем не менее философ берет за основу не правило, а исключение. Таким исключением для него являются чувства любви и братства, родственные узы людей, не скрепленные ни эротическим влечением, ни биологическими основаниями, ни социальными обстоятельствами, которые то здесь, то там встречаются в жизни. Этот "прорыв" подлинных отношений в мир неподлинности вселяет в Левинаса надежду на то, что предлагаемая им человечеству "сверхчеловеческая" задача все-таки не бессодержательная утопия, и осуществление ее, как ему представляется, дело будущего.

М.А.СУЛТАНОВА,

ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ И МИСТИЦИЗМ В КОНЦЕПЦИИ ЛИЧНОСТИ Т.РОЗЗАКА

В концепции личности Теодора Роззака, ведущего теоретика и признанного классика контркультуры, как и в его социальной философии, нашли свое отражение идеи европейского персонализма 30-х годов с его культом личности, идеи Мунье и Толстого , Ганди и Бердяева, Кропоткина и др.

Под личностью у Роззака фигурирует довольно неопределенный

феномен - в центре природы находится человеческая личность, а в центре личности - уникальное трансцендентное "Я", которое следует раскрыть, развить. Персонализм у Роззака особый, он охватывает и социальную философию, которая затем перерастает в экологическую философию. Можно проследить и диалектику его персоналистической философии. В начале 70-х годов гибель человеческого духа в условиях урбанистического индустриализма для него означала и гибель социальной структуры капиталистического общества, а в конце 70-х годов судьбу духа он уже связывает с судьбой Природы, с судьбой всей Планеты.

В начале 70-х годов Роззак пишет: "Мы можем теперь признать, что судьба духа - это судьба социального порядка - если в нас гибнет дух, то это значит, что то же самое происходит и с тем миром, который мы построили вокруг нас"[1]. А в книге, вышедшей в 1979 г., мы читаем уже такое его замечание: гибель личности и гибель Планеты неотделимы друг от друга. Таким образом, экологический персонализм перерастает у Роззака в планетарный персонализм. Роззак тесно связал проблемы личности, природы и Планеты, которые он воспринимает как живую личность и которые, по его мнению, также нещадно эксплуатируются технократией, как и пролетарии, негры и пр. И личности, и природе, и Планете одинаково грозит опасность безудержное развитие технократии.

Персонализм Роззака - против насилия над личностью, против утонченных форм технократической манипуляции, против того, что личность воспринимается лишь как сырье, как звено в процессе производства и потребления. В нынешнем обществе надругательство над личностью, попрание ее прав наблюдается повсюду, пишет Роззак, во всех институтах - в семье, в школе, на производстве. Человеку навязывают социальные роли, вкусы, правила поведения, исходя из требований экономической необходимости, а не из интересов и прав личности. Но урбанистический индустриализм точно также эксплуатирует и природу, ее права тоже следует защищать, Планета тоже должна иметь свои естественные права на не-

---

[1] Roszak Th. Where the Wasteland Ends. (Politics and Transcendence in Postindustrial Society.) Doubleday, 1972, p.XVII.

прикосновенность жизни, на свое природное достоинство... Таким образом, экологический персонализм - это взаимосвязанность проблем человека и природы, планеты Земля: чем глубже наше чувство личности, личной значимости, святости нашей личности, тем больше мы проникаемся беспокойством за состояние нашей экологической среды. "Нужды Планеты и нужды личности стали неразрывны"[I].

Роззак утверждает, что современное общество насквозь пронизано кризисом - в кризисе личности, в кризисе социальных институтов отражается кризис природы - поэтому современный кризис носит планетарный характер - анализу этого планетарного кризиса посвящена его книга "Личность/Планета": это книга - "о точке пересечения проблем человеческой психологии и природной экологии"[2]. "Экологическая мука Земли вошла в нашу жизнь через радикальную трансформацию человеческой личности"[3]. Экологический персонализм - это истинное уважение к личности человека и к святыне Земли, признание их права на жизнь, их самоценности.

В американском обществе, утверждает Роззак, как протест против насилия над личностью рождается новый персоналистический этос, новый персонализм. Люди жаждут знать свое истинное предназначение, истинное призвание, истинный, не навязанный никем путь в жизни, именно свой труд, не навязанный обществом, исходящим лишь из интересов урбанистического индустриализма. Это стремление к самопознанию, к самовыражению Роззак называет "Манифестом личности", "новым персонализмом". Это восстание людей против их омассовления, за признание их личностями, это движение за осознание себя личностями.

Нарождающийся персонализм в США, "культура личности" проявляется таким образом: I - возникают различные коммуны, "ситуационные группы", где люди учатся менять свое восприятие социальной реальности; 2 - группы "новой терапии", где люди учатся менять стереотипы, стандарты так называемого "здравого смысла";

I Th.Roszak. Person/Planet : The Creative Disintegration of Industrial Society . Doubleday,1979,p.XXIX.

2 Ibid.,XIX.

3 Ibid.

3 - новые профессии, связанные с оказанием психологической помощи с применением техники йоги и древних эзотерических учений, а также методов современной науки, например, теории игр и пр.

Есть центры "духовного роста", при университетах существуют группы, семинары по обмену духовным опытом, "центры гуманистической психологии" и т.д.

Современная наука, создавшая урбанистический индустриализм, враждебный и человеку, и природе, превращает мир в объект бесчувственной манипуляции, она создает ложный образ природы, Планеты - как и ложный образ человека, который должен лишь служить объектом социальной манипуляции. Но Роззак утверждает, что подлинность личности - в духовных ценностях, в раскрытии лучших потенций духа. В современном же обществе личность полностью подчинена общественному долгу, политизирована, а это, по его мнению, означает полное прекращение духовной жизни.

Роззак убежден, что по существу "буржуазный индивидуализм" и "социалистический коллективизм" одинаково противостоят развитию личности, что люди в обеих системах превратились в "персонал, кадры, манипулируемые, конечно же, ради их блага, с помощью технологии поведения". Но "без духовности ожил зверь, который, как мы думали, навсегда похоронен под горой нашей самонадеянности - святое, священное изгнано из личности, из души человека"[1].

Для рождения новой личности нужен, по мнению Роззака, "мистический анархизм" в духе Толстого, Бубера, Уитмена, Торо, Ганди, Поля Гудмена и др. - нужно внимание к "священному средоточию жизни", нужна преданность к личностному измерению. А при капитализме, как и при социализме, человек одинаково живет в "дурмане экономических расчетов", человеческому сердцу не раскрывается радость жизни, все его силы направлены на материальные потребности[2].

Роззак видит путь к рождению новой личности - во "внутренней революции", в раскрепощении инстинктивно-эмоциональной природы человека, в высвобождении спонтанной игры воображения, ми-

---

1 Ibid., p.117.

2 Ibid., p.125.

стических сил. Таково, по Роззаку, социально-терапевтическое средство преодоления кризиса современного буржуазного общества, средство "против кафкианского кошмара современной индустриальной жизни"[1].

К поискам трансцендентных корней культуры, к проблемам генезиса современной культуры Роззак обращается в своей книге "Незаконченное животное". Он анализирует архаические духовные традиции, стремясь их восстановить. Роззак полагает, что без свойственной им "извечной мудрости" невозможно создать "здоровой экологии духа"[2].

Роззак считает, что культура была создана на заре человечества ее духовными лидерами - пророками, провидцами, магами, шаманами, которые обладали магическими, "визионерскими" навыками, умели общаться с трансцендентными, сверхестественными силами. Однако постепенно культура была отчуждена от своих истоков, секуляризована, и многие факты, ценности ее утратили свой изначальный смысл, свои трансцендентные корни. И если для язычников и примитивных людей трансцендентный символ, эмблемы таинства, причастия имели истинный онтологический смысл, то после секуляризации, реформации культуры этот смысл был утерян, и магия, "вводившая человека во внутреннюю одушевленную природу", была заменена технологией, одержимой жаждой власти над природой, а таинство, дававшее человеку познание глубин его бессмертного духа, заменяется "патологической пытливостью морально безответственного разума"[3]. В этом Роззак видит "наиболее значительный вклад западного общества" в историю человечества.

Западная рациональная цивилизация затуманила трансцендентно-мистический смысл и искусства, у истоков которого тоже стояли шаманы, затуманила, размыла мистические начала личности. Мистицизм утерян - но его надо восстановить, нужно раскрыть исконно присущий личности потенциал мистического, трансцендентного - та-

---

1 *Ibid.*, p.310.

2 Th.Roszak. Unfinished Animal.(The Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness) .N.-Y.,1975,p.43.

3 Ibid.,p.161.

кова цель персонализма Роззака: нужно восстановить утерянную мудрость волхвов, шаманов, изучить и удовлетворить исконную потребность человека в трансцендентном .

Идеал Роззака - восстановление изначальной, сакральной культуры, которая могла бы автоматически исцелить все пороки индустриального общества, если будет правильно соблюден масштаб соотношения трансцендентного (мифа, магии, таинства) и разума, технологии.

Мистицизм, по Роззаку, стоит выше науки. "Мы - смыслоищущие существа", утверждает он и в этом поиске смысла - смысла жизни, истинной идентичности человека - "мистицизм - наша опора", потому что он идет дальше обычной науки, стандартного интеллекта. "Мы видим, что здесь действует энергия ясновидения, стремясь разорвать власть времени и найти универсум, соответствующий нашей человеческой сущности"[1].

Эпоха Ренессанса открыла "скрытую жилу магии и мистицизма" в западной культуре - эзотерическая традиция была глубоко разработана именно тогда. В те времена верили, что в цифрологии, астрологии, алхимии "хранятся источники тайн человеческой природы"... Затем появляется образ Фауста, плененного запретными знаниями.

Жадный интерес к эзотерическому, странному, мистическому характерен и для эпохи романтизма. Но в этот период снова появляется образ Фауста, "как символ века, рожденный фантазией Гете, как герой, жаждущий опыта в тех высотах и глубинах знаний, которые Бог и дьявол охраняли как свои владения"[2].

Романтики признавали существование сверхъестественного, как определенного свойства природы - космической реальности, которая расширяет пределы сознания...

И сегодня, пишет Роззак, мы снова пытаемся расширить возможности нашего сознания, при этом сегодня этот проект осуществляется необычно широким фронтом, расширились возможности знакомиться и заимствовать опыт восточных и примитивных культур,

---

1 Ibid.,p.24.

2 Ibid.,p.9.

широким потоком хлынула к читателям оккультная литература вместе с йогой и множеством психотерапевтических методик... И сегодня огромно желание проникнуть в терра-инкогнита человеческого сознания - с помощью психотерапии, психоделических таблеток, аутентичной духовной дисциплины... "Никогда прежде общество не собирало такого количества материала для создания портрета человека"[1] .

Роль мистического начала, значение восстановления "религиозного импульса" для человечества раскрыты более подробно в уже упоминавшейся книге Т.Роззака "Там, где кончается пустыня".

В свое время секуляризацию западной культуры большинство рассматривало как необходимое условие свободы, как позитивный акт. И лишь немногие воспринимали утрату трансцендентных сил общества наравне с насилием над достоинством личности. Сегодня же, как утверждает Роззак, на Западе происходит то самое религиозное обновление, которое, в представлении автора, является панацеей от всех индустриальных бед.

Подавление религиозности культуры, ее секуляризации, репрессия природного начала в человеке пагубно отразилось и на отдельном человеке, и на всей культуре. В результате "изживания" фантазийных начал в человеке и природе выхолащивается все самое лучшее, сокровенное, растрачивая внутренние потенциалы человека. Человечество стало несчастным, саморазочарованным, а в этом автор видит скрытые источники, рождающие мировые войны, ненависть, эксплуатацию.

Человек сегодня лишен своих важнейших качеств - религиозной чувственности, магических чувств. У него украдены даже сны... А что такое сон? Во сне человек расширяет свое темное сознание до границ Вселенной, он каждую ночь, вероятно, "подтверждает свою мифичнскую тождественность"... А что, если сон - это "позывы иного измерения нашего бытия" - тоска по альтернативному сознанию, ритму, присущему всей животной жизни? Возможно, во сне темное сознание несет нас к неподвижному центру той оси времени,

---

1 Ibid., p.10

где вращающееся колесо не вращается..."[1]

Идеальным методом познания мира автор считает магию, шаманистику, "старый Гнозис". Автор создает идеал "рапсодического интеллекта", т.е. возвышенного, поэтического, свойственного людям с повышенной чувствительностью, которые одни "в состоянии ответить на современную жажду духовного возрождения"[2].

Наука с самого начала отвергала мистическое, трансцендентное. Две тысячи лет христианская традиция пестовала человеческую душу и три столетия научный разум ведет против духовности свой крестовый поход. Однако наперекор всему мистические мифы выжили. И сейчас все больше людей ищут опору в мистике, в знаках зодиака, в йоге, шаманистике. Это Роззак считает величайшим знамением времени, "гораздо более значительным, чем покорение космоса", потому что это и есть восстановление "старого Гнозиса", трансцендентного мистического способа познания окружающей действительности[3].

Автор ратует за изменение статуса науки и техники в обществе. Не стоит обожествлять их хотя бы потому, что они сами выводятся из древних символов, как и любой вид искусства или ритуал. Роззак стремится развенчать идею о превосходстве научного мировоззрения, противопоставляет ему "старый Гнозис", пытаясь одновременно поднять статус мистического, ритуального, интуитивно-чувственного мировосприятия. "Культура - это единое целое, в ее пределах существуют и мифы, и магическое, и ритуалы, а не только отдельные случаи научного мышления, вспышки рациональности"[4].

Автор убежден в том, что неолитическое общество выжило, вышло из пещеры и существовало 40 млн.лет благодаря обладанию трансцендентной силой духа, а что за 300-400 лет существования науки, в результате слепого подчинения "голому" разуму, диктату науки человечество стало стремительно двигаться к апокалиптическому концу...

1 Th.Roszak. Where the wasteland ends,p.87.
2 Ibid.,p.458.
3 Ibid.,p.262.
4 Ibid.,p.373.

Действительно, чему привела наука и техника современное общество? К экологическим кризисам, к крайней бедности и неграмотности большинства населения земли, к технократическому элитизму и психологическому отчуждению, смерти духа.

затормозить развитие науки и техники.

Автор предлагает перенести акцент на внутренний опыт человека, разбудить религиозную чувственность, восстановить способность непосредственно обращаться к природе. Когда автор говорит о религиозном сознании, то он неоднократно повторяет, что имеет в виду вовсе не религию в традиционном понимании. Это не церковная религия, "а религия в старом, наиболее универсальном смысле - как особая форма, способ видения, рожденного трансцендентным сознанием... словом, это даже не религия, а духовное обновление, возрождение"[1].

Автор уверяет, что энергия религиозно-мистического, трансцендентного обновления личности даст возможность создать новую культуру, новое видение мира, новый тип сознания и социальной организации общества, новую трансцендентную политику. Называя такую революцию постиндустриальной, он имеет в виду, что она произойдет в сфере мистического, религиозного сознания, а не в социально-политической сфере. "Мир жаждет революции - ради хлеба, справедливости, ради национального освобождения... Но мир жаждет и иной революции - за освобождение трансцендентных, духовных сил от того пренебрежения, в котором они оказались в силу потребностей урбанистического индустриального развития"[2].

Вместе с тем, Роззак понимает, что "часы остановить нельзя", что индустриальную экономику нельзя просто выкорчевать "во имя палеолитического примитивизма"[3]. Однако он считает, что если индустриальное общество хочет быть пригодным для нормальной физической и духовной жизни человека, нужно затормозить, дисциплинировать научно-технический прогресс: "нужны резкое торможение и децентрализация, отказ от избыточного потребления энергии и производства, нужно менять сам образ жизни", менять расточи-

---

1 Ibid., p. 458.

2 Ibid., p. 459.

3 Ibid., p. XXIII.

тельный образ жизни людей, лицемерные ценностные ориентации[1].

Человечество стоит "между смертью и трудными родами", пишет автор. В чреве индустриального общества томятся жизненные, мистические силы культурного обновления. Мистицизм должен взять на себя революционную роль[2]. Автор предполагает сначала изменить качество самого сознания - нужно сделать его многомерным, чтобы оно охватывало как научный, так и интуитивно-чувственный методы познания. Для этого надо придать онтологический статус мистическому, трансцендентному началу в человеке. А затем нынешняя научно-техническая цивилизация, нацеленная лишь на материальное богатство, сменится обществом, характеризующимся "богатством многомерного видения", духовным богатством, окончательно разделавшимся с мифом о прогрессе, "пришедшем к нам от Просветителей". Тогда наступит Апокатастасис- Великое Возрождение, которое будет означать "пробуждение от одномерного видения и от ньютоновских снов, отречение от безумной онтологии нашей культуры"[3].

"Новая Утопия" видится автору на краю урбанистической пустыни. Тяжелая индустрия будет соразмерно сочетаться с трудом ремесленника, труд будет возрожден как свободная от эксплуатации деятельность и как средство духовного роста и самоутверждения. С чего же начинать? Автор считает, что революция уже началась с того момента, когда человек задумался над вопросом: "Как сохранить мне свою душу?" Раз такой вопрос уже задан в глубине человеческого "Я", то тут мы как раз и оказываемся на пороге новой реальности, нового социального порядка, где необходимость и неизбежность технократического общества "уже не кажутся столь важными"[4]. Новое поколение людей поймет, что "пустыня - не место, где надо строить дом"[5].

Таким образом, мы видим, что в экологическом персонализме проявляется антропоморфное отношение Rossaka к природе, распро-

---

1 Ibid. p.XXIII.

2 Ibid.,p.106.

3 Ibid.,p.458.

4 Ibid.,p.445.

5 Ibid.,p.456.

странение этического кодекса на природу. Ставя знак равенства между человеком и природой, окружающей его социальной и естественной средой, Роззак превращает социально-личностный идеал во внеисторический, вневременной. Центральный принцип персоналистической философии - открытие и реализация "подлинного Я" - - сопряжен с внеисторическим и утопическим пониманием социально-личностного идеала, социальные преобразования Роззак подменяет преобразованием сознания, сциентизму и технократизму противопоставляет иррационализм и антиинтеллектуализм. Усмотрение средств жизненной ориентации не в разуме, а в мистической, чувственно-интуитивной сфере не может не заводить оппозиционное движение, ориентирующееся на такого рода теории, в тупики и в конечном счете уводить от борьбы. Вместе с тем, это сложное явление современного американского общественного сознания не может оцениваться однозначно. Философская значимость "экологического персонализма" и мистицизма в том, что в них нашли отражение духовные и религиозные искания современной американской интеллигенции и молодежи, на их основе появляются различные варианты нецерковной религии, религиозные коммуны, "подпольные культы" и пр.

При всей утопичности и мифологичности основных идейных установок контркультурной философии Роззака, объективно само контркультурное движение направлено против наиболее реакционных форм господствующей идеологии современного капитализма.

СЕМЧЕНКО А.Т., кандидат исторических наук

КАТОЛИЧЕСКИЙ "ОПЫТ ОРИЕНТАЦИИ": "ЧЕЛОВЕК МАССЫ" НА ПУТИ К "СПАСЕНИЮ ДУШИ"

"Придав слишком большое значение материальному благосостоянию и научной истине в ущерб другим потребностям человека, мы принесли в жертву наши души,

подобно Фаусту, оплатившему такой дорогой ценой договор с Мефистофелем..."[1]

Л.Мэмфорд

Пессимистические констатации "конца человека", его "смерти" и окончательной "преодоленности" человеческих свойств, нередко сопутствуя рассуждениям о кризисе буржуазной цивилизации в целом и пророчествам о гибели последней, стали неотъемлемой частью философской рефлексии на тему о перспективах дальнейшего развития европейского человека именно в качестве "индивидуально определенной личности". Интерес к этой теме в интеллектуальных кругах капиталистического Запада возрастал, как свидетельствуют некоторые авторы, по мере конституирования "массового общества", "общества потребления", но он сопутствовал всей длительной истории эволюции капитализма, в большей или меньшей степени, в условиях которого человек на каждом новом этапе социального и научно-технического развития все более исчерпывал свою возможность "стать, быть или оставаться личностью".

"Как личности мы просто-напросто не существуем. Мы все потенциальные очагосозидатели, мы бобры и муравьи, - сокрушается один из героев романа английского писателя Ивлина Во "Упадок и разрушение"[2], в то же время воспринимая как данное свою "растворимость" в окружающем мире, полную "аннигиляцию" своего Я. Эти субъективные ощущения литературного персонажа, очевидно, разделили бы многие его прообразы в реальности, защищая как "охранную грамоту" установку на "безличность": я как все в этой общей массе "муравьев", и мое рождение, жизнь и смерть не отмечены печатью уникальности и неповторимости, но такая форма существования вполне удовлетворяет меня...

---

1 Mamford L. In the Name of Sanity. - N.Y.: Harcourt Brace and Company, 1954, p. 197

2 Ивлин Во. Упадок и разрушение.-М.: Художественная литература, 1984, с. 99.

Подобное явление западные теоретики оценивают как одно из свидетельств "неблагополучия" человека, упорно на протяжении почти целого столетия пытаясь привлечь внимание к проблеме личности, проявляя при этом крайнюю неустойчивость и противоречивость суждений.

Что же происходит с современным человеком? Исчерпал ли себя складывающийся многие столетия культурно-антропологический тип, и тогда осталось только окончательно "преодолеть" его, сбросить "покров" прежних заблуждений, сомнений и разочарований, чтобы миру явился "сверхчеловек", нечто абсолютно дерзкое, непоколебимое, но чужое, не знающее снисхождения и сострадания?

Или в ходе поступательного развития науки человек просто утратил представление об истинных гуманистических ценностях и идеалах, в результате он лишился точки опоры и незаметно попал в полное подчинение к бездушной материи и машинам? И тогда нельзя не разделить горечь признания Л.Мэмфорда, что "высоко рационализированное, лишенное телесной оболочки суперэго неспособно относиться к реальности иначе, как с позиций примитивного ида"[1]. Или, может быть, человек не изменил себе ни на йоту, но "мимикрировался", принял лишь другую "окраску", но сохранил гигантские потенции духа и саморазвития и, как прежде, вмещая в себя добро и зло, веру и невёрие, готов в любую минуту вырваться из пут окружающего его со всех сторон "машинного царства" и воспарить во всем величии и осознании себя Человеком мыслящим, созидающим и непокоренным? Вопросы мучительные и далекие от риторики.

Как ни заманчиво, например, последнее предположение, принять его для многих западных мыслителей означало бы оказаться на периферии понимания современного "феномена" человека и более того - уход от действительности. Сегодня для них все менее возможно заключить человека в рамки категорий и абстракций, рассматривая проблему личности вне критического анализа социальной среды, декорированной "кошмарами изощренного и мрачного искусства", яркой рекламой "моды декаданса"; буржуазного общества с его "склонной к нарциссизму и саморазрушению" наукой, культу-

---

[1] Mamford L. . Op. cit., p. 195-196

рой, вне контекста тех социокультурных явлений, в которых наиболее ярко проявляется "болезнь духа", диагностируемая сегодня как "синдром дегуманизации".

Проблемы, с которыми столкнулся западный мир, много более серьезнее, чем "душевный кризис" отдельного индивида, какой бы массовый характер он не принимал. "Очевидно, - отмечает Ю.Н.Давыдов, - речь идет о радикальном (ибо затронут его корень - человек) изисе общества, симптом и в то же время ферментом которого является болезнь общественного сознания"[1].

Коррупция общечеловеческих идеалов, уничтожение самого ценного свойства личности - гуманности, успешно вытравляемой, по мнению ряда западных исследователей, философией нигилизма, насилием, современной технологией, - все это привело к появлению "одномерных личностей", по выражению Г.Маркузе, существ физически полноценных и умственно развитых, но искалеченных нравственно, психологически.

"Зомби", "живые трупы", "робопаты", "монстры" - в такой форме пытаются сегодня идентифицировать современного человека многие буржуазные социальные патологи, описывающие новый распространенный тип девиантной личности: "дегуманизированного человека, который появился... на урбанистской свалке, - несчастный, опустошенный продукт асфальтовых джунглей, неоновой пустыни и этого кошмара с кондиционированным воздухом"[2]. Избегая любви и привязанностей, эти "создания" склонны демонстрировать мизантропию на каждом шагу. Примечательно в этой связи желчное излияние одного из персонажей упоминавшегося выше романа Ивлина Во, проливающее свет на сущность мировосприятия подобия "робопата": "Человек - незрелое, вредоносное, отжившее начало. Находясь на весьма низкой ступени эволюции, он нахально пыжится и болбочет всякую чушь. Как омерзительны, как безгранично скучны мысли и дерзания этого побочного продукта жизни! Хлипкое, никуда не год-

---

[1] См.: Личность в XX столетии. М.: Мысль, 1979, с. 87-88.

[2] Montagu A., Matson F. The Dehumanization of Man. -N.Y.; St. Louis, Toronto etc.: Mc Grow - Hill Book, 1983, p. 8

ное тело! Неточный разболтанный механизм души! С одной стороны - гармонические инстинкты и сбалансированное поведение животного, с другой - несгибаемая целенаправленность машины, а между ними - человек, равно чуждый и бытию Природы, и действию Машины, одно жалкое становление"[1].

В свое время Э.Фромм утверждал, что "моноцеребральный человек", являясь существенной частью машины, им же созданной, делает машину объектом своего поклонения. Он впервые ввел такое понятие, как "моноцеребральная ориентация в жизни", имея в виду взятый на вооружение современным человеком сугубо "рассудочный подход" при отсутствии "эмоциональной реакции". К этому определению Фромма нередко обращаются буржуазные антропологи, обнаруживая в массе индивидов ярко выраженное стремление довести до автоматизма любые действия, как и всю жизнь в целом, целенаправленно избавляясь от чувства стыда, жалости и сострадания.

Обращая внимание на широкое распространение в буржуазном обществе типа людей, которым свойственно истощение обычной человеческой способности чувствовать, "почти каталептическое состояние сознания", внутреннее опустошение и бездуховность, социологи,работающие в традиции Вебера,Дюркгейма,рассматривают это явление как порождение "постиндустриального массового общества", выделяя самые характерные черты последнего,- бюрократическую организацию и автоматизацию индивида"[2].Этот уродливый"продукт культурной эволюции"есть творение общества,отмечают американские социологи Э.Монтэгю и Ф.Мэтсон,которое поклоняется"механизмам с их производительностью, размеренностью и запрограммированностью действий"[3]. Эти люди врастают в социальный механизм как функциональные "винтики" и потому, отчасти, что они "никогда не помышляют ни о чем новом и у них нет души". Какой бы власти они ни повиновались, утверждают Монтэгю и Мэтсон, какому бы делу они ни служили, можно быть уверенным, что они выпол-

---

I . Ивлиев. Указ. соч., с. II4.

2 Montagu A., Matson F. The Dehumanisation of Man, p.9

3 Ibid, p.10

нят любую команду, исполнят любое поручение безоговорочно, без рефлексии или раскаяния[1].

Эмпирические наблюдения и теоретические выводы такого рода подтверждаются некоторыми экспериментальными исследованиями. Так известный американский психолог С.Милгрэм, обобщив данные серии психологических опытов, проведенных в Йельском университете, сделал, в частности, вывод о том, что обычные люди, просто выполняя свою работу, без какой-либо агрессивности или враждебности с их стороны могут стать "убийцами", агентами "ужасного разрушительного процесса". В заключении Милгрэм отмечал: "Здесь обнаруживается нечто более опасное: способность человека отказаться от своей сущности и вместе с тем неизбежность этого поступка в силу того, что он сливает свою уникальную личность с институциональными структурами... И когда это слияние свершается, на смену автономному человеку приходит новое существо, не сдерживаемое никакими ограничениями индивидуальной морали, добровольно подавившее в себе человеческое, помнящее только о санкциях власти"[2].

Традиционно уделяя внимание вопросу о сущности человека, религиозные философы тем более не остались в стороне, когда был зафиксирован "кризис личности", явное "нездоровье" в этой области. В этой связи интерес представляет работа известного католического мыслителя Романо Гвардини "Конец Нового времени. Опыт ориентации"[3]. Впервые увидевшая свет в 1950 г. при жизни философа, книга эта с тех пор неоднократно переиздавалась. И этот неослабевающий интерес к ней, по-видимому, можно связать с отказом автора от провозглашения пессимизма, "ложного", по его словам, ибо "подлинный... - это та горькая истина, которая побуждает храброе сердце и творческий дух постоянно трудиться". Эта позиция на фоне нынешних антропологических изысканий, исполненных

---

1 Montagu A., Matson F. The Dehumanization of Man, , pp.10-11

2 Milgram S. Obedience to Authority: An Experimental view. - N.Y.: Harper and Row, 1974, p. 188

3 Guardini R. Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur orientierung. - Würzburg: Werke bund Verlag, 1978

горьких истин, нелицеприятных открытий и пагубных заблуждений, нередко проникнутых безысходностью, очевидно, и выглядит в целом особенно привлекательной для современного западного читателя.

В то время как многие светские философы выдвинули главными аргументами против "массового общества" крушение высокоразвитого индивида, девальвацию культурно-человеческих ценностей, кризис духа и дегуманизацию, Гвардини счел, что разумнее задаться вопросом - в чем человеческие проблемы этой массы? Он обнаружил не только существенные преимущества в тех ограничениях, которые это общество, развиваясь, неизбежно устанавливает для личности, но и нашел нравственно оправданным в принципе "общество масс". Гвардини провел четкий водораздел между Новым временем, границу которого обозначил с известной приблизительностью где-то на переломе веков, и новыми изменившимися условиями бытия, когда перед человеком вновь стала проблема "овладения миром".

Задача эта столь сложна и непомерно велика, что личностям индивидуалистического склада просто не под силу ее осмысление и решение, утверждает философ. Сегодня, по его мнению, требуется такое объединение усилий, особенно тщательно продуманное согласование действий, какие возможны лишь при совершенно другом складе человека, не притязающего во что бы то ни стало на право стать личностью. В основе всего происходящего ныне - утраты уважения к человеку, обращения с ним во все большей мере как с объектом, немыслимого насилия над отдельными людьми, да и целыми народами, лежит, по Гвардини, "структурное изменение переживания собственного Я и своего отношения к другим Я". "Кризис" человека и его ценностей возник в силу того, что исторически они сложились в атмосфере личностной культуры Нового времени и несут на себе ее печать, а век масс и массовых движений "диктует" свои условия и приоритеты.

Гвардини вводит такие понятия как "гуманный" и "негуманный" человек, не давая им какие-то нравственные оценки, в отличие от тех философов, которые переживают дегуманизацию как утрату "человечности", притупление эмоционально-чувственного восприятия окружающей действительности, судьбы собственного Я и других людей. Он фиксирует как данность исторически обусловленную, со своими все резче проявляющимися чертами "структуру", в которой

"область познания и деятельности человека несоизмеримо шире области его переживаний".

Между естественно данной природой, рассуждает Гвардини, и человеком пролегла как бы невидимая граница: между ними встали техника, "формулы и цифры" и т.д., благодаря чему природа стала менее доступной ощущению, воображению, переживанию, а отношение к ней утратило наглядность и живость восприятия. Такой же опосредованный характер приобрело отношение к работе, где все рассчитанно, подвластно контролю. Если раньше у человека была возможность пережить все то, что им познано и сделано, и проявить качество, которому соответствовало понятие "гуманный", то ныне он лишен этой способности. Нет ни вины, ни беды, ни заслуги, ни заблуждения в образе жизни "негуманного человека"; здесь скорее, отмечает Гвардини, можно говорить о неожиданно открывшихся возможностях, о том, что должны раздвинуться границы нашей способности переживания в связи с новым опытом.

Для Гвардини альтернатива - романтический возврат к такому отношению к природе, которого больше нет и быть не может, либо реалистический учет возможностей и особенностей грядущего - носит формальный характер. Не испытывая сомнений, он делает выбор в пользу реальности, обнаруживая ряд положительных характеристик и у появившегося на мировой исторической сцене "человека массы", вместе с тем не закрывая глаза на опасные тенденции, сопровождающие становление и развитие этого нового типа

Прежде всего католический философ возражает против негативного оттенка, который нередко сопутствует понятию "современной массы"[I], видя в ней не проявление "обесценивания и разложения",

---

[I] В буржуазной социологии существует несколько (по крайней мере пять, по мнению Д.Белла) интерпретаций термина "массы", в том числе под массой понимается "толпа", общество, которому свойственно однообразие, бесцельность, отчуждение и т.д. См.: Грушин Б.А. Масса как субъект исторического и социального действия (Опыт определения понятия).// Рабочий класс и современный мир. 1984, № 5.

а "самостоятельную историческую форму человечества", которая может достичь своего расцвета "в бытии и творчестве". Это, по его мнению, не такое множество "похожих друг на друга как две капли воды индивидов", которые составляли "чернь" в Древнем Риме, скажем, или в поздние времена. Те служили пьедесталом, "материалом" для некоторых избранных, выдающихся личностей, способных реализовать свою уникально-неповторимую субъективность, но в свою очередь каждый из них был намерен не упустить свой шанс "состояться".

Для представителей массы в современном смысле слова потребность самовыражения уже не является внутренней потребностью, изначальной ценностью; для них естественно "встраиваться в организацию" и, не теряя анонимности, повиноваться программе, как "звуки повинуются мелодии". "Человеку без личности", подчеркивает Гвардини, должно быть задано направление.

В наше время "массы" становятся результатом "структурирования" множества людей на основе научно-технического развития путем соотнесения их сил и способностей, интересов и потребностей с "функциональной формой машины", технологически оснащенной крупной промышленностью вообще[1]. При этом такого рода "соотнесенность" характеризует и так называемых "вождей", "властителей", составивших бы в прежнее время группу избранных судьбой аристократов, ныне же они - "чистое производное" от многих, имеют другие функции, но ту же "самость".

К "человеку массы" - в толковании этого словосочетания Гвардини - просто уже неприменимы представления об индивидуальности в понимании Ренессанса, с характерным для последнего акцентом на беспредельность саморазвертывания. Он принимает формы жизни в том виде, как их навязывает ему "рациональное планирование", делает с чувством, что это самое разумное и правильное[2].

Таким видит человека Гвардини сегодня, когда время личностей "истекло", обнаруживая в новых чертах характера и его силу, и его слабость. Изменился сам человек, но и представления о нем

---

1 Guardini R. Das Ende der Neuzeit... Op.cit., S. 66

2 Ibid, S. 67

изначально были неверными, неадекватно отражающими его "суть", а отсюда - искаженная картина понимания роли и места человека в обществе, истории.

Католический философ пытается ответить на вопрос "Что такое человек?" в принципе, начиная с отрицания всех существующих или предшествующих антропологических суждений, будь они биологического, психологического или социального свойства. Описывая отдельны свойства, черты, структуры и т.д. антропологи Нового времени, по утверждению Гвардини, тем не менее никогда не представляли человека целиком и, заключая его в рамки не соответствующих ему категорий, никогда не могли схватить "сути". Вопреки положениям материалистов и позитивистов, размышляет Гвардини, человек есть нечто принципиально отличное от материи, потому что среди всего прочего живого его выделяет именно наличие духа.

Но и идеалисты не смогли приблизиться к истине, идентифицируя особое "свойство" с абсолютным мировым духом и тем самым лишая человека личной свободы и возможности выбора. Но тогда, отмечает Гвардини, не может быть истории в собственном смысле слова, истории, творимой людьми, а не подчиненной логике, предписанной неким мировым существом. Таким образом, он отрицает любые попытки сделать из человека существо, которое бы являлось "природой", пусть даже и духовной, равно как не приемлет экзистенциалистский взгляд на человеческую жизнь как на единственно радикальную судьбу "Я".

Определяя "главное" в человеке, католический философ вводит понятие "лица", связывая с ним метафизическое "ядро" личности, сохраняющееся и после исчезновения последней. Это то, что существует вопреки желанию человека, независимо от того, отрицает ли он или прославляет свою сущность; то, что находится в определенном отношении не к миру, а к богу. "Призванный богом", "откликнутый" им, человек уже приобрел черты "лица", наделенного "страшной и дивной свободой", способностью сохранить мир или погубить его и даже самого себя.

"Лицо" - это не аристократическая привилегия, не прихоть, не "призыв" к самореализации и развитию, а скорее "ориентация" на ограничение, в первую очередь "самоограничение"; это не указание на нечто богатое, раскованное, немыслимое, а скорее - на

нечто "скупое и жесткое", которое, однако, может быть развито в каждом человеке без исключения. Для того, чтобы быть или стать "лицом", не нужны особые благоприятные обстоятельства или предрасположение индивида: каждого "бог помещает" в самого себя, и здесь не встречаются ни подмены, ни вытеснения, ни замещения. Обладать "лицом" - не значит приобрести особые свойства внешнего характера, это, по мнению Гвардини, быть носителем начала более высокого, чем он сам со своей оригинальностью, одаренностью, уникальностью[1].

Выступая в традиции христианского взгляда на человека, предполагающей равную ценность всех человеческих существ перед богом, Гвардини, естественно, не мог не противопоставить философской точке зрения на "ренессансного человека", чья личностная реализация осуществляется за счет пребывающих в забвении "многих, слишком многих", собственную этическую позицию, согласно которой каждому дается божественное право стать "лицом".

Но религиозный мыслитель пытается вместе с тем решить и крайне важную для него "сверхзадачу" - обосновать шанс или "чудесную возможность", которая открывается в связи с отказом от "богатой и свободной полноты" личности, действительно пришедшей к крушению в условиях буржуазного общества, - возможность нового "завоевания бытия человеком и для человечности". Конечно, много всего неповторимого должно будет погибнуть, если определяющей формой человеческого станет не высокоразвитый индивид, но еще больше неизведанного ожидает нас, утверждает Гвардини, - и ради этого будущего человек должен решительными усилиями "преодолеть" себя и "открыться" навстречу новому, хотя оно и угрожает исторически сложившейся сущности. " Та же самая масса, которая несет в себе "опасность превращения в абсолютно управляемую и порабощаемую единицу", - дает человеку также и шанс стать вполне ответственным "лицом", сохранить ими "опасти душу".

Сознательно ограничивающее себя "лицо" должно собрать в аскетически суровой, не претенциозной, "скудной , но прочной оболочке" все то, что было "распылено личностью", овладевшей внеш-

---

1 . Личность в XX столетии, . с. 101.

ним миром, но "потерявшей свою душу", окончательно разрушив все содержательные, подлинные ценности. Став "лицом", человек вооружается против опасности, угрожающей ему со стороны массы, чтобы спасти то самое малое, делающее его Человеком.

Гвардини подчеркивает неповторимость каждого "лица", но здесь проявляется, в его представлении, не уникальность "возрожденческого индивида", а гораздо более углубленная и радикальная черта, связанная с ответственностью за свой собственный выбор - - с ответственностью, которую нельзя перепоручить никому, не разделить ни с кем. Но именно эта готовность ответить за свой выбор и понимание, что таким же правом владеет другой, послужат залогом этики "товарищества", сделав его основой человеческого бытия. В товариществе, подчеркивает Гвардини, может быть величайшее благо массы, если только она основана на подлинном человеческом "лице" - благодаря ему в новых исторических условиях "массового общества" удастся отстоять человеческие ценности добра и справедливости.

С полным правом можно сказать, что "отныне и навсегда человечеству предстоит жить на краю пропасти", потому что невозможно предугадать, какие внезапные катастрофы и разрушения и каких размеров повлечет за собой развитие науки и техники - с этих позиций в середине нашего столетия определял Гвардини центральную проблему, вокруг которой предстоит сосредоточить грядущую культурную работу: проблему "укрощения власти", правильного ее использования. Самыми главными добродетелями в этой связи Гвардини полагал серьезность, духовную, личную храбрость и сознательную "аскезу", чтобы через преодоление самого себя и отказ от себя человек научился властвовать над самим собой и стал "хозяином своей власти". Культуротворчество для него приобретает по роду деятельности характер скорее "какой-нибудь мастерской или военного лагеря", в котором каждому, а не отдельным, потенциально гениальным, необходимо помочь "сохранить лицо".

Но если даже культурный уровень тысячи человек оказывается ниже уровня десяти, - ставит перед нравственным выбором Гвардини, лично не испытывая колебаний при определении позиции, - то дает ли нам это право утверждать, что следовало родиться только этим десяти, что только им дано существовать?

Э.В.ДЕМЕНЧОНОК
кандидат философских наук

ЧЕЛОВЕК И ЕГО МИР В "ТЕОЛОГИИ ОСВОБОЖДЕНИЯ"

Наша переломная историческая эпоха с особой силой поставила проблемы положения и призвания человека в мире, его творческой активности и ответственности за существование и дальнейший прогресс человечества. Понимание этих проблем, их сущности и путей решения стало предметом напряженных идейных исканий, полем идеологической борьбы.

Актуализация темы человека получила специфическое отражение в католической философско-теологической мысли. Антропоцентризм - важнейший принцип обновления концептуального аппарата католических теорий после II Ватиканского собора. Их авторы стремятся доказать незаменимость религиозного фермента как побудительного начала культуросозидательной деятельности человека. Они ассимилируют возникшие еще в дособорный период многообразные варианты антропологической модификации католической философии: философию духа, философию действия, экзистенциализм Г.Марселя, учение П. Тейяр де Шардена и т.д. Все они доказывали "теономичность" человека как субъекта культурно-исторического творчества.

Пытаясь доказать нерасторжимость земного миропорядка и трансцендентного в жизнедеятельности человека, католические авторы ищут опору не только в религиозно-философской традиции, но и в светских антропологически ориентированных концепциях. На основе антропоцентрической установки и трансцендентального инструментария, методологических принципов экзистенциально-герменевтического толка происходит определенное сближение августинианской и томистской традиции в католической мысли. Возникает и получает достаточно широкое признание образ "человека действующего".

Примечательно, что "забота церкви о человеке" и необходимость внимания к познанию человеческой личности подчеркивается нынешним главой римско-католической церкви. Специфически трактуемая папой Иоанном Павлом II тема положения человека в современном противоречивом мире имеет вполне определенную идейно-политическую направленность: подвести философско-теологический ба-

зис под претензии церкви играть роль спасителя человека, в том числе и в мирской жизни. Он пытается доказать, что церковь - - единственный защитник человека, страдающего от отчуждения в современном мире. Причинами же этого отчуждения объявляются не противоречия антагонистического общества, а заблуждения экономизма и материализма, материалистическая антропоцентрическая цивилизация. Он подчеркивает необходимость объединить теоцентрическую ориентацию с антропоцентрической, "органически и глубоко связать их в деятельности челвека"[I].

В противоборстве консервативной и прогрессивно-обновленческой тенденций в современном католицизме все более активно заявляет о себе леворадикальная "теология освобождения". Она сформировалась на рубеже 60-70-х годов в Латинской Америке и получила распространение среди католиков в других регионах "третьего мира" в связи с нарастанием национально-освободительного движения. Особая острота социальных проблем неоколониальных стран, порождаемых противоречиями колониализма зависимого типа, рост антиимпериалистического и антимонополистического протеста, массовое движение за национальное и социальное освобождение - все это привело к "пробуждению" латиноамериканской церкви, включению прогрессивных священнослужителей в широкое движение за социальные перемены, к радикальной и нетрадиционной постановке ими ряда проблем. В противовес правоконсервативному крылу епископата, поддерживающему "теологию примирения", леворадикальная "теология освобождения" с особой силой ставит вопросы об отношении церкви к политике, к классовой природе современного капиталистического общества, к защите прав человека.

"Теология освобождения" выступает как теоретическое обоснование борьбы масс верующих за национальное и социальное освобождение. В центре ее - человек и история, рассматриваемые сквозь призму актуальных проблем континента. В философско-теологической форме осмысляется реальная проблематика, поставленная социальной действительностью современной Латинской Америки, ситуацией исто-

---

I Dives in misericordia. - Chrześcijanin w świecie. 1981, N 97, s. 4-5.

рического выбора, революционного творчества ее народов.

Г.Гутьеррес, У.Ассман, Л.Бофф, Э.Дуссель, Х.Кроатто, Х.Сегундо и другие представители "теологии освобождения" рассматривают ее как связующее звено между верой и политическим действием. Они соотносят радикализацию теологии с необходимостью для латиноамериканцев преодолеть нечеловеческие условия угнетения, утвердить свое человеческое достоинство, право определять собственную судьбу. Теологическое мышление в Латинской Америке рождается из освободительной практики, идущей снизу, связанной с борьбой за превращение "не-человека" (каковым угнетатели считают угнетенного) в подлинно свободного "нового человека".

Радикальные теологи создают образ человека как свободного и ответственного творца истории, тем самым обосновывая право угнетенных на освобождение от всех форм существующего гнета. Их размышления о природе и сущности человека, его призвании в мире складываются в своеобразную "теологическую антропологию".

Эти теологи ищут библейское обоснование своих представлений о человеке. Они подчеркивают необходимость новой интерпретации Библии, новой герменевтики. Примечательна в этом плане трехтомная работа Хосе Северино Кроатто по толкованию "Книги Бытия". В ее первом томе под названием "Человек в мире" автор сосредотачивается на антропологическом содержании священного писания[I]. В герменевтической расшифровке библейского текста он не только вычитывает искомые идеи, но и "вчитывает" в текст собственные представления о ситуации современного человека.

Прежде всего, Кроатто утверждает идеи о сотворении мира для человека, о человеке как центре сотворенного мира. Согласно автору, все "творения" бога имеют свою "цель" и ориентированны на человека. Бог, однако, создает не идеальный мир (в отличие, например, от идеи Платона), а реальный и отнюдь не совершенный мир человека. Поэтому трансцендентный творец и исторический человек остаются тесно связанными. Это - путь постижения трансцен-

---

I Croatto J. El hombre en el mundo; Creación y designo; Estudio de Génesis I:I-2:3. Buenos Aires, 1974.

денции бога и человека. Положение, что человек есть "образ" бога как творца определяет сущность человека, а то, что ему вверяется "господство" над природой, указывает на его миссию. Человек, таким образом, занимает "опосредующее место со-творца между богом и его творениями". Выводы из своего толкования первой книги Библии латиноамериканский теолог резюмирует так: "Бог творит своим Словом хороший мир и помещает в нем человека, который должен завершить отдыхом его труд"[I].

Человек сотворен свободным. Подтверждение этого вывода Кроатто находит в библейских текстах. Он отмечает, что первая книга Библии, которая интерпретирует "значение" человека в мире с точки зрения его онтологического начала, не говорит об освобождении, а, следовательно, "она ясно устанавливает статус свободного человека".

Теологами "освобождения" ставится вопрос о призвании человека в мире. Человек - последнее творение бога. Он венчает творение, чтобы господствовать над ними как свободное, автономное существо. Человек ответственен за культивирование земли и приручение животных. Ему даны культурные навыки и "техника". Но человек является господином земли лишь в лице всего человечества. Поэтому он должен использовать свои способности лишь во благо, а не эгоистично, не для господства над другим человеком.

В своем анализе Кроатто отмечает, что библейское описание творения построено таким образом, чтобы подчеркнуть достоинство, свободу и творческую силу человека, его роль субъекта исторического процесса, за который он ответственен. В нем, отмечает теолог, "был дан образ человека освобожденного, который удовлетворял бы замыслам Творца". В отличие от космогонических представлений, библейское повествование о творении говорит о различных аспектах человеческой привилегии в покорении времени и пространства: "В "Книге Бытия" дается видение человека, освобожденного от космоса, поскольку Бог, творец рассматривается как трансцендентный и отличный от мира ... Мир является "мирским" для свободного человека. Он поставлен, чтобы господствовать в

I Croatto J. El hombre en el mundo, p.262.

нем, продолжать его творение"[1].

Как подчеркивает автор, сотворенность человека по образу и подобию бога означает, что человек наделен творческой силой. Библия "изображает человека как сотворенного, который призван вос--создать землю"[2]. Это - человек в истории, ответственный за свою судьбу. Мир - жилище не богов (как в мифологии), а человека. Отношение человека к богу не космическое, а диалогическое: "Человек также призван к ответу пророком или Евангелие". Обет налагает на человека обязанность движения вперед. Человек, созданный по образу бога, свободен в своей онтологии, в своей сущности и призвании. Он призван к свободе для себя и для других - - как онтологическое призвание и как "освобожденный богом в итоге истории спасения".

В работах теологов "освобождения: идеальный образ человека как свободного творца резко контрастирует с драматичным изображением его реального положения в современном мире: человек отчужден, страдает от угнетения, терпит несправедливость и насилие. Их антропология обретает, таким образом, конкретно-исторические черты, рассматривает человека в контексте социальных условий его бытия. Их работы полны страстных обличений колониального и неоколониального гнета, экономического и культурного господства империализма США, попрания элементарных прав человека в условиях военных диктатур. В соприкосновении с латиноамериканской действительностью радикальная теология, по меткому замечанию исследователя данного направления Д.Маккана, перерастает в социологию.

Как же трактуется на языке теологии историческая драма современного (прежде всего латиноамериканского) человека? Каковы перспективы преодоления отчуждения и обретения человеком своей сущности? Образно-символическим материалом и своеобразной "моделью" для теологического выражения радикалами своей позиции по

---

1 Croatto J. Liberación y libertad: reflexiones hermenéuticas en torno al Antiguo Testamento .// Revista Bíblica, 1971, N 1, p.6.

2 Ibidem.

этим актуальным вопросам служит библейская история грехопадения человека. Они выступают против "теологического фатализма", согласно которому первородный грех есть составная часть человеческой природы. Подобную идею, перекликающуюся с общим духом современного "негативного антропологизма", Хосе Миранда называет уловкой, следуя которой можно даже пороки капитализма оправдывать ссылкой на фундаментальную ущербность природы человека. "Грех не выводим ни из человеческой сущности, ни из творения, ни из случайности, ни из конечности... Грех и смерть вошли в мир. Они не были в нем изначально", - пишет Х.Миранда[1]. По словам Кроатто, "грех чужд человеку, он есть результат его собственной свободы" . Следовательно, отчуждение не может рассматриваться как неизбежный атрибут человеческой природы или сущности.

Грехопадение человека трактуется радикалами как то, за что человек полностью ответственен в качестве свободного существа. Оно, таким образом, не только не противоречит идее свободы человека, но и позволяет по-своему привлечь внимание к теме ответственности, особенно актуальной в современную переломную эпоху.

Одни из авторов трактуют причину человеческого грехопадения как онтологическую, другие - как моральную. Сторонники первой точки зрения (например, Кроатто) ищут объяснение человеческого отчуждения в тех библейских повествованиях, которые описывают претензию человека присвоить атрибуты божественности. Таков миф об Адаме, символизирующий "сверхонтологическое" желание человека стать таким же, как бог ("обладать" знанием, обрести бессмертие). Результатом этого греховного желания является гордыня, "которая проникает в мир" главным образом в форме неверия, эгоизма, неистинности. Человек оказывается вырванным из своего истинного места в мире и вынужденным к тревожному существованию без смысла и истины.

I Miranda J. Marx y la Biblia. Salamanca, 1972, p. 226.

Согласно Кроатто, грех противостоит скорее вере, чем любви (любовь есть результат веры в опыте спасения). Проблема человека в том, что в мире он более не пребывает онтологически дома (мир более не является домом бытия). Само человечество, иронизирует автор, стало "как боги", вступило в заколдованный круг священности и утратило свою автономию сотворенных существ. Библейские грехи автор относит к сфере вне человека, к цивилизации, к человеческой заброшенности в мире[1].

Вторая точка зрения, отстаиваемая Мирандой, основывается на легенде о Каине и Авеле как выражении первого акта несправедливости: братоубийства. Здесь несколько иная интерпретация конечного смысла разрыва между человеком и богом. По мнению Миранды, постичь бога полностью можно лишь в понятиях справедливости между людьми. Следовательно, грех также есть именно межчеловеческая несправедливость[2]. Согласно автору, "причиной греха является не Адамов грех против бога, а Каинов грех против Абеля". Применительно к современности главный грех расшифровывается как "высокомерное несоблюдение элементарных человеческих прав или циничное равнодушие к страданиям других". Он пишет: "История Адама, которая обнаруживает важные параллели с историей Каина, подчеркивает, что Бог не создал человека убийцей изначально и за свои несправедливости человек целиком ответственен"[3]. Эта линия рассуждений получила дальнейшее развитие в этической концепции аргентинского философа и теолога Э.Дусселя[4].

Отличительная черта "теологии освобождения" - ее политизированность. Она пронизывает весьма отвлеченные, казалось бы, рассуждения о грехе и искуплении, отношении бога и человека, освобождении и спасении. Показателен, например, вывод уругвайского теолога Х.Сегундо, что "фундаментальный грех, о котором гово-

---

1 Croatto J. Liberación y libertad: pautas hermenéuticas, pp.119-120.

2 Miranda J. Marx y la Biblia, p. 281.

3 Ibid., pp. 88-94.

4 Dussel E. Teología de la liberación y ética.-Buenos Aires,1974; Dussel E. Etica comunitaria.-Buenos Aires, 1987.

рит Евангелие, есть не индивидуальное нарушение закона, а политическое отрицание истории; Иисус преодолевает это с целью освободить человека от участи объекта разрушительной лжи"[I]. Существенно, что само понятие "греха" трактуется радикальными теологами не антропологически, а как "социальный, исторический факт", обретает определенный социально-политический смысл. Грех связывается не с мнимыми недостатками человеческой природы, а с "фундаментальным отчуждением", порожденным угнетательскими социальными структурами. Г.Гутьеррес пишет: "Грех задан в структурах угнетения, в эксплуатации человека человеком, в господстве и рабстве народов, рас и социальных классов... Он может быть обнаружен не сам по себе, а лишь в конкретных проявлениях отчуждения. Невозможно понять его конкретные проявления без понимания порождающего их базиса, и наоборот. Грех требует радикального освобождения, которое, в свою очередь, необходимо предполагает политическое освобождение"[2].

Важное место в радикальной теологии занимает идеал "нового человека" в будущем обществе добра и справедливости. Это - позитивная антитеза обобщенному образу "старого человека", символизирующему "отчуждение человека и его исторической судьбы". По словам Кроатто, "старый человек - это человек, который живет отчужденным от своего главного призвания, утратив свое онтологическое и экзистенциальное место в мире"[3]. "Обновление" человека связывается с восстановлением его сущности, возрождением во Христе. Человеческое призвание, по выражению прогрессивного католического мыслителя и педагога Пабло Фреира, состоит в том, чтобы "быть больше", человечнее. Это призвание було утрачено из-за насилия угнетателей, эксплуатации, несправедливых порядков.

I Segundo J. Masas y minorias en la dialéctica divina de la liberación.- Buenos Aires, 1973, pp. 40-45.

2 Gutierrez G. Teology of liberation.- N.Y., 1973, pp.175-176.

3 Croatto J. 'El hombre nuevo y liberación en la carta a los romanos'// Revista Bíblica, 1974, N 1.

Результатом явилась дегуманизация человека, "уменьшение" его подлинно человеческой сущности. Ущербность своего бытия ("быть меньше") нынешний отчужденный человек маскирует "де-онтологической" иллюзией "обладать большим". "Быть меньше" - результат эгоизма, в который человек замыкает себя от бога и от ближнего. Он оказывается неспособен исполнить свое глубочайшее призвание - любви к ближнему. Попытка компенсировать это "обладанием большего" неизбежно ведет к господству человека над ближним и к несвободе. Человек таким образом становится подвластным силам отчуждения. Эта тема морального осуждения существующей эксплуататорской системы становится одной из ведущих в "теологии освобождения".

Торжество "нового человека" означает преодоление отчуждения и восстановление, воссоздание человеком своей подлинной сущности, соответствующей изначальному совершенству творения. Движение к этой цели - путь исторический, процесс освобождения. Э.Дуссель называет его "шествием по пустыне человеческой истории, от греха как господства угнетательских систем до необратимого Спасения во Христе и его царствии"[1]. Согласно Гутьеррсу, борьба человека по устранению всех барьеров на пути к подлинной самореализации, свободе и братству есть продолжение творческой работы бога, рассматриваемой в понятиях освобождения[2].

В центре внимания данной теологии - освобождение человека. Понятие "освобождение" в ней - ключевое. Оно наполняется социально-политическим содержанием и одновременно сопрягается с библейским "спасением". Теология рассматривается как размышление об отношении между "спасением" и историческим процессом человеческого освобождения. Библейская миссия спасения служит точкой отсчета для интерпретации событий человеческой истории как "знамений времени". Освобождение - это устранение всех причин отчуждения, которое мешает человеку стать человеком в полном смысле слова.

---

1 Dussel E. Teología de la liberación y ética, p. 219.

2 Gutierres G. Theology of liberation.- N.Y., 1973, p. 72.

Человеческое освобождение понимается как целостный процесс, исходя из того, что история едина и неделима. Но этот процесс рассматривается как осуществляющийся на трех уровнях человеческой истории: социально-политическом, историческом и, наконец, сакральном - освобождение от греха и жизнь в единении с богом.

Освобождение, осуществляемое на уровне социально-экономическом и политическом Г.Гутьеррес называет "внешним" освобождением. "Прежде всего, - пишет он, - освобождение выражает чаяния угнетенных народов и классов. Оно подчеркивает конфликт в экономической, социальной и политической сферах, который приводит их в столкновение с богатыми нациями и угнетенными классами"[1]. В этом плане теология помогает критическому разоблачению угнетения, способствует осознанию угнетенными их ситуации. Освобождение осуществляется также на уровне психической жизни личности ("внутреннее" освобождение). Человек, отмечает Гутьеррес, должен быть свободен от внутренних конфликтов, выявленных и проанализированных Фрейдом. Наконец, коренной человеческой проблемой является освобождение от греха: "В Библии Христос освобождает человека от греха - корня всей недружественности, несправедливости и угнетения. Христос делает человека подлинно свободным. Это свидетельствует о том, что он делает человека способным жить в единении с ним, и это является основой для братства всего человечества"[2].

Теологи "освобождения" отстаивают взгляд на человека как свободного и ответственного деятеля истории, агента преобразования социальных и политических структур. "Человек постепенно берет в свои руки бразды собственной судьбы. Он смотрит вперед в поисках общества, в котором он будет свободен от всякого отчуждения и рабства", - пишет Гутьеррес[3]. Угнетенный, участвуя в собственном освобождении, овладевает исторической инициативой, осознает себя творцом своей судьбы. Борьба латиноамериканцев вписывается в общий контекст человеческой истории как "истории

---

1 Ibid., p. 36.

2 Ibid., p. 37.

3 Ibid., p. 29.

освобождения". Как отмечает автор, освобождение латиноамериканских народов имеет более глубокий смысл: в ней с полным основанием можно "видеть становление человечества как процесс эмансипации человека в истории, видеть человека в поисках качественно иного общества, в котором он будет творцом своей собственной судьбы"[1].

Утверждая свободу человека как субъекта исторического творчества, радикальные теологи подчеркивают его ответственность за совершаемые преобразования. У.Ассман, например, особо выделял "человеческую способность делать самого себя ответственным за историю"[2]. "Человек рассматривается как сознательно принимающий на себя ответственность за свою собственную судьбу, - пишет Гутьеррес. - Такое понимание дает динамичный контекст и расширяет горизонты желаемых социальных изменений. В этой перспективе требуется развертывание всех свойств человека - человека, творящего себя через свою жизнь и историю. Постепенное завоевание подлинной свободы ведет к созданию нового человека и качественно иного общества"[3].

Развивая жизненно необходимую для "теологии освобождения" идею человека как свободного творца истории, ее теоретики вместе с тем неизбежно наталкиваются на догматы христианского вероучения. Как совместить образ "человека действующего" с идеей "спасения"? Каково отношение между человеческой ответственностью за прогрессивные общественные изменения и Христовым даром спасения? Подобные вопросы оказываются камнем преткновения для радикальных теологов.

В этой связи Гутьеррес, например, критикует социальные энциклики Ватикана, поскольку они "блокируют вопрос относительно конечного смысла человеческого действия в истории". Он говорит о роли человека как "главного действующего лица освобождения, господина творения и сосучастника своего собственного спасения"[4].

---

1 Ibid., p. 91.

2 [illegible]
Assmann H. Opreción-liberación: desafio a los cristianos. Montevideo, 1971, p.112.

3 Gutierrez G. Theology of liberation, pp. 36-37.

4 Ibid., p. 173.

Автор ищет решение проблемы в идее воплощения Христа в угнетенном. "Именно бедный должен быть главным действующим лицом своего освобождения",-подчеркивает он. Свое толкование Евангелия от Матфея он заканчивает выводом, что "Христос и бедный соотносятся не как замена или образ, а скорее как тождественные"[I].

Попытки радикальных теологов совместить несовместимое - - ви́дение мира как богоявления, составляющее основу темы "спасения", и лежащее в основе темы "освобождения" ви́дение мира как борьбы угнетенных и угнетателей - налагает на их теоретические построения печать внутренних напряжений и противоречий. С этим, в частности, связаны и предпринимаемые ими модификации традиционной теологии.

Г.Гутьеррес основывает теологические положения на ортодоксальной католической идее "воплощения" - Христа как бога, ставшего человеком, явления "абсолютного" во времени, который избавляет человека от греха и восстанавливает смысл истории. У автора Христос-Освободитель остается богочеловеком ортодоксии, но его смысл истолковывается более широко, через понимание "воплощения" в контексте истории спасения - как серии "воплощений" или исторических встреч божественной и человеческой личностей (начавшейся исходом евреев из Египта и достигшей своей кульминации в "воплощении" Христа). В свою очередь, в теологии Гутьерреса "воплощение" рассматривается как реальная история, как если бы бог действительно вмешивался в историю на стороне угнетенных. Иными словами, автор прибегает к своего рода "воплощенческому реализму" как способу объяснить связь освобождения и спасения.

Христология Гутьерреса, в отличие от секулятивной или догматической, ориентирована на христологию конкретного исторического Иисуса. В трактовке "воплощения" он стремится затушевать сверхъестественный аспект и связать с общей темой освобождения. Тем самым автор пытается создать теологическую основу для понимания истории как процесса "постоянного освобождения", где осуществление "истории спасения" в деянии Христа уподоблено историческому процессу освободительной борьбы. Образ Христа-Освобо-

---

I Ibid., p. 211.

дителя рисуется как полное осуществление надежд угнетенных.

"Если мы, - пишет Гутьеррес, - вникнем более глубоко в вопрос о ценности спасения, которое возникает из нашего понимания истории - то есть освободительного праксиса, - мы увидим, суть дела в том, что этот вопрос составляет сам смысл христианства. Быть христианином - это значит жить в солидарности, в вере, надежде и молосердии, значит принимать смысл, который Слово Господа и наша встреча с ним дает историческому становлению человечества на пути к тотальному единению"[1]. Освобождение объявляется осуществлением миссии со-творения, которую библейский бог определил человеку с самого начала, для полного осуществления эсхатологии, но уже не мифической, а исторической. Гутьеррес подчеркивает, что освободительное историческое творчество - дело не только христиан, но каждого человека, осознающего свое место в творении и необходимость участвовать в создании нового общества и нового человека.

Усилия "возвысить" реальную освободительную борьбу, облекая ее в сакральную символику, имеют свой идеологический эффект и способствуют в известных условиях радикализации настроений верующих. Однако, это никак не может восполнить недостатки данного философско-теологического мышления, его исходных установок и методологического инструментария.

---

1 Ibid., p. 49.

ПРОБЛЕМЫ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

П.С.ГУРЕВИЧ
доктор филологических наук

УНИКАЛЬНОСТЬ ЛИЧНОСТИ

Интерес к проблеме человека в современной философской литературе за последние десятилетия постоянно возрастает. Многие ведущие зарубежные исследователи, в том числе представители экзистанциализма, психоанализа, философской антропологии и других течений, обратились к данной тематике, выдвинув ряд новых концепций, требующих критического анализа. В философских исследованиях вновь и вновь возникают вопросы: "Что такое человек?", "В чем его сущность?", "Как понимать человеческую природу?", "Нужны ли личности свобода, достоинство?", "Каким будет человек грядущего?".[1]

Чем можно объяснить тот факт, что в философской литературе столь быстро возрастает внимание к этой теме? Прежде всего, общимировоззренческими причинами. Современная наука, как известно, приблизилась к раскрытию важнейших "секретов" природы. Исследовательская мысль все глубже проникает в тайны вселенной, в загадки живой, мыслящей материи. Перспективы генетической инженерии, совершенствование техники, ведущей к искусственному производству потомства, изобретение лекарств, изменяющих личность, - все это разрушает традиционное представление о биологической природе индивида. Размышляя на эту тему, американский профессор Р.Франкёр спрашивает: "Что же представляет собой собственно человеческое?"[2].

Мы пользуемся формулой древних - "Ничто человеческое мне не чуждо". А можем ли мы раскрыть эту формулу? Ведь она не сохранялась неизменной на протяжении столетий и тысячелетий. "Он

---

1 См.: Davis D.D. The Unique Animal.- L., 1981; Deutsch E. Personhood, creativity and freedom,- Honolulu, 1982; Lacroix W. Four questions on persons.- Wash., 1982; Radnitsky G. The Science of man.- Roma. 1983.

2 "Humanish",- Buffalo. 1973, vol. 33, N 6, p. 34.

человек был, человек во всем" (Шекспир). А что это такое? Хочет ли человек взойти на костер ради истины, или, напротив, тянется к непостижимому, магическому? Стремится ли слиться с природой или готов садистски ее истреблять? Жаждет ли порядка или обнаруживает интенсивнейший импульс к хаосу?

На протяжении веков никогда не угасала философская мысль о человеке. Кто он? Почему в отличие от других существ наделен всепониманьем? Какова цель его бытия? И сегодня нет ни одного философского направления, которое не самоопределилось бы по отношению к проблеме уникальности личности. Экзистенциалисты и позитивисты, антропологи и структуралисты, феноменологи и поборники лингвистической философии, герменетики и энтузиасты психоанализа, - все проявляют напряженный интерес к человеку.

Проблема уникальности личности на протяжении длительного времени рассматривалась в русле антропоцентризма. Это воззрение, согласно которому человек оценивается как центр и высшая цель мироздания. Присущ в основном европейской культуре. Антропоцентризм противостоит другим мировоззренческим установкам - природоцентризму и теоцентризму. Культ природы позволяет воспринимать человека как песчинку Вселенной, а возвеличивание бога нередко принижает собственно антропоцентрические мотивы. Однако эти установки можно анализировать лишь как идеальные типы. Антропоцентризм зачастую включает в себя тему верховного божества. Теоцентризм, как правило, содержит указания на предназначение человека.

Древнейшая мифология не расчленяет картину мира: природа, человек, божество в ней "не разведены". Однако истоки антропоцентризма проявляются в антропоморфизме, бессознательном очеловечивании космоса и божества. Процесс познания мира с самого начала "отягощен" способностью человека оценивать реальность по уже сложившимся меркам, соотнесенным с его "миром". Не случайно в европейской культуре, в частности, в древней Греции боги создаются по образу и подобию человека. Природа, космос, социальная действительность осмысливаются через определенную установку - - помещение человека в центр мироздания. Все явления мира воспринимаются с точки зрения опыта и ценностей человека. Эти стандарты сознания обнаруживаются затем в спекулятивно-философских моделях античности, в метафизических системах средневековья, в не-

которых современных философских учениях.

Антропоцентризм исходит из наличия в мире объективных внечеловеческих целей и целесообразности его устроения для человека. Антропоцентрическое представление о месте человека в космосе характерно для библейских текстов. Мировоззренческие сюжеты антропоцентризма порождены иудео-христианским вероучением о человеке как сверхприродном существе и венце творения. Антропоцентрические космологические и космогонические представления, эсхатологические концепции исторического процесса имеются в иудаизме, христианстве.

Идея антропоцентризма в научной и философской литературе связана с геоцентрической концепцией Вселенной, выдвинутой Птолемеем и разработанной отцами церкви и схоластики. В античной философии антропоцентризм формулировал Сократ. Человек и вселенная, согласно сократовской точке зрения, пребывают в разумной и целесообразной гармонии, предопределенной божественным замыслом. Антропоцентризм представляет собой одно из наиболее последовательных выражений точки зрения телеологии.

Антропоцентризм получил развитие в церковном вероучении, которое исходило из того, что мир преходящ, а человек призван выполнить в нем "божественный завет" и помочь осуществлению "нового творения". Это воззрение развивали далее представители патристики. Средневековье в целом геоцентрично и антропоцентрично.

Со временем Ренессанса идея антропоцентризма стала фокусироваться все больше на самом человеке, а не на его связи со сверхприродным. Развитие науки было использовано антропоцентризмом для того, чтобы восславить экспансионизм человека, его готовность сорвать с природы присущий ей ореол священности. Такие взгляды нашли отражение в гуманизме Ренессанса и пост-Ренессанса.

Антропоцентрические установки вошли в философскую литературу и содействовали формированию философской антропологии. В ее основании - мысли итальянского философа Д.Вико, немецкого мыслителя раннего Просвещения Х.Вольфа, французских материалистов XVIII в. Благодаря Л.Фейербаху человек превратился в главный объект и цель философии. Домарксовый материализм анализировал проблему человека с позиции так называемого антропологизма. Индивид понимался

при этом как высший продукт природы, особенности и свойства человека объяснялись только их природным происхождением. Основоположники научного коммунизма дали аргументированную критику этих представлений. Рассматривая идеи немецкого философа Л.Фейербаха, К.Маркс и Ф.Энгельс показали, что он, как и д гие представители антропологизма, не понимал обще твенной сущности человека и его сознания.

Выдвигая на первый план философского исследования абстрактного "человека вообще", а не совокупность общественных отношений, не объективные законы общественного развития, которые в действительности и создают личность, Л.Фейербах по существу биологизировал человека. Отбрасывая эти умозрительные выводы, Ф.Энгельс писал, что "индивида вообще" не существует в природе. Человек у Фейербаха, отмечал он, "появился на свет не из чрева матери: он, как бабочка из куколки, вылетел из бога монотеистическх религий. Поэтому он и живет не в действительном, исторически развившемся и исторически определенном мире"[I].

Можно было предположить, что после блестящей критики антропологизма, осуществленной К.Марксом и Ф.Энгельсом, эта методология навсегда утратит свою влиятельность. Однако на самом деле натуралистические тенденции в философской литературе не исчезли. Многие авторы ссылаются на то, что современная наука дала обширный материал для размышлений об исключительности человека, о его биологической природе. Разумеется, проблема связи биологического и социального факторов, их роли в жизни людей, как показывают дискуссии последних лет, может быть поставлена не только в общефилософском, но и в конкретно научном плане. Иначе говоря, современное знание действительно позволяет более широко раскрыть смысл и содержание антропологических представлений.

Методологические принципы, разработанные К.Марксом и Ф.Энгельсом в ходе анализа идей Фейербаха, сохраняют свою значимость в критике любой, в том числе и современной, разновидности антропологизма. Но многие авторы призывают пересмотреть "проблему человека". Например, американский философ Э.Фромм, признавая огромную научную заслугу К.Маркса в изучении этой темы, все же пытал-

---

I Маркс К,Энгельс Ф.Соч.,т.21,с.295.

ся опереться на тот факт, что во времена Фейербаха антропологические представления были еще весьма бедными и упрощенными. Таким образом, развитие современного научного знания активизирует интерес к проблеме уникальности личности.

Ж.Сартр, К.Ясперс, М.Хайдеггер уделяли пристальное внимание проблеме человека, сделав его центральной фигурой своей философии. Персоналисты рассматривают человека как некую духовную сущность, первоэлемент бытия. Мучительное и напряженное постижение тайны человека характерно также и для работ Э.Фромма. Тейяр де Шарден видит назначение человека в том, чтобы обогатить акт сотворения. По его мнению, реализация подлинной личности возможна лишь в единении с космосом. Шарден пытается соединить антропологизм с природо- и теоцентризмом.

Развернутое антропоцентристское представление содержится в теософии. Его приверженцы считают, что человек возник из первородного пламени, из которого вырвались божественные искры. Путем многочисленных воплощений они обрели человеческий облик. Антропоцентрические мотивы имеются и в антропософии.

Вместе с тем в современной философской литературе обнаруживается и иная тенденция - развенчание антропоцентризма. Она находит свое отражение в дискредитации человека, его уникальности как природного творения. Наиболее отчетливо эта тенденция прослеживается в работах современной философской антропологии. Еще недавно человек был "венцом всего живущего", а сегодня, оказывается, он просто дегенерат. Веками о нем говорили как о "красе Вселенной", а теперь выясняется, что это - "исчадие эволюции". Поэты всех столетий воспевали "человеческое разуменье". А ныне обнаружилось, что он изначально охвачен безумьем.

Изобличение человека надо, видимо, рассматривать в одном ряду с другими аналогичными явлениями - "разочарованием в прогрессе", "в сознании", "в царе природы". Если говорить о внешней стороне дела, то переоценка взгляда на человека связана с популярностью мировоззренческого направления - современной философской антропологии. Оно активизируется также разрастанием социально-политического движения неоконсерваторов, которые охотно взяли на вооружение идеи пессимистического, безотрадного отношения к человеку .

Однако прежде чем приступить к анализу указанных предпосылок интересующего нас явления, необходимо, как нам кажется, рассмотреть и общие мировоззренческие истоки сложившегося отношения к уникальности личности. Дело в том, что описанные два типа оценки человеческой природы исстари прослеживаются в европейской культуре.

Неприязненное, настороженно-опасливое понимание человеческой природы присуще многим философским и религиозным системам. Вместе с тем не впервые в истории восторженное, апофеозное отношение к человеку, к его телу, к его естеству сменяется предостерегающим и, безусловно, изобличающим простого смертного. Эти всплески отражают, по-видимому, определенные культурные закономерности той или иной эпохи.

Древние эллины, как известно, создали культ человеческого тела. Они славили его прекрасные черты, восхищались этим удивительным созданием природы. Даже боги, как уже отмечалось, приняли у греков облик человека. А ведь жившие до возникновения античной цивилизации азиатские народы наделяли свои божества скорее фантастическими свойствами, чем людскими.

Греки же были убеждены в том, что нет ничего прекраснее человека и боги могут походить только на него. Они создали культ природного естества людей, полагая, что всякое изменение натурального облика Земли недозволительно. Например, считалось предосудительным брить бороду, ведь природа создала человека с бородой, и в этом тоже проявилась ее непререкаемая мудрость. Лишь с македонского владычества прижился обряд бритья.

В греческой философии и искусстве природа человека, его облик, его тело, его образ - ничто не подлежало сомнению, все представлялось идеалом совершенства и гармонии. Поскольку сын природы воспринимался как перл создания, греческое искусство стремилось воспроизвести, выразить человеческое тело. Пластика эллинского искусства красноречиво свидетельствует об этом. Древние философы высоко отзывались и о духе человека. Они говорили о достоинстве индивида, о предназначенности любого его свойства. Платон сформулировал мысль о всестороннем, гармоническом расцвете человеческих качеств. Он полагал, что наслаждение, к которому стремится человек, долж быть в определенной мере обуздано. Ари-

стотель же в противовес ему считал, что и разумное услаждение тела есть благо.

К концу средней эпохи эллинское представление о человеке сменилось другим воззрением. Сенека, например, не смог совместить моральные нормы стоиков с господствовавшим благоговением перед человеческой природой. Он отверг идею благости человеческого существа. Убеждение, согласно которому индивид нравственно нестоек и не может противостоять всесильному пороку, подвело Сенеку к мысли, что в самом человеке гнездится неразумие, греховность. Поэтому тело стало рассматриваться лишь как временное хранилище души. Вот почему душа не может быть в гармонии с телом, она пытается бороться с ней, ибо плоть приносит человеку одни муки. Культ тела сменился культом нетленной души, которая понимается как чистая и неприкосновенная. Дух выше тела в той же мере, в какой божество совершеннее и выше всякой материи.

Возрождение "богообщения" путем угнетения плоти проповедовало христианство и некоторые другие религии. Согласно им, природа человека состоит из двух несогласующихся, враждебных слагаемых - души и тела. Если душа выражает истинную сущность человека, помогает ему приобщиться к "божественному замыслу", то греховное тело, напротив, мешает благу, отвращает человека от подлинного предназначения.

Воззрение на греховность человеческой природы, отвращающей людей от высшего предназначения, сформировалась и в христианстве. Преодоление телесных влечений было возведено в принцип. Победа над голодом, жаждой, сном, над тягой к наслаждениям, половое воздержание становились смыслом земного бытия. Борьба с испорченной природой велась во всех направлениях. Даже самые невинные наслаждения объявлялись непозволительными. Ревнители чистоты души так остервенело губили плоть, что превращались в диких животных. Все это способствовало укоренению идеи о том, что человек сам виновен в своей испорченности и создало стойкие традиции, которые в специфической форме оживляются сегодня в представлениях о полной ущербности человека.

В противовес эллинскому искусству средневековое искусство пыталось всеми средствами указать на порочность и телесную извращенность человека. Эллинское воззрение о том, что жизнь соотнесе-

на с человеческой природой, получило признание в культуре Возрождения. Мыслители этой эпохи не сомневались в том, что человеческая красота сообразна с красотой божественной. Люди оценивались как лучшее создание природы и божества. В противоположность учению римско-католической церкви, гуманисты утверждали полную принадлежность человека к земному миру. Эти воззрения проникли в науку и религию. Реформация меняет отношение к человеческой природе. Со страниц лютеровских трактатов встает иной образ человека. Рождается идея развития тех природных задатков, которые есть у индивида. Допускается удовлетворение тех потребностей, которые заложены в людях природой.

Таким образом, мы наблюдаем в истории полярные оценки образа человека. Однако современные истолкования ущербности личности радикально отличаются от тех, что прослеживаются в пройденных столетиях. Дело в том, что религия, хотя и изобличала греховность плоти, не ставила под сомнение полноценность самой биологической природы человека. Ведь люди созданы по образу и подобию божьему. Их несовершенство вызвано грехопадением, а отнюдь не изъянами господнего творения.

Тело - это временное вместилище души - греховно, по учению церкви, не потому, что оно несовершенно, страдает изъянами. Получив от бога добротную плоть, человек забыл о душе, презрел духовность. В этом и состоит его собственное прегрешение. А вовсе не в том, что изначально "дефектен", создан по неудачному проекту. Между тем именно в такой дискредитации человека состоит смысл новейших антропологических версий буржуазного сознания.

Содержание современного антропологизма в том варианте, который исповедуют философские антропологи, сводятся к тому, чтобы доказать "несообразность" человеческой природы, пользуясь уже не религиозными доводами, а данными самой науки. Разумеется, полемика с ними предполагает не отрицание достижений знания, сведений, добытых сегодня биологией, физиологией и другими дисциплинами. Речь идет о другом - о специфической интерпретации полученных данных, о попытках построить на их основе развернутое идеологическое воззрение, в рамках которого мистифицируются реальные факты и закономерности. Именно в этом пункте философские антропологи и заслуживают резкой критики.

Развенчание человека в современной философии за последние десятилетия прошло несколько стадий, прежде чем превратилось в тотальный миф о его "полной нищете" и банкротстве , всесторонней неполноценности и абсолютной обреченности. Именно в этом взгляде на человека и воскрешаются в своеобразной форме вековые религиозные взгляды на "несостоятельность" сына природы. Парадокс, повторяем, состоит в том, что сегодня к такому итогу пришли не теологи, а ученые.

Первый удар по человеку был нанесен немецкой философией в начале XX в., когда возник обостренный интерес к данной тематике. В этом русле в 20-х годах сложилась философская антропология. Претендуя на новое философское осмысление "вечной проблемы", многие западные философы, в том числе М.Шелер, А.Гелен, М.Ландман, А.Портман, Э.Хенгстенберг, Э.Ротхаккер собрали обширные материалы, которые характеризуют человеческое существование, особенности его биологической натуры и т.д.

Идейные истоки философской антропологии восходят к философии жизни. Еще Ф.Ницше, один из видных представителей последней, писал: "... я отдернул завесу, обнажив испорченность человека"[I]. По мнению Ницше, человек - это "еще не установившееся животное", "нечто несостоявшееся", биологически ущербное создание, которое "не должно расплодаться". Именно эти положения и стали основой для последующих выводов представителей философской антропологии.

Поначалу концепции сторонников данного течения сводились вовсе не к тому, чтобы подвести общественное сознание к мысли о "полном крушении" человека. Они обратили внимание лишь на известную "недостаточность" этого существа, на некоторые особенности его биологической природы. Отмечая отсутствие определенных черт в функционировании мыслящего создания, приверженцы философской антропологии еще не делали из этого факта "окончательного вывода". Напротив, они стремились показать, чем и как человек возмещает эти недостатки.

Например, А.Гелен был убежден в том, что у человека слабо развиты инстинкты. Поэтому, как он полагал, его животно-биологическая организация содержит в себе определенную "невосполненность"

[I] Ницше Ф. Антихрист. СПб., 1907, с. 9.

Он, проще говоря, плохо "закреплен" в природе. Однако тот же Гелен был далек от представления, будто человек на этом основании обречен, вынужден стать жертвой эволюции. Напротив, он утверждал, что человек не способен жить по готовым природным трафаретам.

Задача Гелена и его единомышленников состояла лишь в том, чтобы показать известный разлад между человеком как социальным созданием и природой. Однако они все же склонялись к убеждению, что человек - преимущественно животное существо, кровное порождение самой природы. Узкий биолого-психологический подход был направлен на то, чтобы показать враждебность всякой социальности для людей. Ведь если человек принадлежит к животному миру, то он вряд ли способен привыкнуть к тем формам социальной организации, которые все усложняются и вовлекают его в непривычные формы общественного существования.

Философские антропологи как бы предостерегали: социальность точно железный обруч сковала животные импульсы человека. Сегодня еще эти путы не стали губительными. Но если культурная организация общества будет более разветвленной, не учитывающей биологические особенности сына природы, в конечном счете это может вызвать катастрофу. Инстинкты отбросят общественные оковы, перегретый пар вырвется из котла.

Разумеется, человек всей плотью и кровью принадлежит природе. Не учитывать этого обстоятельства - значит игнорировать очевидное. Природные свойства людей отчетливо обнаруживают себя. Поэтому было бы неправильно изображать естественное, биологическое в человеке как нечто третьестепенное и, главное, внеположенное его социальному измерению. Однако "впервые выяснив подлинные черты социальной сущности человека, марксизм подверг уничтожающей критике всевозможные биологизаторские концепции, стремившиеся редуцировать социальные качества и закономерности к биологическим, вместе с тем и типичную для буржуазного сознания прагматически-потребительскую трактовку природы вообще и человеческой природы в особенности"[1].

---

[1] Дубровский Д.И. Проблема "психика и мозг" в свете категорий социального и биологического // Вопросы философии, 1982, № 5, с. 66.

Между тем философские антропологи утверждают, что инстинктивная природа человека, хотя и не обладает нужными, разносторонними свойствами, все же служит ему более надежной опорой, нежели социальное. "Я называю животное, род, индивида испорченным, - писал Ницше, - если он теряет свои инстинкты..."[1] Об этой утрате бессознательных импульсов и скорбят философские антропологи.

В современной философской литературе отчетливо обнаруживается своеобразная мифология инстинкта. В нем усматривается первооснова врожденных, закрепленных форм поведения, которые якобы не требуют от человека "повышенного участия". Возобновляясь в каждом индивиде через видовую наследственность, инстинкт будто бы обеспечивает живому созданию чуть ли не сомнабулическое бытие.

Инстинкт действительно программирует поведение живых особей, Животные хорошо разбираются в том, что им нужно. Птицы без всяких навигационных приборов преодолевают огромные пространства и не теряют ориентировку. Паук бессознательно мастерит безотказное орудие лова. Лошадь без всякой внучки различает съедобные, целебные, ядовитые травы.

Гармонические явления довольно часто обнаруживаются в природе. Некоторые исследователи подчеркивают, что супружеская верность встречается у птиц чаще и полнее, чем у человека или млекопитающих. Животные особи способны на самоотверженность, на беспредельную преданность. Живая тварь не склонна к самоубийству, как это присуще мыслящему созданию. Некоторые философы усмотрели в данных процессах свидетельство всепроникающей мощи инстинкта. Сложилось даже убеждение, нередко встречающееся и в современной литературе, будто многие живые существа, окажись они в подходящих условиях, вели себя бы много "разумнее", нежели человек.

Однако многие факты говорят и об обратном. Инстинкт слеп, он вовсе не направлен к благу неукоснительно. Известны примеры, когда он обусловливает явную неполноту приспособления живого су-

---

[1] Ницше Ф. Антихрист, с. 9.

щества к его бытию. Когда, скажем, самка поедает самца, рассуждать о "разумности" инстинкта можно уже с явной долей сомнения.

Еще до того, как человек появился на Земле, некоторые существа чувствовали себя прекрасно, были хорошо приспособлены для земной жизни. Но были и "несчастные" организмы, "крайне неудачные", инстинкты которых не только мешали им жить, но даже приводили их к гибели. "Если бы существа эти могли рассуждать, - писал известный русский ученый И.И.Мечников, - и сообщать нам впечатления, то очевидно, что хорошо приспособленные, как орхидеи и роющие осы, стали бы на сторону оптимистов. Они объявили бы, что мир устроен наиболее совершенным образом и что для достижения полнейшего счастья и удовлетворения следует повиноваться своим естественным инстинктам. Существа же дисгармоничные, дурно приспособленные к жизненным условиям, обнаружили бы явно пессимистические взгляды. Так было бы с божьей коровкой, влекомой голодом и вкусом к меду и безуспешно добивающейся его в цветках, или с насекомыми, направляемыми инстинктом к огню, обжигающими крылья и становящимися неспособными к дальнейшему существованию; очевидно, они объявили бы, что мир устроен отвратительно и что лучше бы ему вовсе не существовать"[I].

Мысль о том, что человек плохо оснащен инстинктами, что его формы поведения мучительно произвольны, постепенно обросли в философской литературе новыми сюжетами. Развивая некоторые антропологические идеи, американский философ, представитель неофрейдизма, Э.Фромм пришел к выводу, что беда человека не только в том, что он утратил те или иные инстинкты. Драма мыслящего создания совсем в другом: в том, что он наделен еще и сознанием.

Основной фон философской рефлексии Э.Фромма - мучительное и напряженное постижение тайны человека. Отвергая или исправляя попытки раскрытия этой тайны, осуществленные другими мыслителями, Фромм постоянно подчеркивает внутренний трагизм этой темы и ее изначальность. Он заостряет проблему, пытаясь определить кардинальные свойства индивида и ответить на вопрос "Человек - бог или чудовище?"

[I] Мечников И.И. Этюды о природе человека. М., 1961, с. 50.

Философские антропологи раскрыли биологическую неустроенность человека. Экзистенциалисты показали трагизм его социального бытия. Человек оказался заброшенным в немыслимую ситуацию. Где найти опору? Двинуться ли к своему биологическому естеству или, напротив, обрести себя в социальных узах? Стремясь примирить эти позиции, Фромм еще более обострил проблему, выявив ее безысходность.

В выводах Фромма еще нет окончательного приговора. Человек у него оказывается богом и чудовищем, воителем и беглецом, жизнелюбом и убийцей. Он полагает, что определить "человеческую природу "можно не через выявление какой-то стабильной основы антропологического значения через формулирование обобщенно-символического противоречия, которое коренится в существовании людей и которое предельно драматизировано во всех смыслах - интеллектуальном, психологическом, биологическом.

По своим физиологическим функциям, рассуждает Фромм, люди принадлежат к миру животных, существование которых определяется инстинктами и гармонией с природой. Но человек вместе с тем уже отделен от животного мира. Он наделен сознанием. Стало быть, его растаскивают в разные стороны два демона - инстинкт и разум.

Поступки человека, по Фромму, уже не определяются инстинктами. В сравнении с инстинктами животных они у людей слабы, непрочны и недостаточны для того, чтобы гарантировать ему существование. Кроме того, самосознание, разум, воображение и способность к творчеству нарушают гармонию, которая характеризовала животное существование. Человек знает о самом себе, о своем ничтожестве и бессилии, о своем прошлом и будущем - о смерти.

Человек остается частью природы, он неотторжим от нее. Но теперь он понимает, что заброшен в мир в случайном месте и времени, осознает ограниченность своего существования. Над ним тяготеет своего рода проклятие: человек никогда не освободится от этого противоречия, не укроется от собственных мыслей, от чувств, которые пронизывают все его существо.

Развивая трагический взгляд на проблему уникальности человека, Фромм все же убежден, что корень зла надо искать в "больном обществе", в тех конкретных формах социальности, которые носят исторически преходящий характер. Однако многие современные

исследователи, исходя из тех же посылок, делают парадоксальные выводы. Они выносят окончательный приговор "мыслящему тростнику". Суть дела вовсе не в "больном обществе", а в самом человеке, в его неисправимых язъянах. Это похоже на безжалостную директиву судьбы: грешный сын Адама обречен.

На формировании этой установки сказалось и развертывание космической темы. На протяжении последних веков ученые и философы были убеждены в том, что разумная жизнь распространена повсеместно, даже на Солнце[1]. Еще в начале нашего столетия писатель-фантаст Г.Уэллс не сомневался в скорой встрече с селенитами. Однако наука доказала сегодня, что Луна необитаема. Астрономы уже не рассматривают Марс и Венеру как возможные очаги жизни ни в солнечной системе. Более того, они приходят к выводу, что разумная жизнь - явление редчайшее, возможно, уникальное. А что, если мы одиноки во Вселенной?

Космология давно оказывает воздействие на образ человека, каким он предстает, например, еще в еретической литературе начиная с XIУ в. Осознание того факта, что Вселенная не имеет ни центра, ни границ, что она не соразмерна человеку, безразлична к его благополучию и счастью, рождала трагически-мистические настроения. Вполне естественно, что сама мысль о нашем одиночестве во Вселенной рождает различные мировоззренческие выводы. Рационалистическую версию можно выразить примерно так. Если человечество уникально, стало быть, гуманизм обретает суровую, но отнюдь не пессимистическую окраску. Сколь неоценимой оказывается тогда разумная жизнь, бытие "мыслящего тростника". Как бережно надлежит относиться к ее уникальности! Все это неизмеримо повышает ценность наших технологических и особенно гуманистических достижений.

Иначе выглядит иррационалистическая версия. Если разумная жизнь, как выясняется, возникла случайно, в неизмеримых просторах Вселенной, кто услышит голос человечества? Не будет ли исчезновение мыслящей материи более закономерным актом, нежели ее непостижимое возникновение? Оправданы ли в таком случае усилия

---

[1] См. Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. М., 1979, с. 68-172.

человечества сохранить себя? Логично ли верить в счастливый жребий современной цивилизации, которая будто бы подошла к своей роковой черте?

Буржуазные обществоведы все чаще говорят об абсолютной случайности и "необязательности" человеческой жизни. Теперь среди них в моду входят рассуждения об ущербности человека как биологического существа, о пагубности его антропологической природы, о всевластии мистического природной и социальной реальности.

Все эти рассуждения обретают в конечном счете откровенно мистификаторскую окраску. Сама постановка вопроса о некотором несовершенстве биологической природы человека не вызывает возражений. Нельзя представлять себе эволюцию как тщательное выверенное, поступательное восхождение к некоей абсолютной гармонии. Как живое существо, человек является продуктом длительного природного развития, которое не обязательно должно содержать в себе накопление только гармонических задатков и свойств.

Анализ эволюционного процесса показывает, что в природе далеко не всегда обнаруживается закон всеобщего прогресса. Стремление к слиянию с ней может обернуться неизбежными потерями. Сложность организации того или иного существа вовсе не говорит о его предопределенном совершенстве.

С этой точки зрения научное изучение биологической природы человека помогает изжить отвлеченные, абстрактно-благодушные предрассудки. Подобно тому, как трезво проницательное продумывание хода человеческой истории избавляет философов от телеологических мифов, от неблагоразумной веры в предзаданность исторического процесса, возможное допущение эволюционных промахов по отношению к сыну природы способствует изжитию вековых антропоморфных представлений о "венце творения". Действительно, никто не гарантировал человеку абсолютного совершенства, немыслимой гармонии. Встать на такую точку зрения - это значит слиться с теологией, которая на протяжении многих веков закрепляла миф о божественном промысле.

Прежде всего важно подчеркнуть, что эволюция живого вовсе не завершилась появлением человека. Уже после "воцарения" властелина природы возникали и другие биологические виды. Кроме того, эволюция содержит массу примеров, когда многие животные и расти-

тельные виды окончательно исчезали, хотя и казались вершиной биологического творчества. Вымерли, например, мамонты, мастодонты и другие высшие млекопитающие. Девственные леса Европы были населены обезьянами, останки которых находят в геологических отложениях. Эти животные имели сложную организацию, но не смогли приспособиться к изменившимся климатическим и биологическим условиям. В то же время тараканы и скорпионы оказались неизмеримо более живучими.

На каждый существующий вид в природе приходится сотни вымерших. Она то и дело выбрасывала в мусорную корзину неудавшиеся проекты, многократно повторяя бесчисленное множество удавшихся копий. Именно поэтому библейское представление о том, что все живое на Земле рождено для человека, что эволюция все подчинила рождению сына Адама, бессмысленно с точки зрения реального развития живой материи.

Все концепции, выработанные сегодня в русле философской антропологии, можно свести в конечном счете к трем основным положениям. Согласно первому представлению, человек - то злобная и похотливая обезьяна, которая получила по наследству от животных предков все самое отвратительное, что накопилось в животном мире. Другая доктрина как бы в противовес первой заключается в том, что человек изначально добр, альтруистичен, незлобив. Однако его природные задатки будто бы вступили в противоречие с развитием цивилизации. Именно социальность сыграла пагубную роль в судьбе человека, ибо она заставила его бороться за свое существование. Как раз оковы культуры и ослабили якобы природные, инстинктивные свойства людей, в частности, притупили охранительные чувства. Вот почему человек истребляет себе подобных. Ведь никто не станет отрицать того факта, что от каменного топора до ядерной бомбы прослеживается одна тенденция - стремление "расквитаться" с теми, кто стал собратом по цивилизации. Оказывается, Каин стал первым убийцей потому, что узы общности оказались тягостными для двух изначально добрых единокровных братьев. Приверженцы третьей доктрины убеждены в том, что человек сам по себе ни добр, ни зол. Его можно якобы уподобить чистому листу бумаги, на котором и природа и общество пишут любые письмена. Поэтому "мыслящий тростник" ведет себя как герой и как трус, как

подвижник и как палач, как самоотверженный добряк и как подлый эгоист.

Ни одна из этих концепций не может быть принята, ибо каждая из них односторонне трактует природу человека. Человек - не бог, не злодей, не падший ангел. Он - продукт длительного биологического и социального развития, которое, естественно, содержит в себе не только осмысленность, но и животное начало.

Нет оснований идеализировать человека, обожествлять каждое его деяние. Но тем более незачем рисовать его "кошмары" щедрой краской Гойи. Человек - единственное на Земле существо, которое способно к беспощадно-трезвому анализу самого себя, к осознанию не только красоты своих свершений, но и чрезмерной пагубности многих своих "акций". Вот почему исследователи-марксисты видят в нем не ошибку эволюции, которая должна привести все человечество к роковой черте, но сознательное, творческое существо, способное изменить социальные условия своего бытия, а вместе с ними и самого себя.

В дискуссиях по проблеме уникальности человека можно нередко встретить ссылки на различные типы личности, определяемые тем или иным социокультурным укладом. Невозможность реализации подлинной духовности, идеалов гуманизма, раскрытия личностного богатства человека породила в современном сознании представление о подорванности европейской культуры. Многие теоретики усматривают "надлом" европейской цивилизации в размывании "нравственных основ" западного общества, в несовершенстве самого ядра европейской культуры, в пороках биологической, антропологической природы человека.

В духовной атмосфере, возникшей после первой мировой войны и породившей разочарование в европейской, "фаустовской" цивилизации, в европейском сознании усилилась тоска не только по другим культурным ценностям, но и по какому-то иному цивилизационному бытию. Многие философы стали склоняться к догадке: не пошла ли Европа ложным путем, не ошибся ли западный дух в выборе культурно-цивилизационной альтернативы? Не проистекают ли все беды Запада от того, что с самого начала был неверно угадан путь развития человечества в целом?

В современной литературе возникло мифические представление

о том, что у истоков человечества перед ним маячили самые различные исторические перспективы. Можно было бы, скажем, мобилизовать все внутренние ресурсы на постижение самого человеческого духа. По этому пути и пошли якобы древние восточные народы, о чем свидетельствуют будто бы созданные ими религии. Они предписывают индивиду полное слияние с абсолютом, с бытием. Покорность миру, стремление раствориться в нем, услышать в сферах духа звучание всей Вселенной - таковы установления древних восточных религий. Если бы человечество пошло по этому пути, рассуждают поборники современных ориентальных верований, оно развило бы антропологические и духовные ресурсы, приобщилось бы к космосу, к универсуму, то есть Вселенной.

Однако европейский человек двинулся по иному пути. Им завладела жажда познания и порабощения мира. Он слепо доверился познающему уму, расчленяющему бытие, но отверг другие, более благодатные сферы сознания. В результате многие зоны психики атрофировались. Тревожный разум повлек людей к ложным целям. Люди утратили способности к тренировке духа и тела и возымели пагубное желание подчинить себе мир с помощью техники.

Уже древний человек взял в руки приспособление, с помощью которого рассчитывал усилить собственное могущество, но в этом расчете не на себя, а на рычаг, на колесо, на некое устройство он и потерял себя. В мнимом овладении окружающей средой крылась, мол, коварная уловка. Люди перестали доверять своей природе, отказались от развития и совершенствования духа. Вооружившись камнем, молотком, плугом, они обратили свое внимание на внешний, а не внутренний мир. Постоянно совершенствующая техника породила иллюзию порабощения природы. Жаждущий познания и власти западный человек в конечном счете создал техническую цивилизацию, которая грозит человечеству полной катастрофой, истощением духовных ресурсов, исчезновением самой жизни.

Чтобы с этой точки зрения подойти к проблеме уникальности личности, надо более внимательно рассмотреть концепцию человека, которая содержится в явной или скрытой форме, в любых ответвлениях восточного мистицизма. Различные ценности восточной культуры создают образ индивида, не похожего на одержимого вечной суетой западного европейца, человека, подверженного мукам индивиду-

ализма и одиночества, захваченного жаждой потребительства и власти. Ориентальные культы прельщают своих приверженцев возможностью иного бытия, позволяющего пренебречь суетностью буржуазного мира и обратиться к совершенствованию своих телесных и духовных ресурсов. Но действительно ли древние религии, проросшие на европейской почве, даруют людям такие перспективы?

Сторонники восточных культов, как известно, менее всего интересуются теорией, философией. Они отдают безусловное предпочтение практике медитации, рассматривая ее как умственное действие, направленное на приведение психики человека в состояние углубленной сосредоточенности. В акте медитации происходит, как считают ее поборники, устранение крайних эмоциональных состояний, снижение реактивности. Достигая расслабленности, медитирующий избавляет себя от отрицательных переживаний. Состояние отрешенности приводит к приподнятости духа, в чем, собственно, и состоит цель медитации, ее назначение.

Медитативная практика имеет своеобразную, хорошо разработанную технику, складывается из нескольких стадий, постижение которых и входит в намерения поклонников культа. Целостное созерцание бытия, как предполагается, открывает огромные возможности для индивидуального совершенствования и социальной терапии. Медитация, как полагают ее приверженцы, позволяет обеспечить самопознание, полную открытость людей друг другу.

Распространение практики медитации расценивается как средство, которое изменит отношение к потреблению, устранит извращенные, ложные потребности, поможет реорганизовать труд и социальную жизнь на общинных началах. А это . станет мощным инструментом очищения личности, активизирует сострадание, отзывчивость. Сторонники ориентальных культов исповедуют ценностную революцию, они критикуют буржуазную цивилизацию за извращение истинной природы человека, за разрушение его внутреннего мира, за разжигание потребительских вожделений. В изобличении ценностных ориентаций и идеалов капиталистического мира у поклонников восточных культов немало проницательных и точных наблюдений. Однако они не способны указать на реальные пути избавления от этих пороков.

Протест против индустриализации в ее уродливых капиталистических формах, против конкуренции, которая делает невыносимым су-

ществование человека, против диктата дегуманизированной техники- - все это порождает тоску по "неусложненному", простому, патриархальному миру, где еще не утрачена интимность, живы "здоровые", "искренние" узы в отношениях между людьми. Отсюда - практика урбанизации, разрушающей межличностную близость, непосредственные контакты и т.д.

Поборники ориентальных религий одержимы иллюзией, будто современный Восток находится именно на этой стадии исторического движения, когда личность не расщеплена на множество социальных обликов, а отношения между людьми носят "естественный характер". Тяга к таким формам социального бытия, в которых человек и цивилизация оказались бы адекватными, вызывает к жизни самые эксцентричные формы массового поведения, осмысливаемые их носителями в духе "человеческой солидарности", "общинных связей".

Одновременно возникает и культ "простого человека", обретающего себя в патриархально-личностных связях, в противовес тем связям, которые складываются в процессе общественного разделения труда и отражают сложность структуры современного общества. Отсюда и скрытое влечение к психологии уравнительства, неприятие всех форм структурно-иерархического расслоения, отрицания любых форм выделения из общей массы, любой дифференциации духовных интересов. На этой основе возникает антиинтеллектуализм как существенная черта ориентальных культов, вдохновляемыми поисками "целостного человека".

Идея всестороннего развития личности в строго научной форме была выдвинута Марксом. Классики научного коммунизма видели будущее общество таким, где наряду с величайшим расцветом производительных сил, общественного труда обеспечивалось бы как никогда полное использование внутреннего личностного потенциала человека.

С.В.КУЗНЕЦОВА,
кандидат философских наук

КОНЦЕПЦИЯ "СОЦИАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА" Э.ФРОММА

Американский психоаналитик и социолог Эрих Фромм является одним из наиболее интересных представителей современной философии социального критицизма. Рост популярности различного рода критических теорий служил свидетельством определенных изменений в духовной жизни американского общества, происходивших на фоне обострения социально-экономических и политических противоречий в 60-70-х годах. В этих условиях подобные теории становились немаловажным фактором формирования буржуазного общественного сознания. В этой связи марксистский анализ теоретических концепций, в которых специфическим образом отражается критическое умонастроение различных слоев американского общества, представляет несомненный интерес.

Не останавливаясь подробно на характеристике социальных корней и идейно-теоретических источников социально-философских воззрений Э.Фромма, отметим, что критический пафос его произведений[1], обличающих уродливые, "патологические" явления современного капиталистического общества, а также абстрактно-гуманистический, антропологический подход к решению многих реальных проблем существования человека потенциально обеспечивают идеям американского неофрейдиста самую широкую общедемократическую аудиторию.

Прежде, чем перейти непосредственно к анализу работ Э.Фромма, остановимся на некоторых моментах его биографии, проясняющих в какой-то мере становление его философских позиций. Эрих Фромм родился в 1900 г. в Германии. Получив философское образование в Гейдельбергском университете, Фромм продолжил обучение в Мюнхенском университете, а затем в Берлинском психоаналитическом институте, отдав дань увлечению З.Фрейдом. С 1925 года он становится практикующим психоаналитиком. Эта деятельность, которую он не прекращал до преклонного возраста, предоставила, по его словам, интересные эмпирические наблюдения. В идейном отношении для Фромма уже на раннем этапе характерен отход от ортодоксального фрейдизма, чему в немалой степени способствовало его сотрудничество в Институте соци-

---

[1] К числу бестселлеров относится его последняя монография: E.Fromm. To Have or to Be?-N.Y. 1976.

альных исследований во Франкфурте-на-Майне[1], вокруг которого сложилась так называемая "Франкфуртская школа". С 1930 года, когда во главе Института встал Макс Хоркхаймер, социально-философская проблематика становится преобладающей в исследованиях его сотрудников, поставивших целью комплексное изучение современного капиталистического общества. Несмотря на теоретические разногласия и политические противоречия внутри Франкфуртской школы, некоторые общие черты, характеризующие это направление буржуазной философии, можно отнести и к социальной философии Э.Фромма. По своей политической ориентации он близок к левому радикализму. Что касается его научной деятельности, то ее в самых общих словах можно охарактеризовать следующим образом. Несмотря на актуальность тематики, затрагиваемой в его работах, на интересную постановку проблем, в частности, проблемы взаимодействия социально-экономических и психологических факторов в процессе исторического развития, концепция Фромма не выходит за рамки буржуазного просветительства и философского идеализма. Наиболее характерной для американского философа является попытка найти общие точки соприкосновения между социально-экономической и психоаналитической теориями К.Маркса и З.Фрейда, а также стремление либерализовать и "дополнить" марксизм, синтезировав его с неогегельянством и экзистенциализмом. Подобная тенденция развития буржуазной мысли неизбежно обнаруживает свою методологическую несостоятельность и теоретическую ограниченность. Особо отчетливо это проявляется, как только Фромм переходит к позитивной программе переустройства существующей социальной действительности и построения "гуманистического коммунитарного социализма".

Вместе с тем, следует отметить, что знакомство с трудами К.Маркса сыграло положительную роль в формировании научного мировоззрения Э.Фромма. Это сказывается как на постановке определенного круга проблем социально-психологического плана, так и на подходе к их рассмотрению, содержащему в себе элементы научного анализа.

Несомненной заслугой Э.Фромма является его стремление к популяризации идей К.Маркса. Он был одним из первых американских тео-

---

[1] Э.Фромм являлся сотрудником Института социальных исследований с 1929 по 1932 г., а затем, после прихода Гитлера к власти эмигрировал в США, куда в 1938-1939 гг. переселяются также некоторые из "франкфуртцев" во главе с Хоркхаймером.

ретиков, который не только обратил особое внимание на идейное наследие К.Маркса, но и старался довести до широкого круга американцев необходимость и актуальную потребность в изучении трудов великого мыслителя[1].

Обращаясь к социально-философской проблематике, Э.Фромм не ограничивался описанием и критикой негативных сторон социальной структуры современного капиталистического общества. Его интересовали всеобщие закономерности исторического процесса, в частности, во многих своих работах он уделяет внимание анализу проблемы субъективного фактора в общественном развитии. Несмотря на то, что в его теоретических построениях находят отражение методологически неверные установки фрейдистского и экзистенциалистского подходов к рассмотрению этой проблемы, в них содержится ряд интересных положений. Прежде всего это касается вопросов взаимодействия социальных и психологических факторов формирования личности, в том числе, исторически детерминированной структуры "социального характера", механизмов формирования ценностной ориентации индивида и ее социальной обусловленности[2].

Концепция социального характера Э.Фромма представляет собой попытку создания такой социально-психологической модели, которая раскрывает механизм конкретно-исторического взаимодействия индивида и общества. Можно считать эту концепцию одним из важнейших теоретических достижений американского философа, поскольку она занимает видное место в его теории исторического процесса и служит средством объяснения не только функционирования, но и развития социальных структур.

Понятие "социального характера" мы неизменно встречаем почти во всех социально-философских трудах Э.Фромма, начиная уже с 1931 года[3]. Можно с уверенностью предположить, что первоначально

---

[1] Лейбин В.М. Философия социального критицизма в США. М., 1976, с.150.

[2] Наиболее подробно социальный характер рассматривается Э.Фроммом в сл.работах: Escape from Freedom.-N.Y. 1941; The Sane Society.-L., 1959; Beyond the Chains of Illusion.-N.Y., 1963; Man for Himself.-L., 1960; To Have or to Be?-N.Y., 1976.

[3] Впервые понятие "социального характера" рассматривается Э.Фромом "Die psychoanalytische Charakterologie in ihrer Anwendurg für die Soziologie" // Zeitschrift für Sozialforschung, I, Hirschfeld, Leipzig, 1931.

Э.Фромм обращается к этому понятию, находясь под воздействием психоаналитических идей З.Фрейда. Разработанная им впоследствии концепция социального характера имеет не только психологическое, но и общефилософское значение. Фактически весь фроммовский анализ исторического процесса опирается на концепцию социального характера. Понятие "социального характера", по утверждению самого Э.Фромма, - ключевое понятие для понимания социального процесса.

В результате изучения конкретных исторических эпох, сменявших друг друга, начиная с феодализма и кончая современным капитализмом, Э.Фромм пришел к выводу о том, что каждой из них присущ определенный тип взаимодействия социально-экономических, психологических и идеологических факторов, которые, воздействуя на природу человека, дают нам вполне определенную картину социального характера. Понимая под "социальным характером" ядро структуры характера, которое типично для большинства членов одной и той же культуры, Э.Фромм подчеркивает специфическое отличие этого понятия от "индивидуального характера". Они отличаются друг от друга не только по содержанию, но и по своим функциям. Социальный характер менее специфичен по сравнению с индивидуальным, поскольку не включает в себя частные особенности, определяемые случайными факторами рождения и жизненного опыта, всегда индивидуального и неповторимого. Под социальным характером Э.Фромм, по существу, понимает личностную структуру, которая, по его словам, представляет собой особое сочетание у отдельных индивидов определенных черт, которые не только присущи большинству членов социальной группы (или общества), но и обладают общей функциональной направленностью. "Социальный характер, - указывает Э.Фромм, - включает только те наиболее характерные черты, которые представляют собой ядро структуры характера большинства членов группы и которые являются результатом общего для этой группы социального опыта и образа жизни"[1]. В то же время подчеркивается, что не следует идентифицировать это понятие с так называемым "статистическим типом", т.е. это "не просто сумма наиболее часто встречающихся черт характера у большинства людей данной культуры. Оно может быть понято только в связи с функцией со-

---

[1] Escape from Freedom, p. 277-278.

циального характера..."[1]. О том значении, которое имеет для исследователя социальных явлений представление о социальном характере, Э.Фромм пишет в книге "Бегство от свободы": "Если мы хотим более глубоко (по возможности, полностью) понять отдельного индивида, эти отличия (имеются в виду индивидуальные особенности - С.К.) имеют очень важное значение. Тем временем, если мы хотим понять, как человеческая энергия канализируется и действует в качестве производительной (или: продуктивной) силы в рамках данной социальной организации, то нас более всего интересует социальный характер"[2]. Постоянно подчеркивая взаимную обусловленность социально-экономической структуры общества и структуры характера, Э.Фромм считает, что специфика этой взаимосвязи на личностном уровне проявляется именно в социальном характере, который, в свою очередь, детерминирует мышление, чувства и действия индивидов.

При определении функциональной сущности социального характера Фромм исходит из идеи необходимости согласования внешних и внутренних условий развития индивида. При этом определяющую роль играют объективные потребности общественной системы, на удовлетворение которых должны быть направлены многообразные интересы и цели индивидов. Наличие этой согласованности социальных и личных потребностей является непременным условием и залогом успешного функционирования конкретного общества в рамках существующей социальной структуры. Таким образом, в отношении общества социальный характер при определенных условиях выполняет роль стабилизирующего психологического фактора, "цементирующего" социальную систему. Основная функция социального характера, по мысли Фромма, состоит в том, что он "интернализирует внешнюю необходимость, таким образом направляя человеческую энергию в соответствии с объективными целями экономической и социальной системы"[3].

Каким же образом осуществляется эта функция? Ответ на этот вопрос коротко сформулирован самим Э.Фроммом: "Социально-экономическая структура общества формирует социальный характер своих

---

[1] The Sane Society, p. 79.

[2] Escape from Freedom, p. 278.

[3] Ibid., p. 284.

членов таким образом, что они хотят делать то, что они должны делать"[1]. Развернутый анализ этого положения, собственно, и составляет содержание интересующей нас концепции "социального характера" Э.Фромма. Значение социального характера для самого индивида, по мнению американского философа, состоит прежде всего в том, чтобы путем формирования спонтанной мотивации поведения, системы ценностных ориентаций, осознанных и неосознанных идеалов и целей, т.е. путем формирования всего типа (или способа) мировосприятия и образа жизни обеспечить максимальную адаптацию индивида к социальным условиям существования. Немаловажное значение имеет также и то, что поведение оптимально адаптированного индивида, т.е. направляемое социальным характером в русле общественных потребностей, приносит удовлетворение самому индивиду, как психологически, так и с точки зрения материального успеха. По словам Э.Фромма, в том числе, когда общество предлагает индивиду одновременно два этих вида удовлетворения, возникает ситуация, когда психологические факторы укрепляют социальную структуру[2].

Эрих Фромм отмечает, что в процессе развития общества периоды относительной стабильности сменяются периодами, для которых, напротив, характерна неустойчивость и резкие структурные сдвиги в различных сферах: экономической, политической, идеологической. Другими словами, используя терминологию самого Фромма, общество проходит этапы функционирования и развития в рамках общей эволюции. Как и любая развивающаяся система, общество стремится к достижению непрерывного и устойчивого функционирования. Немаловажную роль при этом играет то, насколько направленность и структура социального характера обеспечивают "нормальное", не противоречащее всей системе социальное функционирование индивидов. Взаимодействие индивида и общества в таком случае, как утверждает Э.Фромм в своих исследованиях, в период стабильности в определенной степени напоминает "этологическую ситуацию" взаимодействия животных с условиями окружающей среды. Только у человека место инстинктивно-приспособитель-

---

1 To Have or to Be?, p. 131.

2 Escape from Freedom, p. 285.

ной деятельности занимают социально детерминированные психологические типы поведения, выполняющие ту же адаптивную функцию. Аналогия с животным миром приходит на ум и тогда, когда встречаешься с суждением Фромма о том, что при неизменности социальных условий социальный характер, находясь в непротиворечивом отношении с социальной системой, имеет консервативную направленность. Замену инстинктивного поведения у животных на систему ценностных ориентаций, являющейся важнейшим элементом структуры характера человека, Фромм объясняет особенностями условий существования человеческого рода, в частности, развитием человеческой психики[I]. Основной особенностью этого развития, считает он, является все уменьшающееся в ходе биологической эволюции животных влияние инстинктов на поведение, достигшее минимума у вида Homo Sapiens , в сочетании с максимальным развитием мозга человека.

В таком контексте становится понятным, почему Э.Фромм оценивает все существовавшие до сих пор конкретно-исторические типы социальных характеров как "непродуктивные", т.е. не способные решить экзистенциальных проблем человеческого существования, препятствующих реализации творческих потенций человеческой природы. В истории человеческого общества Фромм выделяет существование четырех типов, или ориентаций социального характера: рецептивного, эксплуататорского, накопительского и рыночного. Ориентации эти универсальны, однако каждому обществу свойственна доминирующая, обусловленная конкретной социальной структурой. Например, рецептивная ориентация наиболее типична для феодального общества, эксплуататорская и накопительская присущи капитализму XVII-XIX веков, рыночная наиболее характерна для современного индустриального общества. В основе каждого из этих типов социального характера лежат особые психологические механизмы: мазохистский, садистский, деструктивистский и конформистский. Фромм называет их "защитными механизмами", поскольку они, по его мнению, помогают индивидуальному сознанию в какой-то мере восполнить недостатки "непродуктивных" типов характера. С этой точки зрения, к примеру, конформизм рассматривается как такая социально-психологическая ориентация, в со-

---

I To Have or to Be?, p. 137.

нове которой лежат механизмы деструктивистской реакции на существующие противоречия. Конформное поведение - результат деструктивистского стремления, направленного против собственной индивидуальности.

Абстрактный антропологический подход в исследовании проблемы социальной обусловленности личностной структуры выявляет тщетность попытки Фромма представить свою теорию как материалистическую. При рассмотрении функциональной сущности социального характера он игнорирует тот факт, что антагонистические противоречия способа производства проявляются прежде всего в форме классовых противоречий. Анализ реальных механизмов формирования личности в процессе ее конкретно-исторического взаимодействия с социальными структурами в этом случае подменяется конструированием абстрактно-умозрительных схем, не имеющих ничего общего (за исключением терминологии) с диалектико-материалистическим пониманием истории. Историк, философ не может игнорировать объективную необходимость анализа классовых противоречий, которые до определенного времени лежат в основе отношений индивида с обществом. К.Маркс и Ф.Энгельс подчеркивали, что "это подведение индивидов под определенные классы не может быть уничтожено до тех пор, пока не образовался такой класс, которому не приходится отстаивать против господствующего класса какой-либо особый классовый интерес"[1]. Марксистский, конкретно-исторический подход к изучению человека дает возможность не только выделить основы социальной типизации личностей в антагонистических формациях и классифицировать их, но и определить причины глубоких качественных различий в содержании и направлении их социально-исторической деятельности.

Анализ содержания и функции социального характера обнаруживает методологическую несостоятельность исходной посылки Э.Фромма, противопоставляющего общество индивиду. Сам термин "социальное" трактуется им в экзистенциальных традициях как нечто внешнее, зачастую враждебное индивиду, препятствующее его "истинным" интересам. Будучи интериоризовано в личностной структуре, социальное, выполняющее непродуктивную, адаптационную функцию, остается чуждым "природе человека". Природа человека, или его сущность, имею-

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.3, с.76-77.

щая вневременной экзистенциальный характер, остается у Фромма за пределами социального характера. Ей отводится роль внутренней душевной силы, формирующей систему истинных ценностей, руководствуясь которой человек раскрывает свои творческие потенции и удовлетворяет свои "истинные потребности". Антропологизм Фромма, следовательно, проявляется не только в том, что противопоставляет общество индивиду. Для объяснения творческой активности человека он вводит понятие "природы человека", развивая идею сущности и существования вполне в духе идеалистической буржуазной философии. "Хотя человек может приспособиться почти в любым условиям, он не есть чистая бумага, на которой история пишет свой текст"[1], отмечает Э.Фромм, и тут же уточняет это положение, раскрывая тот смысл, который он в него вкладывает. "Такие потребности, как стремление к счастью, гармонии, любви и свободе присущи его (человека - С.К.) природе. Они же представляют собой динамические факторы исторического процесса"[2].

Особенность представлений Фромма о существующей системе капиталистического общества состоит в том, что он воспринимает ее как противоречащую природе человека, в том смысле, что ее социальная структура чужда внутренней структурной организации отдельного индивида. Рассмотрение конкретно-исторического взаимодействия между социальными и психологическими факторами оказывается у него смещенным в плоскость анализа изначально данной "человеческой природы", ее "истинности" и "самости". Подобный методологический подход к рассмотрению этой сложной и интересной проблемы привел к тому, что реальное соотношение общественных и личностных структур не нашло отражения в концепции "социального характера" Э.Фромма, оставшегося на позициях абстрактно-умозрительного понимания человека и его сущности.

---

1 The Sane Society, p. 81.

2 Ibid.

В.В.МАЙКОВ

"НОВАЯ ФИЗИКА" О ПРИРОДЕ СОЗНАНИЯ

Возникновение новых моделей человека и мира в немалой степени связано с развитием науки и технологии, успехи которых, оказывая в свою очередь влияние на научное и массовое сознание, могут в сочетании с другими факторами способствовать деформации этих моделей и их распространению в массовой культуре. По мнению одного из ведущих мировых футурологов О.Тоффера, новые научные модели мира появляются неизбежно при переходе от индустриального к высокотехнологичному информационному обществу[1].

Одной из таких моделей 70-х годов нашего века стала так называемая голографическая модель. Возникнув первоначально в нейрофизиологии, как гипотеза, объясняющая некоторые механизмы работы мозга, она стремительно вышла за ее границы, а затем и за рамки научных сообществ и стала пониматься как новая неклассическая парадигма, задающая и выражающая принципиально новый целостный взгляд на мир и новую модель человека, гораздо более близкую мистическо-религиозным воззрениям, нежели научным представлениям XX века.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ НОВОЙ ПАРАДИГМЫ. В конце 60-х годов американский психолог и нейрофизиолог К.Прибрам объявил, что мозг, по-видимому, использует в своей работе голографический принцип обработки и хранения информации. По крайней мере гипотеза о том, что сенсорная информация, поступающая в виде нервных импульсов (частотно-временная организация), затем трансформируется в соответствии с преобразованиями Фурье в пространственно-фазовую организацию и распределенным образом хранится и записывается в мозге, казалось, наилучшим образом объясняет совокупность накопленных к этому времени противоречивых данных. Принцип был назван голографическим по аналогии с голограммами Фурье, по любой части которых можно воспроизвести все исходное изображение[2].

---

[1] Тоффлер О. Наука и изменение //Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой.-М., 1986, с. 16.

[2] Pribram K. Behaviorism, Phenomenology and Holism in Psychology Metaphors of Consciousness.-N.Y., 1981, p. 147-149.

Вначале американский исследователь употреблял голографическую аналогию осторожно, предостерегая от слишком широкого ее использования для решения всех проблем нейрофизиологии памяти и восприятия[3].

Позднее Прибрам стал делать менее обоснованные предположения об универсальной частотной организации всей вселенной, уподобляя ее материальную структуру гигантской голограмме. После публикаций Д.Бома, посвященных утверждению нового, целостного и динамического видения мира (в противовес прежнему, фрагментированному, статичному видению), Прибрам сформулировал задачу построения голографической (целостной) психологии, в которой, по его мнению, станет возможно решать проблемы психологии без издержек редукционизма (бихевиоризм) или субъективизма (экзистенциально-феноменологическая психология). Замените здесь слово "голограмма" словом "гештальт" - и многое напомнит вам историю, уже случившуюся полвека назад.

Голограмма стала магическим словом, объясняющим все тайны мира. Действительно, если вселенная - голограмма, где все содержится во всем, то это задает всеобщий объяснительный принцип, универсальный "архетип" причинной связи. Голографическая гипотеза, казалось, обещала стать новой стратегической метафорой в психологии и сменить компьютерную метафору. Мысль о том, что мозг (а, возможно, и сознание) устроен как 3-х мерная пространственная голограмма, звучала весьма в контркультурном духе и была оперативно включена в арсенал научных обоснований авангардистского движения "Новый Век", продолжившего многие контркультурные тенденции[4].

Контркультура, как известно, дала толчок различным социальным течениям. После ее спада среди радикально настроенной молодежи активизировались анархистские и террористские элементы;

---

[1] Прибрам К. Языки мозга.- М., 1975.

[2] Четыре отдельные программы научного обоснования "Нового Века" - это: холистическая, интегральная медицина; "новая физика"; трансперсональная психология; концепция нового мирового порядка.

многие бывшие хиппи и бунтующие студенты превратились в благоустроенных обывателей; другие увлеклись волной "новых религий", "гуру-революции". Унаследовав многие импульсы и интонации движения битников, антивоенных движений, движений протеста против губительной антиэкологической политики монополий и правительств, движение "Новый век" вобрало в себя преимущественно приверженцев "революции сознания" - преобразования человека и общества через духовное совершенствование. В отличие от контркультуры в нем заметно снижен пафос антисциентизма и сильны технократические тенденции. "Новый Век" - одно из самых заметных социальных движений Америки 80-х[5] - внесло в авангард новую тему примирения с наукой, активного поиска точек сотрудничества с академическими исследованиями и точек опоры на достижения НТР. В этом его отличие от прежней технофобии, отрицания ценности достижений науки для "трансформационной работы с сознанием".

Основные идеи движения "Новый Век", "новых религий" и "вечной философии"[6] оказались удивительно созвучными глобальным внутринаучным поискам и процессам перестройки - в частности, кризису концепции элементарности и альтернативным попыткам разработать в рамках науки целостный подход (концепции квантовой целостности, глобальных синергийных коэволюционных процессов и т.д.) - по крайней мере удивительно созвучными и даже совпадающими на неискушенный взгляд. По-видимому, это и стало основной причиной массовой популярности голографической модели.

ГОЛОГРАФИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ. Анализируя голографическую парадигму с содержательной стороны и с учетом массового голографического бума, правомерно задаться вопросом, не является ли она всего лишь активизацией давней тематы (в смысле Дж.Холтона) части и целого, единства и множественности, не встречаемся ли мы с очередным циклом холизма в науке? По мнению Бома, характерное для

---

5 New York Times, 1986, Sept. 29.

6 Philosophia perennis (лат.) - вечная философия, словосочетание введено Лейбницем. Непреходящая основа философии. В массовую культуру термин в этом значении вошел с легкой руки Олдоса Хаксли, одноименная книга которого вышла в 1945 году.

классической физики описание мира в виде объединения первоначально изолированных разъединенных элементов сменяется на сей раз конструктивным пониманием единства вселенной.

В работах Бома мир предстает как единая, неделимая, целостная реальность. Он называет неполной любую теорию космоса, которая не принимает во внимание сознание. Вселенная Бома динамична, в ней все, подобно гераклитому потоку, находится в непрестанном движении. Это основополагающее движение он называет голокинезисом[7]. Бом критикует Прибрама за "голографический" подход, так как, по его мнению, такой подход еще слишком статичен и не отражает фундаментального динамизма вселенной.

Во взглядах Бома весьма важным является понятие двух порядков: имплицитного и эксплицитного. Имплицитный, буквально - свернутый порядок, - указывает уровень реальности, на котором вещи являются не отдельными сущностями, но функционируют как органы целого, холистично. Аспекты имплицитного порядка могут быть сделаны эксплицитными через конкретные теоретические предположения, инструменты и способы наблюдения. Например, в физике эксплицитный порядок относится к таким аспектам как феномены, интерпретируемые в зависимости от контекста как волна или частица. Но голокинезис не является взаимодействием между имплицитным и эксплицитным порядками; скорее - он основа обоих[8]. Ближайшей доступной в обычном опыте иллюстрацией имплицитного порядка является, например, переживание движения последовательности музыкальных звуков, составляющих мелодию. Опираясь на работы Ж.Пиаже, Бом ут-

---

[7] До 1980 г. Бом употребляет термин "holomovement"- целостное движение. Однако в последующих публикациях он отказался от него, как еще влекущего за собой некоторый редукционистский контекст, и стал употреблять термины "holokinesis"и "holoflux"(см.: Holographic paradigm and other paradoxies. Boulder (co) & London, 1982, p. 187.

[8] Bohm D., Welwood J. Issues in physics, psyhology and metaphysics: a conversation // J. of Transpersonal Psychology, 1980, 12, 1, p. 28.

верждает, что человек в раннем детстве воспринимает мир на имплицитном уровне и только потом учится воспринимать на эксплицитном.

Бом делает следующий важный для себя вывод: "Придавание первичного значения голокинезису (holomovement)означает, что не имеет смысла говорить о фундаментальной теории, на которую все физики могли бы опереться, или к которой могли бы быть окончательно сведены все физические явления. Скорее каждая теория будет абстракцией некоторого аспекта всеобщности, релевантного лишь в некотором органическом контексте, определенном в свою очередь соответствующими измерениями"[9]. Он считает, что хотя данные современной физики принимаются всеми учеными, интерпретация этих данных остается ограниченной, т.к. физики исключают себя как сознательных существ, сопричастных целому, из наблюдаемой картины явлений. Бом неустанно подчеркивает, что голокинезис - это метафора, что вся его космология носит метафизический характер, считая, что "научное исследование - это в основном способ расширения нашего восприятия мира, а вовсе не способ получения знаний о нем"[10]. В своих работах он пытается найти общую основу для "непосредственного восприятия" и "научной абстракции" и приходит к выводу о том, что "в основе своей... оба эти процесса могут рассматриваться как предельные случаи единого всеобщего процесса, некоего обобщенного вида восприятия"[11].

Результатом такого восприятия будет не знание (как это обычно понимается), а прямое недуальное осознавание. Человек как бы становится каналом для ноуменального интеллекта. Однако, описание этого процесса представляет, по-видимому, наибольшую сложность для приверженцев голографических теорий сознания и вселенной. "Трудно понять специфический механизм этого. Возможно, мы становимся подобны трансформатору, способному преобразовывать космическую энергию на наш уровень", - пишет Р.Вебер[12].

---

9 Bohm D. Quantum theory as indication of a new order in physics. Part 13 // Foundation of Physics, 1973, 3 (2), p. 149.

10 Бом Д. Специальная теория относительности. М., 1967, с.268.

11 Там же, с. 283.

12 Weber R. Reflections on David Bohm holomovement // The Metaphors of consiousness, N 4, 1981, p. 131.

Гипотеза о голографическом принципе переработки информации, как считает В.Ф.Ломов, по существу утверждает принцип системности работы мозга[13]. Однако распространение этой гипотезы на процессы сознания рискованно. Обнаружение даже правильной нейрофизиологической основы восприятия еще не отвечает нам на собственно философский вопрос о природе сознания. Перенос нейрофизиологических моделей, как это делает Прибрам, на работу сознания является необоснованной гипотезой. Прибрам исходит из того, что наше непосредственное, исконно присущее механизмам мозга восприятие, - это полевое видение. Мы воспринимаем не предметы, а энергетические поля, в том числе электромагнитны. В мозге происходит перекодировка информации в привычный вид. По его мнению, внутренняя логика мозга является голографической, она чужда логике Аристотеля.

Появились уже и более экстравагантные голографические модели сознания. Так, Р.Андерсон развил голографическую резонансную модель, согласно которой при резонансе индивидуального сознания с ритмом вселенной происходит раскодировка имплицитного порядка через эксплицитный. Единственное, что мешает осуществлению этого - понятийное мышление, остаток которого может сохраняться при резонансе[14].

<u>ТРУДНОСТИ ПРИНЯТИЯ НОВОЙ ПАРАДИГМЫ</u>. Необходимость смены существующей механистической парадигмы обусловлена, по Бому, многими важными событиями в развитии физики, а также задачами понимания жизни, сознания, задачами преодоления дуального, разделяющего характера мышления. Однако принятие и понимание новой парадигмы весьма трудно, поскольку наши понятия порядка всепроникающи и включают в себя не только наше мышление, но и наши ощущения, чувства, нашу интуицию, наше физическое самочувствие, наши отношения с людьми, - словом, все фазы наших жизней. Исходя из

---

13 Ломов Б.Ф. Вводное слово к советско-американскому симпозиуму // Нейро-физиологические механизмы поведения. М., 1982, с. 9.

14 Anderson R. A Holographic model of transpersonal consciousness// J. of transpersonal psychology, 1977, 9, 2, p. 127.

системного и самосогласованного характера включенности в механистический порядок, в котором все аспекты жизни являются проявлением системных свойств и поэтому сцеплены друг с другом, Бом делает вывод, что для парадигмального сдвига необходима рдновременная смена всех аспектов, и разрабатывает необычайно тонкую стратегию смещения механистического миросоцерзания. На первом, аналитическом уровне он, анализируя развитие физики, обосновывает необходимость введения понятия голокинезиса, ибо, по его мнению, только при этом условии различные физические теории получают взаимосогласованный смысл, а также анализирует механистический порядок в других науках. Здесь постепенно выстраивается картина неизбежности перехода к новому порядку. Однако, этот переход необходимо обеспечить не только логически и методологически. Нужно "закрепиться" внутри нового порядка, а это значит - выработать новые адекватные понятийные средства и определить их отношение к старым понятиям.

По меткому выражению П.Фейерабенда, термины наблюдения - - это "троянские кони" теории[15]. Новый порядок должен предстать по возможностям описания мира более емким, чтобы описывать прежний порядок как частное следствие - это второй уровень работы. И наконец, новый порядок как резко отличный от прежнего, должен соответствовать существенно иному опыту непосредственного восприятия. Здесь все явления и теории воспринимаются и интерпретируются в соответствии с новым видением мира. Этот третий уровень работы уже не подвластен Бому, но лишь потому, что никто не может проделать такую работу за другого, сместить его установки, "втянуть" в новую картину мира. Ибо третий уровень - это уровень серьезного социального изменения в науке: научной революции.

Поскольку новый порядок - голокинезис - характеризуется как неразрывная целостность текучего безграничного движения, в котором все содержится во всем, в том смысле, что всеобщность существования развертывается, проявляется внутри каждой области пространства и времени, для его описания Бом предпринимает поиск

---

[15] Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки.-М., 1986, с. 209.

реомода - текучей модальности языка. Наверное, следует оценить эти эксперименты с языком как предварительные, которые, быть может, и дадут ценные плоды. Значительно более конструктивно описание Бомом структуры голокинезиса. Он полагает, что хотя полная сеть законов движения всеобщности неизвестна (а, возможно, и непознаваема), тем не менее эти законы принимаются такими, чтобы из емх затем могби быть абстрагированы относительно автономные и независимые подобщности движения (к примеру, поля, частицы и т.д.), обладающие некоторой повторяемостью и стабильностью их базисных паттернов порядка и изменения.

Задачей науки в преобладающем механистическом подходе является выведение целого, объясняемого как результат взаимодействия частей. "Напротив, в имплицитном порядке начинают с нераздельной целостной вселенной, и задача науки заключается в том, чтобы вывести части как результат абстракции целого, объясняя их как приблизительно раздельные, стабильные, но внешним образом связанные элементы"[16].

Еще более метафоричны взгляды Бома в отношении жизни и сознания. Согласно ему, во всеобщности свернута и жизнь, которая даже непроявленная каким-то образом присутствует имплицитно в ситуации, обычно считаемой безжизненной. Ведь молекула двуокиси углерода, пересекающая границу клетки в листе, не внезапно становится "живой". И молекула кислорода не умирает внезапно при переходе из листа в атмосферу. Бом полагает, что понятие голокинезиса можно развить дальше, считая, что голокинезис в своей всеобщности включает также жизнь. При дальнейшем обогащении этого понятия в голокинезис включается и сознание. Таким образом, согласно Бому, материя, жизнь и сознание, как мы их знаем в эксплицитном порядке, не сводимы друг к другу и не выводимы друг из друга - они являются относительно изолированными подобщностями, абстракциями неделимой всеобщности. То есть это не уровни в иерархии эволюционного развития, о них нельзя сказать как о более высоких или низких по отношению друг к другу: они просто различ-

---

16 Bohm D. Wholeness and the implicate order.-L. etc., 1980, p. 179.

ны[17].

НОВАЯ ФИЗИКА И "ВЕЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ". Следует отметить, что положение о сходстве древних учений и современных научных теорий само по себе не является невероятным. Все дело в понимании природы этого сходства. Как отмечает М.Д.Ахундов, наши далекие предки принципиально ничего не могли знать о тех идеях, которые "заимствует" у них современный ученый. Ведь " в результате подобного реконструктивного заимствования появляется новая оригинальная идея, которой не было ни в древней мифологии, ни в современной науке - эта идея является плодом их творческого синтеза"[18]. Именно такое понимание дает возможность говорить о параллелизме и об общем "концептуальном фонде" Земли.

Тема параллелизма древнего и современного знания не нова для XX века. Когда на его заре была создана теория относительности, бостонский кардинал О'Коннор предостерег всех праведных католиков: эта теория является "туманной спекуляцией, порождающей вселенское сомнение относительного бога и его творения", в то время как рабби Гольдштейн объявил, что Эйнштейн добился не меньшего, чем "научной формулы монотеизма". Подобным образом, работы Джинса и Эддингтона встречались приветствиями с проповеднических кафедр всей Англии - еще бы, современная физика поддерживает христианство во всех существенных аспектах! Однако проблема в том, что ни Джинс, ни Эддингтон ни коим образом не были согласны с этим восприятием[19].

Почему же в массовой культуре на протяжении почти десяти лет "проходило" сравнение физики с вечной философией? Теперь, после критико-аналитических работ крупного американского методолога науки и психолога К.Уилбера кажется очевидной их несопоставимость. В вечной философии признается как всеобъемлющее единство

---

17 Bohm D. Wholeness and the implicate order.- L.etc.,1980, p. 179.

18 Ахундов М.Д. Пространство и время: от мира к науке // Природа. 1985, № 8, с. 64.

19 Wilber K. Of Shadows and Symbols: Physics and Mysticism // Revision, 1984, 7, I, p. 3.

(являющееся одновременно вершиной восхождения к единому и фундаментом всего существующего), так и четкая иерархия уровней. Этих уровней можно выделить как минимум шесть: 1 - физико-химический (грубая материя); 2 - биологический; 3 - психологический; 4 - социальный; 5 - духовный; 6 - уровень всеобъемлющего единства. И внутри каждого уровня наблюдается относительное единство его элементов. Выражаясь современным языком, можно было бы назвать его относительным единством в пределах различных реальностей; физической, биологической, психологической и т.д. Причем единство каждой реальности образовано качественно сходными элементами.

Проблема как с популярным вариантом голографической теории, так и с "новым физическим мистицизмом" в том, что они разрушают иерархию уровней, схлопывают все уровни к одному, и проблема тем острее, чем процесс этот происходит при опоре (на деле неправомерной) на серьезные научные теории. Поэтому-то Уилбер и говорит, что физика и мистицизм - не два различных подхода к той же самой реальности. Это два различных подхода к двум совершенно разным уровням реальности[20].

С точки зрения материалистической диалектики, которая в этом вопросе антиредукционистской позиции гораздо ближе к вечной философии ("умному идеализму"), чем к популярному "голографическому монизму", нет ничего необычного в том, что существует единство в пределах физического уровня, выражающее факт унитарности энергетических взаимодействий (теория великого объединения). Биологи рассматривают единство процессов жизни в пределах своего уровня: лет тридцать назад он был назван экологическим. Социобиологи рассматривают единство психики на основе характерных реакций и паттернов поведения биологических особей в сообществах. Психологи, социологи и философы изучают единство сознания, в основе которого лежит целостность процесса предметно-практической жизнедеятельности, "пронизанной" междусубъектными связями (единство деятельности и общения). В.И.Вернадский писал о следующем, более высоком уровне единства - ноосфере, когда земная мысль ста-

---

20 Holographic paradigm... p. 166.

новится планетарным разумом и геологической силой.

А вот у Бома всеединство, хотя и динамично, но не иерархично. Материя, жизнь, сознание являются, по его мнению, онтологически равноправными абстракциями всеобщности движения. Движение есть, но нет сопряженного развития, коэфолюции. В вечной же философии, не говоря о том, что материальное и идеальное в ней "переставлены вверх ногами", вряд ли можно говорить о развитии эволюции как естественном процессе. Там речь идет о восхождении индивида к всеединому,сверхъестественной эволюции.

В отличие от академичного Бома, автор нашумевшего международного бестселлера "Дао физики"[21] (книга о сходстве современной физики и восточных учений) Ф.Капра принадлежит скорее к популяризаторам поп-мистицизма, нежели к серьезным ученым. В начале 70-х годов он считал, что физика и мистика - дополнительные модусы познания мира[22], Когда в последние годы появились надежды на осуществление бутстрапной программы (с помощью современной математики), взгляды Капры сместились ближе к голокинетическим представлениям Бома.

С вопросом о коллапсировании уровней в популярной версии голографической парадигмы тесно связано возвещаемое в поп-мистицизме грядущее "включение" сознания в уравнения квантовой механики, тема, пропагандируемая и Капрой, и Сарфатти, и многими другими. Так, Капра пишет: "Факт, что свойства частиц определяются принципами, близко связанными с методами наблюдения, мог бы означать, что базисные структуры материального мира определяются в конечном счете тем, как мы смотрим на него, что наблюдаемые структуры материи являются отражениями структур сознания"[23]. Надо сказать, что против этой идеи выступает Бом, который считает, что придавание обозревателю (т.е. участнику-наблюдателю) фундаментальной роли не обосновано и не решает проблем развития физики. По его мнению, и материя и сознание равным образом являются абстракциями более фундаментальной реальности. Не поддерживает

---

21 Capra F. The Tao of Physics. - L., 1975.

22 Capra F. Modern physics and eastern mysticism // J. of Transpersonal Psychology, 1976, 8, I, p. 39.

23 Capra F. The Turning Point. - L., 1983, p. 85.

разделяемые некоторыми крупными физиками (например, Дж.Уиллером) убеждение, что для коллапса вектор состояния квантово-механического объекта обязательно его наблюдение, и Уилбер. По его мнению, физика не имеет столь близкого отношения к сознанию. По крайней мере, она гораздо ближе к биологии, а ведь между физикой и биологией уже гигантский скачок - появление жизни.

Но может быть существуют какие-то общие структурные подобия (а еще лучше динамические законы), свойственные всем уровням? Тогда бы связь сознания и физического уровня могла бы устанавливаться как на уровне материи, так и на уровне сознания путем абстракции разных аспектов более общей системной связи. Лидерам "Нового Века" представляется, что новая дисциплина - синергетика,- изучающая универсальность процессов самоорганизации дает для этого определенные основания. И по мере развития синергетики, теории диссипативных структур уже слышнее голоса, повторяющие, что вновь современная наука открывает герметический закон подобия микрокосма и макрокосма: "как вверху, так и внизу". Закон, который, как говорят,историки науки, вдохновлял еще искания Ньютона и Бруно. Приведем на этот счет мнение уже не раз цитированного Уилбера: "Небольшое количество установленных законов аналогий между разными областями выявило их излишнюю общность, расплывчатость. Например, каждый уровень имеет силы притяжения и отталкивания; каждый уровень имеет симметричные и асимметричные связи; каждый уровень обладает своим модусом пространства-времени. Эти параллели для того, чтобы охватить все уровни, должны были быть сформулированы в столь общих терминах, что я не уверен в их ценности"[24]. По мнению Уилбера, голографическая парадигма (в ее популярной, небомовской версии) близка к пантеизму и так же беспомощна в конструктивном отношении для развития науки, поскольку способна лишь объяснить старые, но не предсказывать новые факты: "Это плохая модель, но я не уверен даже, что это хорошая метафора... Это хорошая метафора для пантеизма, но не для реальности, описываемой вечной философией"[25].

---

24 Wilber K. Of Shadows... p. 15.

25 Holographic paradigm... p. 249.

МЕЖДУ МИФОМ И НОВОЙ НАУЧНОЙ ПАРАДИГМОЙ. Дискуссия о связи современной науки с древней мудростью еще раз заставила вернуться к вопросу о том, что же такое наука и надо ли для сохранения науки раз и навсегда разграничить научное и ненаучное, науку и нравственность, науку и искусство и т.д. По-видимому, стремление естественных наук к расширению предмета своего познания выражает диалектическое единство интеграции и дифференциации. Любая частная наука не может развиваться вне соприкосновения с другими науками, со всей жизнью. Познание совершается всегда на границе; как на границе познанного-непознанного в определенной области исследований, так и на границе одна наука - другая наука. Но частная наука, в том числе и лидер естествознания - физика, не может претендовать на осмысление всего; единство, постигаемое ею - это относительное единство "физической реальности", "биологической реальности", "психологической реальности" и т.д., которое имеет смысл лишь в контексте всеединства, постигаемого философией. Означает ли это, что философия имеет какой-то особый метод постижения всеединства. Нет, если под философией понимается рациональное мышление. В "Философских тетрадях" В.И.Ленин отметил: "Человек не может охватить = отразить = отобразить природы всей, полностью, ее "непосредственной цельности", он может лишь вечно приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, законы, научную картину мира и т.д. и т.п."[26].

Если же познание эволюционно более высоких форм развития подменяется познанием более низких, или, что еще хуже, эволюционно более низкие формы считаются более основополагающими и законы их движения принимаются за законы движения всего мира на всех его уровнях - мы получаем классическую схему механицистского подхода. Возьмем, к примеру, видавшую виды проблему психофизиологического параллелизма. Ведь по сути дела обобщение нейрофизиологических механизмов работы мозга на работу сознания выводит далеко за границы достоверности нейрофизиологического метода исследования. В общефилософском плане совершенно ясна неправомочность такого подхода. Чтобы еще раз проиллюстрировать сложность

---

[26] Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 164.

анализа этой проблемы, приведем пример того, как ее рассматривает И.З.Цехмистро. С одной стороны, он подчеркивает неуместность редукционистского понимания сознания, приводя аргументы из области диалектики единого и множественного. Сознание невозможно описать исходя из множественного подхода, именно в силу целостности. "В рамках классической концепции физической реальности, в принципе нельзя найти объяснения свойств полной обратимости, безэнтропийности, тавтологической тождественности мыслительных операций, а значит - строгости, однозначности и импликативности, столь характерных для мышления. Ни психофизиологический параллелизм, ни какие-либо версии физиологического, физического или кибернетического редукционизма, опирающиеся на классическую концепцию физической реальности и присущие ей схемы причинной связи, не в состоянии дать решение этих вопросов" [27].С другой стороны, И.З.Цехмистро предполагает, что можно найти выход и в применении принципа квантовой целостности в нервных процессах как физического основания явления психической целостности. Однако, исходя из рассмотрения взглядов Бома, уже сейчас можно сказать, что это приведет лишь к перемещению проблемы в другую область, но не означает ее решение. Целостность сознания не постигается указанием на то, что в ее основе лежит квантовомеханическая целостность физических и физиологических оснований.

x x
x

За десять лет голографическая парадигма прошла сложные этапы внутреннего развития и вызвала широкий общественный резонанс. В массовой культуре она стала символом сущностного единства новейшей науки и "вечной философии". В крайних случаях дело доходило даже до выводов о том, что наука, наконец-то, прозрела, что она доросла до "вечной философии", что как наиболее динамичное, честное и открытое познавательное движение наших дней, наука выражает сейчас истины "вечной философии" наиболее адекватно.

---

[27] Цехмистро И.З. Поиски квантовых концепций физических оснований сознания.- Киев, 1981, с. 166.

Для современной ситуации на Западе вообще характерна активизация различных ненаучных, паранаучных и околонаучных течений и культов, стремящихся для престижа облачиться в наукообразные одеяния. В обыденном сознании получили хождения разного рода спекуляции на сложных и нерешенных научных проблемах, новые и новейшие научные гипотезы и достижения "притягиваются" для "обоснования" тех или иных вековых истин. Массовая культура оказалась связанной с невиданным ранее явлением, суть которого состоит в том, что в сознании среднего индивида поразительным образом стали уживаться ранее несовместимые представления: загробная жизнь и теория великого объединения, НЛО и квантовая механика, мешанина из осколков традиционных и новых религий, вера в прогресс, ожидание всеобщей атомной смерти и т.д. Неудивительно, что подобные умонастроения влияют и на деятельность научного сообщества.

В 80-е годы происходит постепенный спад бума вокруг "новой физики", высказывания по этому предмету становятся более взвешенными и осмотрительными[28]. Зарождение, пик и постепенный спад дискуссий вокруг голографической тематики показали, сколь тесно в единый узел в ней оказались сплетенными разнообразные социальные агенты и институты. Ключ к их разведению и пониманию лежит в различении: строго голографической парадигмы, в ядре которой находятся работы Бома; популярной версии парадигмы (спекуляции вокруг голографического мозга и сознания); голографической парадигмы как эмблемы авангардистского движения "Новый Век" (параллели между "новой физикой" и древней мудростью).

Являясь продуктом и ярким выражением неклассического (в определении М.К.Мамардашвили[29]) типа мышления голографическая парадигма претендует на преодоление механистического подхода в науке. Удастся ли формирующейся на ее основе научной программе радикально перестроить науку или нет, - не стоит загадывать. В наш век коммуникации и компьютеров, который в ближайшие 15-20 лет, по прогнозам футурологов, сменится "веком биотехнологии и сознания",

---

28 Pagels H. The cosmic code.-Toronto ets. 1983; Jones R. Physics as metaphors.-N.Y. etc. 1982.

29 Мамардашвили М.К. Классические и неклассические идеалы рациональности.- Тбилиси, 1984.

динамика развития научных идей и социальных движений чрезвычайно высока. И социальный отклик, сопровождающий эволюцию голографических представлений дает весомые основания для внимательного отношения к этому явлению.

И.Е.ЗАДОРОЖНЮК
кандидат философских наук

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СОВРЕМЕННОГО МИСТИЦИЗМА

В современном буржуазном обществе усиливаются процессы дегуманизации. Это усиление - одно из следствий научно-технической революции в условиях капитализма, обостряющей социальные противоречия как на уровне глобальном и уровне общества в целом, так и на уровне личности.

В странах Запада постоянно выдвигаются идеи относительно разрешения этих противоречий, идеи, хотя и выходящие за рамки устоявшейся идеологии и связанных с нею традиционных религий, но производимые именно современным, предельно технизированным и рационализированным обществом с его жаждой духовности. В развитых странах капитализма и особенно в США, образно говоря, постоянно выдвигаются технические проекты созидания "духовного человека" и даже попытки сформировать его в рамках "потребительской материальной цивилизации".

В значительной мере их выдвигают и осуществляют теоретики и практики современного мистицизма и "новых религий", которые хотя официально не всегда признаются буржуазным обществом, но являются его детищем. "Новые религии" - это нетрадиционные для религиозной жизни Запада вероучения и культовая практика, в основном возникшие в среде молодежного движения в 60-е годы. В значительной степени они производны от мистической традиции Древнего Востока, предельно адаптировавшейся к условиям современного общества. Попытки такой адаптации имели место и раньше (в США - - начиная с интереса трансценденталистов к восточной традиции в первой половине XIX века), но лишь в 60-70-х годах мистицизм и "новые религии" стали объектом массового интереса, особенно среди молодежи; к 80-м годам многие элементы их учения и культовой

практики институционализировались.

Трактуя проблему человека, основатели этих религий выводят его сущность из мистического единства с высшим бытием. Достичь этого единства можно якобы посредством самосозерцания, отрешения от внешнего мира и социальных структур. Именно следствием этого отрешения и следующего за ним переустройства себя возможно переустройство мира на началах "высшей морали" и "подлинной любви" которые практикуются в молодежных сектах, по заверениям их лидеров. Ищущему смысл жизни молодому человеку предлагаются здесь готовые образцы восточной мудрости, мнимое глубокомыслие мистических изречений, возможность стать "духовным сверхчеловеком". Система подобных мер покрепляется отработанными методами психологического воздействия, поэтому многие лидеры сект имеют в своем штате специалистов по рекламе, средствам массовой коммуникации, групповой психотерапии и т.д. В этих условиях секты предстают для части молодых людей как суррогат семьи, подлинного сообщества, ячейками новых социальных структур; факты деструктивного характера здесь игнорируются.

Вряд ли следует приводить данные о многочисленных трагедиях, связанных с вовлечением молодежи в "новые религии". Обещание достичь состояния "духовного сверхчеловека" оборачивается для многих потерей психического и даже физического здоровья. Важнее отметить, что "новые религии" извращенно, а в иных случаях изуверски все же удовлетворяют действительную потребность современной молодежи - потребность в поиске "своего лица" в условиях массового обезличенного общества. Необходимость вглядеться в себя, осознать себя как неповторимого индивида действительно существует, ибо молодому человеку в будущем в лучшем случае предстоит работа в обезличивающей корпорации, а в худшем - стать еще более обезличенным представителем армии безработных. Но эту необходимость лидеры "новых религий" используют для достижения своих целей, часто вписывающихся в структуру современного буржуазного общества. Эти лидеры собирают деньги, организовывают предприятия, приносящие доход за счет сверхэксплуатации рядовых сектантов, организовывают свою прессу, добиваются реальной политической власти (достаточно вспомнить Сон Мен Муна). То есть они делают тот бизнес на деле, который отрицают на словах, а вместо "нового челове-

ка" производят нового эксплуататора (в своем лице) и "нового раба".

Важный резерв активизации "новых религий" и современного мистицизма - обещание духовного исцеления в чисто психотерапевтическом плане. Случаи единичного успешного лечения в сектах, преодоления губительной приверженности к наркотикам представляются больным людям как доказательство духовной силы "новых религий" и практически организованного, можно сказать, "конвейерного" мистицизма.

Таким образом, на вопрос: почему все-таки идут к "духовным исцелителям" люди? (в основном представители средних слоев буржуазного общества и молодежь), можно ответить так - сегодня на Западе среди большинства людей растет неуверенность в завтрашнем дне, отчуждение, стрессы. Растет количество связанных с этим психических заболеваний. Растет плата за медицинское обслуживание. Растет употребление наркотиков[1]. Растут... и ряды "исцелителей", часто являющихся шарлатанами. На место неуверенности в реальном завтрашнем дне они предлагают уверенность в союзе с вымышленным абсолютным духовным началом, возможность стать "новым человеком".

Религия - неизбежный спутник современного буржуазного общества, в котором противоречия обостряются, уродливо проявляясь и в возникновении многочисленных "новейших" сект. Идолопоклонничество, спекуляции на мыслях и чувствах людей - неизбежный продукт этих кризисных процессов в странах Запада.

Вовлечение в "новые религии" происходит на улицах, в барах, в дискотеках. Функционеры сект задают молодым людям вопросы типа: "Имеешь ли ты работу?", "Счастлив ли ты?", "Как твое здоровье?", и т.д. Они затем приглашают их в центры сект, где проводят соответствующую обработку, часто схожую с практикой "промывания мозгов". Одним из ее элементов является "неограниченная вера в особое духовное знание, даваемое так называемыми "отцом" или "господином" секты[2]. Такого рода практика присуща самым разнородным

---

[1] Каждый из пяти американцев, как показала шестилетняя медицинская исследовательская программа с бюджетом в 15 млн.долларов, психически нездоров. В течение полугода испытывает повышенную тревожность 13,1 млн.американцев (продолжение на стр. 131)

сектам - трансцендентальным медитациям с их уклоном в восточный мистицизм, Детям бога с их приверженностью к христианству. Вовлеченность в деятельность этих сект, работа на их лидеров вперемежку с вульгаризированный мистической практикой приводит к усилению процессов дегуманизации и деперсонализации среди молодежи. В то же время массовая приверженность к "новым религиям" и мистицизму снижает уровень социальной активности, направляя активный протест против общественных неустройств в неопределенное мистическое русло.

Подобная ситуация проявляется в двойственном подходе к феноменам современного мистицизма и "новых религий" исследователей Запада, которые,с одной стороны, признают настоятельность и даже необходимость "духовного возрождения", поиска "новых моделей" человека, а с другой - не могут не осуждать вульгаризированную и извращенную культовую практику этих религий, их массовидный мистицизм, метко охарактеризованный в лозунге: "Берите метлу - и путешествуйте вглубь духа".

Большинство подобного рода мистической практики критикует в книге "Факт, обман и фантазия" профессор М.Горан. Несостоятельность френологии, пирамидологии, хиромантии, нумерологии, гадания на книге И цзин и игральных картах во многом доказана. Ушли из круга научного интереса астрология, алхимия, ведовство, месмеризм, спиритуализм и другие проявления мистического. Однако на статус научных претендуют "психические исследования" ясновидения, предвидения, телепатии и психокинеза, хотя "театрализованная природа" таких феноменов отталкивает серьезных ученых. "Раскрытие такого рода обманов должно быть делом тех, кто в наиболь-

---

(продолжение сноски со стр. 130) - (8,3%, причем лишь 23% от этого числа проходят курс лечения); 10 млн. страдают от наркотиков и алкоголизма (6,4%, 18% лечатся); 9,4 млн. от депрессии (6%; 32%), болеют шизофренией 1,5 млн.(1%, 53% лечатся). (Time, October 15, 1984, p. 54).

2 Novakova S. Lovci dusi.// Mlady svet. Pralva, 1982, N 48, S. 12.

шей степени может это сделать - профессиональных фокусников, которые знают, как наблюдать за их ходом. Ученые же должны положиться на науку[1]. Но это сугубо "академический" подход к делу. В массовом же сознании все указанные феномены вызывают повышенный интерес, на котором паразитируют издатели, производители символов, предметов культа и т.д.

Наиболее активным покупателем подобной продукции является молодежь. Однако средства, затраченные ею с целью узнать способы самоустроения своей личности пропадают бесплодно, а культовая практика ведет к дегуманизации человека.

Как уже отмечалось, мистицизм в "новых религиях" носит предельно вульгаризованный и синкретический характер. В них наблюдается встречное движение христианства к восточным религиям, и наоборот. Происходит взаимообогащение практики, создаются теории о едином мистическом опыте всего человечества. Отсюда призывы к интенсивно межрелигиозным контактам, поиски "союза между Востоком и Западом".

Происходит процесс своеобразной интернационализации мистики, сходные по учению и практике секты существуют во всех уголках земного шара. В учения многочисленных гуру включаются элементы буддизма и суфизма, индуизма и шаманства, в практику входят психотерапевтические процедуры и мгновенные психические манипуляции.

Опыт "новых религий" осмысляется не только исследователями Запада. Модели "нового человека" выдвигаются и на Востоке. Общим для всех буржуазных исследователей является игнорирование темных сторон такой "модели".

В.Винит, профессор философии и сравнительного религиоведения в Институте Бангалора в Индии считает, что человек по своему образу есть отражение бога на Земле - и он должен быть им в действительности. Эта мысль является общей для христианства и восточных религий. Поэтому необходим союз между религиями для преодоления дезинтегрированного "я" современного человека.

---

[1] Goran M. Fact, Fraud and Fantasy: The occult and Pseudosciences.- Littlefield, 1980, p. 135.

Данные положения все в большей мере представляются как необходимые для полноты духовной жизни молодежи Запада. В отличие от старших единоверцев, многие молодые христиане признают необходимость трансцендентальных медитаций для укрепления религии. В то же время такого рода верования признаются необходимыми в целях интеграции личности в современном технологическом обществе. "Многие юноши и девушки обращают свои взгляды на Восток не столько для того, чтобы стать более святыми или достичь безгреховного состояния, поскольку эти вещи часто не обладают для них ценностью, сколько для того, чтобы почувствовать себя интегрированными. В то же время святость и интеграция весьма тесно взаимосвязаны. Углубленный анализ святости показывает, что последняя является ничем иным как интеграцией индивида в боге"[1]. Отсюда необходимость введения психотерапевтических процедур в практику христианства. Мистическое единство с богом - цель таких процедур, особенно привлекательных для молодежи.

Остается добавить, что такая "интеграция" не может не носить иллюзорного характера. Она направлена на переделку сознания, а не условий, которые формируют дезинтегрированное сознание. "Новый человек", если бы он и возник, вряд ли смог бы выжить в современном обществе Запада, отходя от эскапистских позиций. Но проекты такого "человека" вырабатываются безостановочно.

Специалист по изучению отношений между христианством и религиями Индии, монахиня Вандана отмечает: "Сегодня тысячи представителей Запада приходят в Индию в поисках бога и наставников, и это свидетельствует, что данная страна обладает богатством такого рода, которого им нельзя отыскать в своем материалистическом окружении"[2]. Но механическое перенесение человека Востока на новую почву неперспективно. Многочисленные попытки утвердить ашрамы на Западе несостоятельны в принципе; они сохранились лишь в Индии. Цель пребывания в ашраме - отыскать семя слова божьего - ну-

---

[1] Vineeth V. Call to integration.- N.Y., 1978, p. 12.

[2] Vandana. Guru, ashrams and christians.- L., 1978, p. 12.

жна для современного человека, ей подчинен весь стиль жизни пребывающих в ашрамах и всех стремящихся к духовному обновлению. Достигая этой цели, можно отыскать истинный смысл христианства - - убеждение в присутствии Христа в человеческом сообществе. Если смотреть в будущее, то молодые христиане в Европе и в Азии, воспринимая мистические учения Востока, способствуют более полному проникновению Иисуса в культуру и в жизнь во всем мире.

Таким образом, согласно Ванданe, "новый человек" возникает на пересечении христианского Запада и мистического Востока. Утопичность данного проекта обнаруживается при сопоставлении реальной картины отношений между Индией и Западом. Эти отношения строятся на политике, опирающейся на экономическое давление и политический диктат со стороны США и друг стран капиталистического мира. Что касается проектов "нового человека" с помощью индуизма, то они предельно модифицируются в условиях Запада, о чем говорит история движения ТМ.

Секта последователей индуизма, возглавляемая Махараши Махеш Йогой, называется "Движение Трансцендентальных медитаций". Ее цель - изменить духовный мир современного общества при помощи быстро достигаемой нирваны. Центр движения находится в Гималаях, а "его святейшество" при помощи новейших средств передвижения путешествует по всему миру.

В движении ТМ участвовали в 70-х годах 600 тыс.американцев; в остальных 90 странах - 200 тыс., причем в ФРГ - 54 тыс. человек.Процедура приема в члены движения стоит 125 долларов. Но это - лишь активисты, фактически секта за плату обслуживает миллионы людей[1]. В США секта учредила множество центров, где инструкторы за щедрую плату учат мгновенному достижению нирваны - в соответствии с темпами XX века. Эта "технологическая" нирвана - - совершенно чуждое мистической практике Востока явление, но она все же способствует снятию стрессов современного человека.

Мистическая практика в значительной степени присуща японской секте "Супра-религиозный свет истины". Практический характер мистических упражнений ее членов включает непризнание медицины, оккультизм, мессианизм, ритуализацию оптимизма. "Отношение к миру

---

1 Spiegel. 1976. November 1, 1976, S. 40.

с позиций магии, продуцируемой новыми религиями в Японии, непрямо поддерживает социальный порядок, смягчая трения и страхи, присущие людям в любом обществе. Благодаря демократизации магического, современные верующие могут встречать в своей жизни с бодростью первобытных шаманов и колдунов[I]. Нельзя не согласиться с этим заключением американского психолога В.Девиса. Следует лишь добавить, что несмотря на широковещательные заверения о "новом человек" практика секты - это одно из средств адаптации человека к реальностям современного капитализма. Подобного рода секты имеются в странах Западной Европы, в Канаде, Австралии и других странах.

Вульгаризированный и синкретический мистицизм - неустранимая характеристика молодежных "новых религий". Одни из них носят оккультный характер, другие - христианский, третьи считают себя основывающимися на науке. Цель одной группы приверженцев этих религий - достижение высшего уровня сознания; другая группа добивается экстатического состояния ума; третья - претендует на обладание определенного рода психической силой, предсказания, чтения мыслей или исцеления, а также способностью иметь видения и т.д. В любом случае современные мистически ориентированные культовые движения во многом отходят от традиционных норм и ценностей христианства и других религий. В то же время приемы йоги и медитации интересны их последователям сами по себе, безотносительно к мистическим целям. Таким образом, мистическая практика новых религий включает различные техники и преследует различные цели, размывая традиционные образцы мистицизма.

В практику "новых религий" вносятся моменты традиционного монашества: изменение имени, гордость своим послушанием ("мы - - избранные", - заявляют сектанты), ожидание приближения святых сил ("мы будем властвовать над безбожниками"). Но эти элементы также вульгаризируются вследствие массовизации. В то же время искание своего истинного "я" и программы готовности встретить вечное блаженство, по мнению западных исследователей, заполняют

I Davis N. Dojo: Magic and exorcism in modern Japan.- Stanford, 1980, p. 308.

вакуум, не заполняемый ни школой, ни родительским домом, ни церковью.

"Новые религии" все в большей степени стремятся оказать влияние на политические процессы. Так, под эгидой Движения ТМ была создана в 1976 г. организация "Всемирное правительство века озарения" с целью решать любые проблемы любого общества. Организация объявила себя не политическим и не религиозным учреждением без претензии вмешиваться в текущие политические дела, но с мобилизацией приверженцев ТМ в 100 странах для донесения людям истин ведической религии и учения Махараши Махеш Йоги. Этот проповедник йоги, адаптированной к потребностям массового общества Запада, вульгаризированных начал индуизма обещает успокоение каждому индивиду и мир всему миру при условии признания его учения[1].

Следует подчеркнуть, что вульгаризированный мистицизм - - следствие обострения социальных противоречий и неудачных попыток их разрешения революционным путем. "Мистическое туманное покрывало"- неизбежное качество материального процесса производства в антагонистических формациях, отмечал К.Маркс в "Капитале"[2]. Мистицизм "сгущается", когда такое "покрывало" нужно для укрепления устоев существующего общества, особенно после кризисных этапов его развития. Так, мистические настроения усилились в России после поражения революции 1905 г., неоднократно указывал В.И. Ленин в работах "О вехах" и "Материализм и эмпириокритицизм".

На социальные функции мистических веяний, новой религиозности, выступающих в виде компенсаторных механизмов, указывал М.Вебер. Религиозные интересы, вспышки мистицизма прямо связаны с политическими разочарованиями после первой мировой войны, подчеркивал он: "Потребность аристократических представителей литературно-академического интеллектуализма, а подчас и "интеллектуалов кафе" включить в число своих сенсационных переживаний и объектов дискуссии "религиозные чувства", потребность писателей со-

---

1 Newsweek, August 29, 1983, p. 50.

2 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 90.

здавать сочинения на эти интересные темы и еще более значительная потребность находчивых издателей в публикации таких книг могут, правда, создать видимость религиозного интереса, однако из потребностей такого рода и болтовни на эту тему еще никогда не возникала новая религия, и та же мода, которая породила этот предмет разговоров и публицистики, сама же устранит его"[1].

Уровень срежиссированности и характер моды на "новые религии" в США определить труднее, но положение Вебера во многом справедливо и здесь. Оно лишний раз указывает на беспочвенность устремлений последователей современного мистицизма и "новых религий" представить "нового человека".

С точки зрения психологов мистическое состояние характеризуется изменением сознания посредством радикально нового понимания обыденной жизни индивида; чувством повышенной значимости того или иного эпизода; своеобразным экстазом; в большинстве случаев субъект не может средствами обыденного языка его описать. Подобные состояния весьма различаются по опыту проявления, интенсивности, длительности и впечатлительности. Некоторые из них происходят спонтанно, другие представляют кульминацию длительных поисков; определенные состояния проявляются при использовании психоделических средств, частью же могут быть следствием психотического эпизода или токического расстройства мозга. Мистические состояния условно можно разделить на экстравертные, когда присутствует осведомленность об окружении, и интровертные, когда она потеряна; в первом случае ощущается связь с "преображенной" природой, во втором - подобном аскетическому состоянию для медитации - индивид остается "наедине с богом". Необычные состояния и представляются приверженцу "новых религий" как свидетельство превращения его в "нового человека". Иллюзорность такого превращения не вызывает особых сомнений у социального окружения, но является достаточным доказательством "новой жизни" в рамках секты.

В психологии существуют две основные интерпретации мистиче-

---

[1] Работы М.Вебера по социологии религии и идеологии.М., 1985, ДСП, с. 208.

ских состояний. Согласно первой, они представляют собой регрессию функционирования "эго", согласно второй - деавтоматизацию функций "эго". "Нового человека" при этом обнаружить нельзя, если не считать "новизной" углубленности в собственные незначительные для практики жизни состояния.

Первая интерпретация выводит мистические состояния из стремления решить проблемы, не решаемые обычными средствами, путем регрессии к низшим (детским) уровням сознания. На самых низших уровнях лежит мистический опыт "перед... творением мира, в первичном хаосе: когда индивид и другое не были дифференцированы. Возвращение из путешествия к истокам мистического сопровождается сохраняющимся определенное время убеждением следующего содержания: в основе всех вещей лежит единое, все есть благо, вселенная имеет смысл существования; спасение лежит в упрощении, деинституционализации и прежде всего в любви"[I]. Правда, такое возвращение сопровождается чаще всего психозом, отмечает американский психолог Р.Принс.

Вторая интерпретация видит суть мистических состояний в разрушении автоматических образов восприятия, в увеличении сенсорной интенсивности даже за счет игнорирования некоторых аспектов окружающего мира.

С позиции социологии и антропологии, мистические движения в чем-то напоминают обряд инициации у первобытных племен как переход от детского во взрослое состояние. Специальных религиозных обычаев для такого перехода в США нет, а проблема вступления в "мир взрослых" с его демографическими аномалиями, автоматизацией и компьютеризацией, ядерным оружием и т.д. усложняется. Меняют свой смысл понятия семьи, отцовства, материнства, изменяется характер труда. Все это подвергает психику молодежи большим потрясениям, не ставит перед ней ясно осознаваемых целей. Мистическое

I Prince R. Cocoon Work. An internation of the concern of contemporary youth with mystical. -// . . Religious movements in contemporary America. Princeton, 1974, p. 287.

состояние выступает в таком случае как один из способов решить проблему приспособления к современному положению вещей путем воображаемого отказа от общества, спасения от технологической цивилизации через своеобразное "бегство в пустыню в поисках себя".

Некоторые буржуазные исследователи подчеркивают бесперспективность, "закрытость" такого поиска. Современный мистицизм и "новые религии", по их утверждениям, не могут создать "нового человека", они лишь по-новому приспосабливают его к реальностям усложняющейся жизни.

Социолог религии из Берклийского университета Р.Вутноу справедливо отмечает: "Мистицизм далек от того, чтобы противостоять современности, наоборот, он представляет укороченный путь к ней... Традиционные религии Азии становятся одной из новейших техник в деле приспособления американцев к современности"[1].

Данный вывод повторил журнал "Ю.С.ньюс энд уорлд рипот", анализируя 70-е начало 80-х годов как "эпоху" путешествия вглубь "себя". Религия предельно адаптируется к любому обществу и удовлетворяет в любых обстоятельствах потребности в радости и вере, утешая в неприятностях и горе[2].

Остается добавить, что это неизбежно происходит в "старом" капиталистическом обществе, где принципиально неосуществимы надежды на "нового человека".

Рассмотрение некоторых сторон проблемы человека в рамках "новых религий" (на уровне религиозных представлений - весьма экзотических и противоречивых, культовой практики - часто разрушающей психическое и даже физическое здоровье и их интерпретации буржуазными религиоведами - с обязательным подчеркиванием неизбежности "новых религий" в странах Запада) показывает: эти религии отвечают некоторым обострившимся потребностям буржуазного индивида. В первую очередь это потребность в углубленном взгляде на себя и окружающую среду.

---

1 Wuthnow R. Political aspects of guiltistic religion.// In God we trust. Wash., 1980, p. 240.

2 U.S.News and World report. January 1, 1987, p. 43.

Но "новые религии" удовлетворяют эти потребности извращенно, иногда - изуверски. Многие свидетельства говорят о том, что практика "промывания мозгов", наличествующая почти во всех "новых религиях", ведет к деиндивидуализации. "Новые религии" обещают человеку (особенно молодому) решить его экзистенциальные проблемы. Но они скорее порождают новые проблемы, усугубляя процессы отчуждения (в рамках замкнутых групп) и дегуманизации (несмотря на обещание выявить у человека новые силы).

А.В.ПЕТРОВА

ИСТОКИ ДЗЭН И ПРОПОВЕДЬ ЭСКАПИЗМА

В последние десятилетия нашего столетия на Западе получило широкое распространение учение буддийской секты "дзэн", дотоле почти неведомое ни в Европе, ни в Америке. Выпущена обширная литература об этом учении: опубликованы переводы теоретических трактатов - сутр, раскрывающих природу "дзэн" (особенно выделяются исследования Д.Т.Судзуки, Э.Конзе, А.Уотса). В американских университетах открылись факультеты по изучению "дзэн". Буддизм "дзэн" становится популярным и среди некоторой части психологов и психиатров, которые ставят вопрос об использовании отдельных его положений в современной медицине. Философские и эстетические воззрения "дзэн" во многом определяют характер современного западного искусства и литературы[1].

Интерес к дзэн захватил не только философов, социологов, психологов, деятелей литературы и искусства, но также довольно широкие круги буржуазной интеллигенции, и особенно молодежи, которую в основном привлекает практика "дзэн" буддизма. Так, на территории Калифорнии создан Тихоокеанский дзэн-буддистский центр, который включает в себя несколько общин.

Что же такое "дзэн"? Попробуем рассмотреть, хотя бы в самых общих чертах его историю, основные теоретические источники и по-

---

[1] См.: Е.В.Завадская. Культура Востока в современном западном мире.- М., Наука, 1977.

стулаты.

Учение дзэн (чань)[1] сложилось в Китае на рубеже У-УI вв. в результате трансформации отдельных концепций буддизма Махаяны на китайской почве. Затем он проник в Корею, а оттуда - в Японию (примерно XII в.), где получил широкое распространение, сыграв весьма значительную роль в развитии японской духовной и материальной культуры.

Возникновение учения собственно дзэн (чань) связывают с именем Бодхидхармы - Двадцать восьмого буддийского патриарха в Индии, который, согласно преданию, в конце У столетия поселился в Китае и стал первым патриархом новой школы буддизма. Бодхидхарма обогатил китайскую культуру рядом теоретических постулатов и необычайным дзэновским ритуалом и практикой. Духовную практику этот мыслитель понимал как сидячую медитацию при максимальном сосредоточении, лишенном зримых образов. В области религиозного ритуала Бодхидхарма произвел решительные изменения. Отвергая существовавший в буддизме пышный ритуал как форму общения с богом, он привнес в дзэн своего рода антиритуал, интимную церемонию, которая впоследствии получила название "чайной церемонии".

Затем в истории дзэн буддизма следует период "патриархата". Ученик Бодхидхармы Хой-кэ (487-593 гг.) стал вторым патриархом. Следующим, третьим патриархом был Сэн-цан (ум. в 606 г.), который выразил идею нерасчлененности субъекта и объекта. Четвертый патриарх Дао-синь (589-651 гг.) внес изменения в способ жития приверженцев секты, которые заключались в отказе от бродячей жизни нищего и во введении совместной упорядоченной жизни в монастырях. Он же разработал сложную систему тренировки тела (и тем самым духа), цель которой - подготовка человека к состоянию озарения (просветления, сатори). Пятый патриарх Хун Жэнь (602-675 гг.) продолжил традицию монастырского дзэна (стоял во главе монастыря, в котором жили около 500 монахов).

---

[1] Название секты произошло от санскр. слова "дхьяна" (медитация, сосредоточение), которое стало произноситься в Японии как "дзэн", а в Китае как "чань".

Первый серьезный раскол в традиции дзэна - образование южной и северной школ, во главе которых стояли ученики пятого патриарха Хой-нэн (637-713 гг.) и Шэнь-сю (606-706 гг.). Предметом полемики южной и северной сект был вопрос о характере просветления (мгновенный, который отстаивался Хой-нэном и его преемниками или же постепенный, которого придерживался Шэн-сю). В результате - Хой-нэн был признан шестым патриархом, а со смертью основных последователей Шэн-сю северное движение перестало существовать. Идеи Хой-нэна дошли до нас в виде "Алтарной сутры Шестого патриарха". Хой-нэном были наиболее полно сформулированы основные принципы учения дзэн буддизма, и он по праву считается центральной фигурой в истории дзэн. После Хой-нэна патриархат перестал существовать.

Период от смерти Хой-нэна в 713 г. до 845 г., в котором при императоре У-суне было сравнительно непродолжительное преследование буддизма, считается золотым веком китайского дзэн буддизма, в это время он как учение испытывает наибольший подъем. Нужда в более сплоченной организации в период преследования и развитие местных специфических черт привели к появлению различных сект, из которых пять признается основными. Впоследствии три из них прекратили свое существование[1], а секты, которые были основаны Лин-цзы (именующаяся в японском языке Риндзай) и Тун-шаном и Дзао-шаном, которая именуется Дзаодун (яп. - Сото), продолжают существовать и по сей день.

В период Сун (960-1279 гг.) характер учения претерпел изменения. Оно стало пользоваться большой популярностью и благосклонностью властей. Но внешнее великолепие школы X-XI вв. сочеталось с "утерей" духа мастеров танского периода (618-907 гг.).

Первый дзэнский монастырь в Японии основал японский Эйсай (Зенкоу Кокуши) (1141-1215 гг.) в г.Хаката на юге Кюсю. Он и считается подлинным основателем дзэн-буддизма в Японии. Удача

---

[1] Это секты Вэй-янь, которая известна использованием метода "округлых форм", рисуемых мастером для своих учеников; секта Юн-мен, методом которой является "путь одного слова" - мастер отвечает на вопросы учеников только одним словом; секта Фа-ен, известная утверждением различия внутри единства и 6 признаков бытия.

этой попытки распространения данного учения в Японии в начале эры Камакура (XII-XIII вв.) связана с захватом власти классом самураев, сменившим пришедшую в упадок аристократию. Дзэн-буддизм явился религией и идеологией, наиболее отвечающей чаяниям этого класса из-за своих практических и земных качеств, своей простоты и непосредственности. В основном дзэн получил распространение в Японии в виде двух школ - Риндзай и Сото.

В Китае же при следующей династии Мин (1368-1643 гг.) наблюдается закат дзэна и дальнейшая его ассимиляция с другими школами буддизма, хотя формально он продолжает существовать и до настоящего времени.

Такова краткая история возникновения и распространения дзэн. Что же касается теоретических источников дзэна, то следует отметить, что это учение - не является результатом простого импортирования буддизма из Индии в Китай. Можно сказать, что дзэн такой каков он есть мог возникнуть только на китайской почве, только как сложное переплетение идей буддизма Махаяны с даосизмом (в духе "Чжан-цзы") и элементами конфуцианской этики. В силу различия самих исторически сложившихся форм мышления древних китайцев и индийцев, продукт индийской мысли - буддизм не мог быть воспринят китайцами без изменения. Суровый аскетизм, разъединенность с миром, космическое гражданство, которые наблюдались в индийском и тибетском буддизме, подверглись сглаживающему воздействию более земного и практического способа мышления даосов и конфуцианцев. Конфуцианство, со своей моралью, отличающейся резонностью, практичностью, гуманизмом, наряду с даосским требованием предоставить всему развиваться самостоятельно, воспитывало довольно гибкий и мягкий тип мышления по сравнению с буддизмом. Оно оказало влияние на буддизм, сделав его более практическим, представив его как путь, возможный для всего человечества, а не для одних монахов-аскетов.

Основные мировоззренческие принципы дзэн-буддизма - это в сущности принципы буддизма Махаяны, в большей степени школы Мадхьямика, основателем которой является Нагарджуна (II в.). Однако излагают их представители дзэн-буддизма более кратко и упрощенно, не предаваясь сложным схоластическим обоснованиям. "Не отвергая основных положений Махаяны, дзэн очистил их от примитивной

мифологии (жизнеописаний многочисленных Будд и Бодхисатв, представлений о рае и аде) и связанной с ней вычурной обрядностью, сосредоточив главное внимание на последнем пункте указанного Буддой "восьмеричного благородного пути", предписывающего в качестве условия спасения "праведное сосредоточение"[1].

Основу основ буддийского мировоззрения составляют "четыре благородных истины"[2], собственно благодаря которым буддизм всегда оставался самим собой, с какой бы цивилизацией он не соприкасался: "Именно через призму идеи о том, что всякая жизнь во всех ее проявлениях есть страдание, а избавление от страданий - в отказе от собственного "я", рассматривали буддисты из века в век окружающий мир и человека, пребывающего в нем. Что касается конкретных рекомендаций для достижения конечной цели, то здесь буддийская мысль билась в поисках более упрощенных, более эффективных путей. В зависимости от нахождения того или иного пути к спасению менялось представление буддиста об окружающем мире и человеке, познающем его"[3]. Таким образом, можно сказать, что дзэн - это результат поиска наиболее упрощенных и наиболее приемлемых для китайца с традиционным складом мышления путей избавления от ложного "я".

С этой целью дзэн в процессе своего развития выработал сложную систему методов воздействия на сознание человека, которая ле-

---

1 Попова М. "Спасительная" миссия дзэн // "Наука и религия", 1979, № II, с. 44.

2 "Четыре благородных истины" изложены в трех проповедях, приписываемых принцу Гаутаме - создателю буддизма. "Первая благородная истина" гласила о том, что жизнь есть страдание. "Вторая" - существует причина страдания (привязанность к ложному "я"). "Третья" указывала на то, что есть возможность прекратить страдания, т.е. избавиться от ложного "я". "Четвертая" заключала в себе конкретные рекомендации для освобождения от ложного "я".

3 Янгутов Л.Е. Категории китайского буддизма. // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, Наука (сибирское отделение). 1984, с. 23.

гла в основу дзэновской практики психотренинга и психической саморегуляции: как индивидуальные, так и коллективные (совместные с учителем-наставником), как внешне пассивные, так и активно-динамические - в форме различных способов кулачного боя, фехтования, ритуального танца, решения парадоксальных задач (кит. - гун-ань, яп. - коан).

Итак, дзэн-буддизм - специфически восточное явление, порождение восточной культуры, восточного духа, который традиционно противопоставляется европейскому сознанию, европейскому образу мышления. Возникает вопрос: откуда у современного европейца такой острый интерес к Востоку? Ведь потребность в освоении ценностей другой культуры свойственна не только узкому кругу интеллектуалов, но и широким массам, т.е. это - общественное явление, неотъемлемая сторона характера современной западной культуры.

Советские исследователи, изучающие этот процесс, происходящий в современном западном мире, называют целый комплекс причин, породивших его. Но главная причина, которую они отмечают, - это кризис современного буржуазного сознания. "Ценности и идеалы капитализма, свойственный ему дух наживы, индивидуализма, прагматизма, бесчеловечности все более обнаруживают свою несостоятельность в качестве жизненных ориентиров поведения"[1]. Разрушение старых ценностей при невозможности найти новые вызывает ощущение пустоты, трагичности, бессмысленности бытия, одиночества человека и ничтожности его стремлений. Все это порождает в буржуазном сознании "представление о подорванности европейской культуры в целом"[2]. Осмысливая кризис империализма, буржуазные идеологи ищут выход из него. Отсюда - обращение к Востоку, попытки трансформации восточных учений, в частности, дзэн, на европейской почве.

Надо сказать, что задача эта не из легких, так как сам перевод и раскрытие смысла дзэн в понятиях европейской философии представляет огромную трудность. "Приверженцы чань , воспринимая мир, словно выворачивают его наизнанку. Мир чаньской философии и

---

[1] Гуревич П.С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. М., 1985, с. 27.

[2] Там же, с. 28.

искусства - это своеобразный антимир: в нем действуют антилогика, антимотивы. Очевидные вещи в системе чань предстают полными абсурда и бессмысленности. Но в этой бессмыслице есть своя железная система и стройность, она противостоит скуке здравого смысла"[1]. В современной западной литературе существуют различные, порой совершенно противоположные интерпретации этого учения. Наиболее убедительный и относительно постижимый вариант дзэна создал японский профессор Д.Т.Судзуки - самый активный популяризатор и проповедник этого учения, который своим англоязычным пересказом основных мыслей дзэн собственно и "открыл" это учение для американского и западноевропейского читателя.

Что же такое дзэн в понимании и изложении Д.Т.Судзуки?

С точки зрения Судзуки, дзэн - уникальное явление, самое значительное и важное учение в буддизме, "кристаллизация всей философии, религии и самой жизни Дальнего Востока и в особенности Японии"[2]. Дзэн - это "живая потребность настоящего, динамическая духовная сила Востока"[3].

Для непосвященного учение дзэн совершенно непостижимо и не объяснимо. Его положения в теоретическом виде могут показаться абсурдными и бессмысленными. Но эта парадоксальность - не самоцель дзэна. Все дело в том, как пишет Судзуки, что "язык человека является очень плохим средством для выражения глубочайших истин дзэна. Истины эти не могут быть превращены в предмет, умещающийся в узкие рамки логики. Они должны быть пережиты в бездонной глубине души, после чего они впервые станут осмысленными"[4]. В связи с этим, самое главное в дзэн - это личный опыт, "живая интуиция". Мир , выраженный в понятиях - это нереальный, мертвый мир. Только обратившись к непосредственному опыту, мы открываем для себя мир во всем его многообразии. "Этому опыту дзэн придает самое большое значение, считая его фундаментом, и над ним он сооружает здание из слов и понятий, как это видно в литературе, на-

---

[1] Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире.- М., Наука, 1977, с.13

[2] Д.Т.Судзуки. Основы дзэн-буддизма, перевод И.А.Ковина, с.8

[3] Там же, с.2

[4] Там же, с.3

зываемой "Записями бесед" ("гороку", юй-лу). Хотя "здание" и содержит в себе средство достижения сокровенной реальности, оно все же носит искусственный характер, а потому теряет все свое значение, если само принимается за высшую реальность"[1].

В этом смысле дзэн не является, по мнению Судзуки, ни философией, ни религией в обычном понимании этих слов. В отличие от философии, он не базируется на логике и анализе, в нем нет доктрин, которые последователи обязаны воспринимать. Не существует в буддизме дзэн и канонической литературы - ее заменяют собрания проповедей, описания бесед между наставниками и учителями, притчи (мондо). "Дзэн претендует на свое родство с буддизмом, но все буддистские учения, содержащиеся в Сутрах и Шастрах, с точки зрения дзэна, не больше чем макулатура, польза которой состоит лишь в том, что с ее помощью можно только смахнуть пыль с интеллекта, но не больше"[2]. Дзэн - это способ жизни, путь "освобождения" и "спасения".

В той же мере, в какой дзэн не является философией, он не является и религией. В нем нет не только доктрин, в которые приверженцы должны верить, определенных ритуалов, необходимой обрядности, в нем нет и бога, которому нужно было бы поклоняться. Но это не значит, что дзэн отрицает существование бога, так как в нем нет места ни для отрицания, ни для утверждения. Дзэн выше логики и стремится найти "высшее утверждение, не имеющее антитезы"[3].

Человек может поклоняться одному богу, изображениям богов, природе во всех ее проявлениях. Но все это, по мнению дзэн - условности. Истинная реальность - Будда, не разделяясь присутствует во всем[4]. Будда - это не только просветленный со всеми признаками сверхчеловека, но и травинка и мостик через горный поток, он объемлет все. Таким образом Будда присутствует и в каждом человеке. Каждый человек есть потенциальный Будда. Отличие обычно-

---

[1] Д.Т.Судзуки. Основы дзэн-буддизма, с. 4.

[2] Там же, с. 9.

[3] Там же, с. 10.

[4] Эта так называемая концепция Космического тела Будды воспринята дзэн-буддизмом из махаянистской философии.

го человека от Будды лишь в том, что он не осознает своей природы Будды. А когда человек поклоняется чему-то внешнему, он тем самым нарушает целостность своей собственной внутренней сущности. Поэтому постичь сокровенную сущность вселенной, изначальную природу Будды человек может только путем "самореализации духа", только через постижение своей собственной духовной сущности, которая как и природа Будды является абсолютной и универсальной.

Таким образом, главная цель дзэна, как впрочем и всех других школ буддизма, - достижение "просветления" (сатори), а кратчайший путь к этому - "самореализация духа". Но "самореализация" ничего общего не имеет с чувственными и логическими способами постижения собственной природы, так как мышление, в своей основе - двойственно, дуалистично, оно всегда направлено на что-то внешнее по отношению к субъекту. А в дзэне основное место отводится "чистому , непосредственному опыту". "Что касается реальности, то ее нужно ухватить голыми руками, не прибегая к помощи перчаток - языку, идеализации, абстракции и понятиям. Реальность постигается только при помощи реальности"[1]. В Гандавьюха-сутре проводится аналогия между путником, который устал и испытывает жажду, и человеком, ищущем просветления. Подобно тому, как мучимый жаждой путешественник с Запада, слушая разговор об источнике и тенистых деревьях и думая о том, чтобы пойти туда и утолить жажду и освежиться, а это может произойти лишь тогда, когда он достигнет источника и напьется, постижение истины, не может произойти после разговора о ней, или размышления. "Судхана спросил: Разве услышанное не порождает мысль, а мысля,человек не доходит до постижения истины? Разве это не самореализация? Сучандра ответил: Нет. Самореализации никогда нельзя достигнуть просто слушая и думая. Судхана спросил: Как непосредственно достигается это освобождение? Как прийти к такой реализации? Сучандра ответил: Человек непосредственно достигает этого освобождения, когда его ум пробужден до состояния "праджняпарамита" и прочно удерживается в нем. Тогда исчезают все сомнения и он достигает самореализации"[2].

---

[1] Д.Т.Судзуки. Основы дзэн-буддизма.., с. 76.

[2] Там же, с. 21.

Сила, которая пробуждается в сознании и ведет к соприкосновению с истинной реальностью непосредственно, это так называемая "праджня", что означает "проницательность", "безусловное знание", "трансцендентальная мудрость". Пробужденная "праджня" называется "праджняпарамита". "Праджня" воспринимает реальность "подобно тому, как глаз, воспринимая свет, узнает свет. Когда у человека появляется это действительно внутреннее чувство, которое может быть названо интуицией или непосредственным знанием, как говорят западные философы, наставники дзэн нарекают такого человека Буддой, Бодхисатвой"[1]. Часто мастера дзэна отвечают на вопросы учеников молчанием, мимикой или каким-то действием (ударить по носу, ущипнуть, поднять вверх палец и т.д.), давали парадоксальные ответы. Этим они пытаются разрушить традиционный рациональный способ мышления и пробудить в ученике экзистенциальное интуитивное видение "праджня". Эта интуиция, подчеркивает Судзуки, не имеет ничего общего с чувственной и логической интуицией, "которые все же принадлежат к плану объективного мышления и требуют чего-нибудь противопоставляющегося субъекту. В случае же названной мною "живой" или экзистенциальной интуиции", нет ни объекта, ни субъекта в релятивистском смысле; есть только абсолютное бытие, стоящее выше категорий "того" и "этого"... Это, если так можно выразиться, абсолютное бытие, отраженное в себе самом"[2].

Просветление (сатори), согласно дзэну, не может происходить постепенно, а является мгновенным и внезапным прозрением. "Это можно сравнить с лучом света в кромешной тьме или сокровищем, найденным бедняком"[3], просветление - это внезапный поворот, прыжок, который происходит в разуме. Поскольку истина едина и не имеет частей, она может быть постигнута только целиком и сразу. Поэтому для полного просветления не требуется длительной практики очищения от страстей.

В процессе своего развития дзэн выработал целый комплекс

---

1 Баталов Э.Я. "Буддизм дзэн и буржуазная идеология" //Философские проблемы атеизма.- М., Изд-во АН СССР, 1963, с. 240.

2 Д.Т.Судзуки. Основы дзэн-буддизма.., с. 51.

3 Там же, с. 19.

практических упражнений, призванных помочь человеку достигнуть просветления. Но практика дзэна, как отмечает Судзуки, не соответствует индийской "дхьяне" (медитации), от которой дзэн взял свое название. В медитации человек либо сосредотачивает на чем-то свою мысль (например, на идее божественного единства, непостоянстве вещей и т.д.), либо, наоборот, пытается освободить свой ум от каких бы то ни было мыслей (впадает в состояние транса). И в том и в другом случае он проявляет активность, применяет какие-либо усилия, а это означает, что "естественная свобода духа" - нарушена. "Медитация - это состояние, вызываемое искусственно, она не является естественным свойством ума"[1]. В дзэне все должно быть естественно, свободно от всяких условностей, ограничений. Поэтому те духовные упражнения, которые имеют место в дзэне, ставят своей целью привести сознание, разум человека в некое равновесие, при котором ни одна мысль не доминирует над другой, состояние, способствующее пробуждению высшей духовной силы "праджня". Поскольку в дзэне для того, чтобы войти в контакт с внутренними процессами нашего существа, не следует прибегать к чему-либо "внешнему" или неестественному, то практика дзэна (дадзен) в отличие от традиционной буддийской "дхьяны" имеет более динамический характер. От человека не требуется неподвижного сидения в медитации и вполне допускаются занятия мирской, трудовой деятельностью. "Дзэн проявляется в самой обычной и неинтересной жизни простого человека, погруженного в шум и сутолоку. Дзэн предлагает систематическую тренировку ума и учит видеть нечто даже в этом кипучем котле. Он открывает человеку величайшую тайну жизни в ее ежедневном и ежечасном проявлении"[2]. В этом дзэн, по мнению Судзуки, очень "практичен, прост и в то же время чрезвычайно жизненен"[3].

В заключении следует отметить, что учение дзэн несомненно обладает большой притягательной силой для современного человека, живущего в обществе, раздираемом социальными антагонизмами, в об-

---

[1] Д.Т.Судзуки. Основы дзэн-буддизма.., с. 12.

[2] Там же, с. 17.

[3] Там же.

цестве, где царит бездуховность и презрение к человеческой личности. Ведь дзэн предлагает весьма заманчивый путь к "опасению" и "освобождению". Человек может достигнуть полного морального, интеллектуального, духовного освобождения без активного вмешательства в жизнь, без изменения общественных отношений. "Свобода достигается здесь не за счет познания необходимых связей, а за счет мнимого разрыва этих связей и представления своей "самости", своего "я" как абсолютно свободного и независимого"[1]. В то же время приверженцы дзэн не обязательно должны полностью порывать все связи с "внешним" миром. Они ведут нормальный образ жизни, работают, участвуют в политической и экономической жизни, "но их внутреннюю жизнь не нарушают треволнения этого мира"[2]. Другими словами - живя в обществе, они могут быть свободны от него.

В целом эти мотивы - бегство от общественной жизни, рассмотрение собственной психологии в отрыве от общества, поиски понимания лишь самого себя в мире, который рассматривается как враждебный, мнимый, - не новы для буржуазной философии, для буржуазного мировоззрения. И дзэн на европейской почве выполняет ту же социальную функцию (только в новой, экзотической форме), что и старые религиозно-философские, мистические учения Запада: создать видимость решения проблем, стоящих перед современным человеком, иллюзию жизненной цели, смысла жизни, принося лишь временное облегчение человеку и мешая ему видеть пути действительного преобразования жизни и общества.

---

[1] Баталов Э.Я. Буддизм дзэн и буржуазная идеология // Философские проблемы атеизма. М., Изд-во АН СССР, с. 241.

[2] Д.Т.Судзуки. Основы дзэн-буддизма, с. 35.

ПЕРЕВОДЫ НОВЫХ РАБОТ

РЕФЕРАТЫ И ПЕРЕВОДЫ НОВЫХ РАБОТ

А.ГЛЮКСМАН

(Глава из книги "Цинизм и страсть". Париж, 1981)

Glucksman A. Cynisme et passion. P., 1981, p.p. 133-168

Афины, за несколько веков до Иисуса Христа, кишмя кишели уличными мыслителями. Бродяги без дома, без семьи (все имение - плащ да ум), они не желали зваться философами - на это звание претендовали некоторые сыновья, происходившие из известных фамилий. Работая под открытым небом, каждый оттачивал вволю свои доводы, то и дело задирая соседей, таких же бродяг. Серьезного слушателя отталкивала разноголосица этой голытьбы. Та же разноголосица витает ныне над картотеками парижской Национальной библиотеки, лондонского Британского музея, она обнаруживается, стоит только исследователю попытаться вынести определенное суждение. Какое обилие трудов, учений и их толкований. Сколько в мире платоников и антиплатоников, столько и "платонизмов". Почти всюду преобладает "своя", туземная библиомания, всякая интерпретация почитается работой духа, все слушают в себе отзвуки чужой мысли, толкования обращаются в беседы, испещренные непониманием собеседника, домыслами о нем. До чего же ошибочны аристотелевские толкования Платона, кантовские - Декарта, гегелевские - - предшественников Гегеля. Историки без конца составляют и пересоставляют историко-философскую карту промахов: мысли философов, рождаясь в этих толкованиях с глазу на глаз, трутся о чужие мысли, не в силах справедливо их оценить.

Платон, основатель первой школы, некогда демонстрировал силу мысли перед учениками. Что такое человек? Человек, отвечал он, принадлежит роду животных, виду двуногих животных. Подчеркнут был и особенный признак этого двуногого: двуногое без перьев. Диоген Киник, оказавшийся среди слушателей, решил подать и свой голос. Отрезав у цыпленка крылья, он бросил бескрылую птицу в круг: "Вот, Платон, твой человек!" Как известно, учитель счел нужным добавить к описанию идеального двуногого такую деталь, как "широкие и плоские ногти" - стало быть,"пернатый аргу-

мент Диогена не прошел незамеченным[1].

Первая картина

"Когда дыхание предков грозит задуть свечу (благодаря которой, быть может, и живы персонажи колдовской книги), он говорит: погодите"[2].

Грубой своей выходкой Диоген обрывает мудреца, играющего мыслью, - уж кто-кто, а Диоген понимал, что именно он обрывает. Вникая в конкретные суждения учителя, ученики безропотно внимают его определяющей мысли: я мыслю то, что́ ты есть, - ты есть то, что́ я мыслю. Диоген оспаривает не носителя конкретной доктрины, не исторического Платона с его платонизмом, он метит в безумие, теплящееся во всякой доктрине. Разве нет оснований считать платонизм паранойей - параноидальным стремлением определить человека в его пределе? К этому мнению склонялся Аристотель. Не то же ли самое Декарт поставит в вину Аристотелю? Не ту же ли болезнь Гегель усмотрит в декартовском "когито", а Маркс - в гегелевском идеализме? Врожденная болезнь, никого не щадящая. Но Диогену не было нужды смотреть в будущее; имеющий глаза и без того хорошо видел, в чем состоит сила и услада этого "Платона", великого жреца слова. Обкладывая желанную добычу, мыслитель взывал ко всем духам могущества и господства, которыми в индоевропейских мифологиях издревле наделена магия власти, устанавливающей в обществе законы, - царской власти. Кто имеет дерзость определять человека, дышит воздухом высочайших вершин.

"Платон" из вышеупомянутой шутовской истории провозглашает далее учение соображения о "ситуации человека во вселенной", на них останавливаться не будем. Исторический же Платон оставил нам детальное (и не без юмора) описание машины для постадийной, так сказать, разделки человека. Начинает он с самого верху, с самого всеобщего - всего сущего. Далее, сущее разделяется на живое, или животное, и неживое. Животные, в свою очередь, делятся на живущих диким образом или стадно. Стадные животные обитают в воде или на земле. Животные, обитающие на земле, имеют четыре ноги или две ноги. Среди последних выделяется двуногое без перьев -

- это и есть человек. Предложена уйма вариантов разделки, но в любом случае мы не изменяем принципу: единственно важным предметом исследования оказывается последнее из множества существ. Человек! Все сговорились тебя определить.

Демонстрируя ученикам свою машину, вращающую вселенную вокруг двуногого животного, Платон не забывает указать на опасность головокружения, угрожающую нашему герою. Обнаруживая нетерпение, один ученик предлагает делить сразу так: человеческий род с одной стороны, с другой - все животные. Учитель предостерегает от увлечения наивным расизмом: "Но... что если разумным окажется какое-нибудь другое животное, например, из вида журавлей,... или какого-нибудь другого вида, и оно станет, подобно тебе, придумывать имена, противопоставляя единый род журавлей всем остальным животным и прославляя себя, прочих же, объединив их между собой, а также с людьми, не найдет ничего лучшего, как назвать животными?"[3]

Как показывает пример с журавлем, этот автомат по производству определений страдает профессиональным расстройством: включившись и работая на полную мощность, он перемалывает вхолостую свои предпосылки и, принявшись за самого себя, создает иллюзию, будто миры движутся вокруг него по его усмотрению. Все, что ни происходит, имеет ко мне отношение, я все вижу - так медики описывают паранойю. "Многие события, оказывающиеся в сфере досягаемости больных и привлекающие их внимание, возбуждают у них необъяснимые и неприятные чувства. Это их сильно заботит, немало им досаждает. По временам они видят все в необычайно ярком и резком свете, разговоры, которые они слышат, исполнены бури, порой какой-то случайный шум, незначительное событие выводят их из себя. Они не могут избавиться от ощущения, что все происходящее вокруг нацелено на них. В конце концов это становится их убеждением. Они замечают, что злословят именно о них, что именно им стараются причинить вред. Закрепляясь в форме оценочных суждений, этот опыт порождает бред отношения"[4].

Во вход (input) вы вводите все, то есть все, что угодно, в результате сложной машинной обработки получаете на выходе (output) вполне законченного человека. Запад накопил огромный парк таких параноидальных машин. Некоторые из них знаменитые - романы

о природе, осваивающие мировое пространство (греческие космогонии, "О природе вещей" Лукреция), романы об истории, объемлющие время (политически выжатая "Священная история", "Сто двадцать дней Содома" маркиза де Сада, гегелевская "Феноменология духа"). В иных же, менее приметных случаях, действует неисчислимое множество всевозможных образовательных машин, заглатывающих детишек (якобы еще аморфных или полиморфных) и - выпускающих их существами вполне цивилизованными. Задача сводится к выбору программы, программа же отбирается из бесконечного разнообразия устройств, одинаковых по назначению. Точка зрения журавля, о которой толковал Платон, безумна не алогичностью своей, а как раз логичностью; параноика поистине ничем не удивишь. Не удивится он, и столкнувшись с другим параноиком, он тотчас даст объяснение: "он" для того появился, чтобы "меня" определить. Вспомним Честертона: "безумец - вовсе не тот, кто разума лишился; безумец - это тот, кто всего лишился, кроме собственного разума".

Вторая картина

Сцены охоты на человека

Диоген обрывает безумную мысль Платона мыслью не менее безумной: вот твой человек! Эти слова он подкрепляет делом - окровавленным цыпленком. Оружие духа и дух оружия, жестокое родство. Диоген не просто опровергает мысль Платона, но опровергает, ее осуществляя; определение, заключенное в этой мысли, он реализует на теле; взирая на мир глазами лишенного иллюзий ума, он увязывает воедино теорию и практику. Он - киник, поскольку человек действия; он - человек действия, поскольку мыслит как киник. История удержала эпизод, рассказывающий, как Диоген был пленен и продан в рабство. Его спросили, что он умеет делать. "Приказывать", - последовал ответ. "Спроси, кто хочет купить себе господина", - бросил он работорговцу. Военные порой могут быть циниками, но киник - воин в самом радикальном смысле, он хочет быть вольным рубакой, которому все нипочем. Диоген обнажает саблю, символ второй - воинской - функции индоевропейского пантеона (по Дюмезилю). И здесь иерархия, заданная мифологией, как будто смазывается: параноидальная магия мыслителя сталкивается лицом к лицу с шизофренией воина.

Ситуация непростая: каждый, по самоощущению, - единственный

в мире ... и видит, что ему противостоит другой. Воин отпускает мыслителя: я всего-навсего тебе показываю то, что ты совершаешь в мысли; путем ряда отрицаний ты только что вырезал человека из вселенной, он, по твоему понятию, - не неживое нечто, у него - - не четыре ноги, он - не птица... Ты сам все время орудовал тем самым ножом, который я в конце концов выхватил. Не путай меня с тем, кто прорисовывается в твоем определении. Я - порождение режущей, разъединяющей функции твоей мысли, я - самоопределяющееся различие.

Выслушав, слово берет мыслитель. Кто тут кем руководит? Неужели второй, имеющий дерзость отпускать "на свободу" первого? Того, кто, упорно следуя путем аскезы, выделяет во вселенной человека? Второй - ничто иное, как продукт этого выделения. Что может он поделать со своей свободой? Разве дано ему быть мыслителем-пигмалионом, высекающим собственноручно статую? От моей мысли ничто не ускользает, я держу в поле зрения всякую, самую малую былинку, я проникаю во всякое различие, omnis negatio determinatio est*. Если воин и обратит оружие против мыслителя, чего он добьется? Самое большее - поставит заключительную точку в уже завершенном произведении. Поскольку выработанное мыслителем определение верно, воину, взявшему слово, нечего будет добавить к сказанному - мысль и музыка торжествуют в молчании, наступающем вослед.

Первый "замышляет" второго, а тот, в свою очередь, "увенчивает" первого. Чтобы хоть что-то понять, надо представить, как эти двое действуют вместе. Платон с Диогеном - такая же нерасторжимая пара, как силач-атлет с тщедушным напарником. Как князь - - со слугой. Или как матрона - с добрым кротким мужем - ангелом.

Тонкий интеллектуал - с неотесанным грубияном. Когда напарники, мучая и терзая друг друга, находят в общении удовольствие, психиатры и психоаналитики называют их "извращенными парами"[5].

---

* Всякое отрицание есть определение (лат.).

Третья картина

Солнечная ванна

У нас в театре есть преобразователь цивилизаций. Мы входим в преобразователь индоевропейцами, а выходим греками, позднее - - западными европейцами. В иерархическом универсуме мифов могущество знания, силы и сексуальности в конце концов распределяется между, соответственно, чародеями слова, воинствующими божествами и героями, славными великими подвигами. Интрига отношений между Платоном и Диогеном завязывается с того момента, как выясняется, что на одно-единственное место претендуют трое. Меж животным миром и миром богов человек-мыслитель и человек-воин оспаривают друг у друга неделимый центр, в котором колобродит третий - вечное двуногое. Диоген указал на существо новой "топографии" в диалоге с великим Александром. Обращаясь к Диогену, царь спросил, чего тот пожелает. "Все твои желания будут исполнены", - пообещал он и услышал в ответ: "Отойди и не заслоняй мне солнца". Под западным солнцем на всех имеется лишь одно-единственное место, и об идиллии здесь мечтать не приходится.

С солдафонской грубостью обрывать рассуждения мыслителя, с достоинством знающего себе цену умника отвергать авансы императора-завоевателя, бродить средь бела дня с фонарем по городской площади, твердя "человека ищу", - вот он, цинический вирус, от которого, под конец нашего второго тысячелетия, современные высокоцивилизованные государства, по собственному признанию, отнюдь не избавлены. Ослабло исконное деление европейцев на профессионалов-кормильцев, профессионалов-воинов и профессионалов--мыслителей, жизненные роли нынче подвижны и переменчивы, функции смешались, и оттого возникают заторы, пробки, неустранимые закупорки кровообращения. Угроза застоя, смертельного конца? Скорее - - для других, для тех, кто вокруг. Запад, в наступлении, силен главным образом не своими убеждениями (к ним он относится с прохладцей), но экспортом легкости, подрывающей устойчивость окружающих культур.

Скрытность Диогену не свойственна. Чего там! Он запросто мастурбирует на публике. Он ждет, чтобы ему воздали хвалу за покренность, а его, почему-то, поносят за упадочный экзибиционизм.

Цивилизация, выставляющая напоказ свои оргии, афишируящая свою нетрезвость, возвышается над прочими, обвиняющими ее в разложении. Или, может быть, обвинения ложны и она окружена лжецами? Или, быть может, обвинения справедливы, но цивилизации, не могущие устоять перед соблазнами, несут в себе те же пороки, но вдобавок и желание их скрыть?

"Платон" и "Диоген", быть может, никогда и не слыхали друг о друге. Но они, завоеватели, ставят сообща балаган, на подмостках которого может быть разыграна суть всякой истории. Я даю человеку определение, ибо знаю все, обо всем сказать могу, твердит один. А я могу все что угодно сделать, поддакивает второй. Неразлучная пара образовалась, и ни одному из них и в голову не придет менять свои воззрения на воззрения партнера, потому что каждый, в самоощущении, исчерпывает собой все на свете и верно видит в другом превратный образ собственного извращения.

Четвертая картина

Неполадки в машине

На протяжении истекших двух с половиной тысячелетий определение животного пытались усовершенствовать: ему приписывали, помимо плоских ногтей, и латинский разум, и иудеохристианское чувство свободы, и социалистическую роль в производстве. Ни одно из "удостоверений личности" не было признано бесспорно верным, включая и те из них, сторонники которого были настроены перегрызть горло всем прочим в доказательство своей правоты. От чего отчаивались все любители аккуратной стрижки под одну гребенку? В головы закрадывалось подозрение, что прав был Аристотель: если не существует, помимо разного рода животных, животного вообще, если не существует, помимо тех или иных индивидов, человека как такового, то следует понять, что "невозможно и определять индивидуальные существа". Не в том ли мораль и нашей сценки, что человек - птица престранная, опознанию никак не поддающаяся?

Пойти ли нам - вслед за Локком, например, - по пути более тонких градаций, различая "описательные", скромные определения (человек- двуногое животное и т.п.) и определения "реальные", якобы сущностные (человек - разумное животное)? Изумительна эта власть, употребляя которую, некое животное, не выходя из себя,

извне видит и ограничивает себе подобных, - номиналисты и реалисты соперничают между собой в злоупотреблении ею.

Совершив, по простодушию, грубую логическую ошибку, мысль может попасть в одну тонко расставленную ловушку. Есть целый воз определений, вроде бы характеризующих предмет отрицательно: человек - не природа, не животное, даже не ангел, парящий в божественном оперении на крыльях души. Воз катится дальше, движимый исходным постулатом: есть, ведь, что-то, что определить надо, то ли кузен обезьяны, то ли побочный сын божий. Но вообразим на мгновение: признаки, отличающие людей от нелюдей, могут быть признаками, определяющими различия между людьми. Так, например, человек убивает животных, но точно так же человек убивает других людей; человек господствует над природой, но вместе с тем и над своим ближним. "Я по обыкновению утверждаю, что один человек от другого отличается более, чем то или иное животное от некоторого человека"[7] (Монтень). Вот как! Дедукция никогда не приведет нас к цели: или в бесконечность убегает, или же сама себя пожирает. Если на этот эшафот отрицаний выводим, по очереди, всех нелюдей, в эту череду придется включать и других людей. Идея, однако, и завораживает: в ней заключено обетование: свойства, отличающие одних людей от других (насилие, господство), должны быть второстепенны сравнительно с отличиями людей от всех остальных существ, управление вещами - на место управления людьми. Но заявляя об этом идеале, сен-симонистское "новое христианство" выговаривало то, о чем было объявлено давным-давно - за двадцать пять веков до того. О чем смертные мечтают? Чтобы конфликты, разделяющие людей ("стратегические игры"), отошли на второй план по сравнению с конфликтами, противопоставляющими весь человеческий род внешнему миру (борьба с природой). Я говорю "мы, люди" и тотчас мы оказываемся "среди своих", я уже отменил, в духе, эксплуатацию и угнетение человека человеком (моя речь программируется морализирующей политикой), остается лишь подумать об управлении тем, что вне нас (слово техникам!).

Мы - определяем себя: отличительные признаки для опознания своих - плоские ногти, флаг, трон и алтарь, серп и молот, звезда, полумесяц, автомат Калашникова - берутся откуда угодно. Коль скоро они кладут конец различиям, в них представлено все, они -

- наше все. "Плоские и твердые ногти" становятся символом нашего конечного без-различия, несмотря на всю свою формальную элементарность. В этой простоте есть сила, все внешнее отныне отсечено, мы у цели, двери закрываются. Те, кто хотят видеть в себе людей, людей в высшем смысле слова, приводят в порядок ногти, подрезают, подпиливают, лакируют. Что тут особенного? Тут - банальные тайны современного фетиша, порождаемого неистребимым желанием устранить то, что нас разделяет. С хлыстом я или без хлыста, да будет мое желание твоим удовольствием. Волнующее чувство единения может возникать по любому, самому смехотворному поводу - лишь бы была видимость стирания половых, социальных различий. Миловидная субретка нанимается служанкой в дом провинциального буржуа ("Дневник горничной" Октава Мирбо), хозяин объявляет свои условия: "Поймите меня, дитя мое. У меня есть пунктик. Я нахожу неудобным, чтобы женщина чистила себе ботинки и уж тем более мои. Я очень уважаю женщин, Мари, и это для меня невыносимо. Я буду сам чистить ваши ботинки, ботиночки..." В одно прекрасное утро хозяин умирает. "Месье зажал в зубах мою ботинку. Зубы были стиснуты так крепко, что я не смогла их разжать, и мне пришлось вырезать кусок ботинки бритвой..."[8] Месье был фетишистом на западный, европейский манер. Он умер, держа в зубах кусочек человечества.

Человеческое... Это как, мужское или женское? Про голову говорить или про руки, про сало или поросенка? Про то и другое, мой капитан. Ни про то, ни про другое, а потому - почему бы и не про ботинок? Западный фетишизм всегда заключался не в обожании объекта, но в смаковании своего собственного определения, отцом и матерью которого смакующий себя ощущает.

Пятая картина

"Пусть читатель этой сказки сам, по собственному разумению, представит ее на сцене"[8].

Представим себе "Платона" преуспевшего, в славе, его верховенство неоспоримо, он дал определение всему и вся. Добрый вечер, дамы и господа, добрый вечер, Платон (говорит Платон). Ученая де-

дуктивная мысль поглощает самого мыслителя; завершившись - она улетучивается: волшебное мгновение, когда доктор Джекил, исчезая, входит в мистера Хайда. Возлюбивший свою идею мыслитель, этот новый Нарцисс, идя навстречу возлюбленной, вот-вот пойдет ко дну.

Диоген, дерзко оспаривая рассуждение мыслителя, спасает тем самым ему жизнь. Твой завет не завершен, надо кое-что добавить. Диоген пускает в обращение бесконечное определение, наделенное аналогами отраженных свойств, оно забрасывает мыслителя вопросами (всегда найдется нож, разрежущий твое определение вчетверо, работа не просто не закончена, но вообще не имеет конца). Возвратившись, оно обращается на Диогена (прерывать мыслителя, говорящего без конца, - дело нескончаемое). Как только проделан этот путь туда-обратно - он кратчайшим образом суммируется Беккетом - пьеса готова. Готова, так как оба протагониста нащупывают в другом границы собственной роли. Истина Платона заключается в том, что он не может быть Диогеном, а тот, в свою очередь, не может быть Платоном, и ни тому, ни другому не удалось ухватить то двуногое без перьев, с которого комедия началась. Отныне Мудрецу, Цинику и Простаку придется созерцать себя в истории, "рассказанной с яростью и шумом". На этих трех, изначально взаимосвязанных, персонажах и замыкается западный театр, аналогично тому, как индоевропейский пантеон богов и героев организуется, по Дюмезилю, вокруг трех функций. Взаимодействие трех персонажей - по всем законам сцены, взаимодействие нового типа - уже не взывает к скрытой структуре созидающего мифа, оно порождает, скорее, открыто извращенную драму.

"Платон" был занят поисками определения. Диоген выбивает его из колеи и ставит мышеловку. Занимаются ловлей человека, но пойманный при этом должен быть убежден в том, что ловит он. Лучшие умы мобилизовывались на борьбу, выступая "за" или "против" всесилия логики, или (что то же) науки, разума, вычисления, количественного измерения, - как будто за мыслью, стягивающей все доводы "за" и "против", не пульсировала, молча, иная мысль, где эти споры теряют смысл. Понятие, лишенное интуиции, и вместе с тем интуиция без понятия, человек заявляет о себе на сцене театра, задача которого, с самого начала, заключалась в том, чтобы

"держать, так сказать, зеркало перед природой, показывать доблести ее истинное лицо и ее истинное - низости, и каждому возрасту истории его неприкрашенный облик"[9]. Гамлет устраивает свой театр в театре, "мышеловку", по его выражению, чтобы уловить совесть короля, заставить подозреваемого убийцу выдать себя. Фрейд заимствует из трагедии ключевые символы своего бессознательного (Эдип, Гамлет), но бессознательное это расстаться с театральными подмостками не в силах. Чем занимаются психоаналитики со своими пациентами? Оставаясь неизменно детьми театра, они всего-навсего сдвигают свои тайны с одной сцены на другую сцену (так обстоит с бессознательным, которому приписывают иную природу, не замечая, что "другая сцена", та, что за кулисами, - это тоже сцена). Западный человек издавна ищет и засекает себя в свете театральности своего существа.

Коль скоро история идет вперед, а в розовом сне все хорошо кончается, мысль совершает новое логическое деление. Она оставляет за кормой все неодушевленное, водяных животных, четвероногих, принадлежность к которым человек не без гордости отрицает. В театре же, сцена которого в духовном смысле всегда кругла, наши персонажи, напротив, оказываются лицом к лицу с тем, что мыслится внешним человеку. Все оставленное за гранью человечества здесь преображается: персонажи видят друг в друге безмятежную гладь прибрежных вод, мирно дремлющего поросенка, своего четвероногого друга, высший неживой мир природы, снимающий бессмыслицу всех горестей, размыкающий духоту разочарований, смерти, если уж назвать ее словом. Было бы неверно сводить эту театральность к происходящему лишь на театральных подмостках, Платон в "Диалогах" и Достоевский в романах - тоже великие драматурги. Что происходит с определением человека, когда оно упирается в его неопределимость? Каким бы образом ни решать вопрос - политически или философски, литературно или психоаналитически, в любом случае его решение сталкивается с трудноразрешимыми антиномиями.

Диоген и Платон оспаривают не только титул лучшего софиста Афин: спор идет о человечности человека, и каждый старается решить загадку по образу своему. Удостоверение "человека", оспариваемое Диогеном и Платоном, - одно; но если они ссорятся, они обнаруживают свое разно-образие, а если нет едино-образия спорящих,

спор беспредметен. Каждый из них отстаивает свое особенное превосходство, в силу которого лишь он обладает формулой определения "человека", верной для обоих, т.е. устанавливающей их без-различие и равнозначность. Логически, соперничество этих двух не только безысходно, но и безначально; они не могут встретиться, поскольку не могут утверждать себя одновременно подобными и разными. На театральной сцене, напротив, они сходятся - в состязании вокруг одного современного фетиша, ключа-отмычки к подобию и различию, проблемы, где психоаналитики увлеченно толкуют о "субституте фаллоса женщины". Во фрейдистском театре дитя обреченно разматывает клубок противоречий (моя мать не такая, как я, - моя мать такая, как я, - не такой ее сделал мой отец, и т.п.). Задача, выпадающая на долю фетишиста, - распределять антагонизмы между несколькими персонажами ("извращенными"), кружащими вокруг какого-нибудь одного предмета (скажем, пресловутых ботиночек).

Так Гамлет встраивает в большую пьесу свою полицейскую пьеску (смерть Гонзаго). Он хочет, чтобы Клавдий, ужаснувшись увиденным, выдал себя. Точнее, стремится произвести переворот своим спектаклем, как Платон - своим определением; загнать Клавдия в безысходный тупик совершенного им преступления, в ситуацию, где человек сводится к "плоским твердым ногтям". Неудача Гамлета, которому никого, кроме себя, в угол загнать не удалось, свидетельствует о фиаско такого рода представлений и о победе театра над логикой. Гамлету не удается загнать Клавдия в угол, но зато он обнаруживает: позади врага прорисовывается твой собственный образ. "Юноша уходит из нас, когда начинается жизнь... я помню его - как он барахтается под тяготой боли" (Малларме).

Кто играет Гамлета - Диоген, псевдо-Платон? Какая разница! Роли взаимозаменяемы, и сценарий связывает, неотвратимо, трех двуногих, а где было трое - глядишь, уже двое, а из двоих выходит один.

Интермедия

Перемена декораций. - Платон и Диоген сознают себя сообщниками. - Место действия - не важно где.

Есть общее место, не чуждое, так сказать, ложной скромности:

мудрость в самой себе обнаруживает пределы воли к знанию. Не таков "Платон", он-то должен быть осажен извне. Такая кастрация издавна производится в Греции - вероятно, со времен Семи мудрецов. Торговцы Милета однажды закупили у рыбаков острова Кос весь их будущий улов. Когда вытащили сети, нашли в сетях треножник из чистого золота. У Плутарха сказано: "Из-за этого треножника возникли разногласия о том, кто владеть им будет, сначала между рыбаками и чужестранными торговцами, но потом города вступили в спор на стороне своих людей, который разросся в настоящую войну, и случилось это потому, что Пифия-прорицательница прорекла тем и другим одно и то же: что треножник должен быть отдан мудрейшему"[10].

Что это за война? Война как таковая. Ни первая, ни последняя, ни окончательная, и не война малопримечательного царя Тартемпиона или тартемпионского народа, справедливая, разуеется, в глазах тартемпионцев, хотя и несправедливая по убеждению соседних народов. Греки умели судить о конфликтах с чрезвычайной прямотой. "Над "Илиадой" нависла тень величайшей беды, постигшей людей, - гибели целого города. Трудно представить картину более впечатляющую, будь поэт троянцем по рождению... В "Илиаде" поэтизируется все, что в войне не участвует, чему она несет разрушение или угрожает разрушением; но события самой войны - никогда. Переход от жизни к смерти изображен без всяких недомолвок:

... Под мозгом внизу пробежала блестящая пика,
Белне кости врага своим острием расколола,
Выбила зубы ему. Глаза переполнились кровью
Оба. Она изо рта, из ноздрей у него побежала.
Черное облако смерти покрыло его отовсюду.

Жестокая брутальность фактов войны передана без прикрас, потому что ни победители, ни побежденные не являются для поэта ни предметом восхищения или презрения, ни предметом ненависти"[11] (С. Вейль).

Драгоценный улов в итоге достается богам. В этой легенде люди, наделенные знанием, сталкиваются лицом к лицу с превышающим их разумение - насилием, жестокостью. В одной из версий золотая тренога - ловушка, в которой виновна прекрасная поджигательница раздоров Елена. В умах, которым открылись действительные

условия существования, отказ от претензий мудрости, признание ограниченности разума смертных почитаются началом мудрости. Троянские войны (Гомер), персидские войны (Геродот), пелопонесская война (Фукидид), раздоры богов, ссоры царей, революции и кровавые избиения - жизнь греков вращается вокруг смертоносных столкновений. Сообразно, и мысль умеряет притязания; охваченная ужасом, она полагает совершенную мудрость не достижимой. Рождается философия, усматривающая в войне очевидную реальность общежития. "... Война, вносящая в повседневную жизнь неудобства и тяготы, владыка свирепый, и она круто направляет страсти большинства... Они меняются настолько, что, когда о поступках говорят или судят, перестают держаться обыкновенного смысла слов. Безрассудство уже зовется самоотверженной отвагой, осмотрительное благоразумие - тайным малодушием, мудрость - прикрытием трусости, ум - нежеланием действовать. Одним словом, похвал заслуживает тот, кто первым бежит по пагубному пути и еще побуждает к тому тех, кто об этом не помышляет" (Фукидид)[12]. Мерзости войны становятся первой критикой чистого разума.

Шестая картина

"Нашему сознанию недостает озарения свыше"[13].

Предел, полагаемый мыслителю, - воин. Хватка Семи мудрецов мало походит на благочестивую борьбу "разума" со "страстями", она предполагает иные членения умственной вселенной. Ее можно понять, должно быть, лишь предположив, что их воинственные устремления ограничиваются их незнанием и что тем самым утверждается скорее намеренная слабость, ограниченность мудрости, чем ее сила? Мудрецам-властителям не чужда золотая лихорадка, страсть (прекрасная Елена - объект самых ожесточенных раздоров), но вместе с тем они побуждают к умалению разума. Такое умаление имеет смысл лишь в том случае, если в притязаниях знания усматривается опасное безумие - не менее опасное для власти, чем традиционные "причины" конфликтов, экономические или психологические. Человек, ищущий знания, обнаруживает в человеке у власти свое альтер эго. "Я самый мудрый" и "я самый сильный" - два сапога пара. Один останав-

ливается на пути к власти, изобретая доселе невиданную философию; другой, овладев неожиданно явившейся силой, продолжает путь. У истоков западной цивилизации в отношениях знания и власти совершается малозаметный переворот: именно власть становится виднейшим глашатаем знания, перегруппировывая подданных во имя истины и под ее "знаменем".

Двуногое без перьев колобродит под эгидой властителя-управителя, озабоченного сочинением "удостоверения" для него. Затачиваются ножи для резки определений "человека", возвещая о проведении массированных мобилизационных кампаний убеждения. Мыслитель и властитель неприметно поменялись ролями, гений-вдохновитель ("даймон"), некогда воодушевлявший Сократа, держит его на привязи. Объявляется великий взлет идеологий, начинается покорение мира - и мысль обнаруживает, что крылья отсечены, что она бескрыла.

Картина седьмая

"Свести весь спектакль к обыкновенной отрыжке банального"

Кинизм, в первую очередь, был учением о жизни - учением, осуждавшим общество, звавшим к отказу от материальных благ, ставившим под вопрос цивилизацию вообще, проповедовавшим возврат к простому, счастливо растительному существованию. Но культивируя свой частный путь спасения, киники были бы лишь одной из множества сект, не окажись у них влиятельных союзников внутри того города, откуда они звали бежать.

Философ-мыслитель, со своей стороны, видит в других киников, но киников непоследовательных. "Софисты", с которыми беседует у Платона Сократ, не дерзают, конечно, заходить так далеко, как Диоген Синопский, - тот ведь проповедовал инцест, каннибальство, отцеубийство. Они не без стеснения защищают право сильнейшего на власть, не безоговорочно славословят благополучие неограниченного тирана. На софиста Альцибиада пало подозрение в святотатственной порче статуй богов, но если он что-то подобное и творил, то под покровом ночи. Диоген же делает свое дело при свете дня, на глазах у публики: глядите на меня сколько влезет и на

себя заодно. Мыслитель встревожен: Диоген сам выставляет себя образцом дурного или лишь в моей мысли он таков? Эдакий учитель от обратного. "Сократ умалишенный", как сказал однажды Платон.

Властитель-завоеватель, представляющий интересы "политики", высказывает сходное суждение. "Если бы я не был Александром, я хотел бы быть Диогеном": в изречении, оброненным царем-объединителем Греции, слышится не столько восхищение, сколько смятение. Ясно ведь, что индивид, не способный существовать в обществе (Диоген) или защитить себя перед судом (Сократ), есть воплощение как раз того, что человеку действия прямо противопоказано. Сошлемся здесь на того, с кого начали, на Платона; черты дикого, необщественного животного, обнаруженные мыслителем в политическом властителе, проступают и в самом мыслителе. Поскольку ты посвятишь себя философии, сказано в "Горгии", ты "останешься несведущ в законах своего города, в том, как вести с людьми деловые беседы - частные ли или государственного значения, безразлично - - в радостях и желаниях, одним словом, совершенно несведущ в человеческих нравах. И к чему бы ты тогда ни приступил, ты будешь смешон..."[14]

Властитель верит, что знает, и назначает себя инженером человеческих душ; мыслитель верит, что умеет властвовать, и исполняется воинственности. В конкуренции обоих возникает общий рынок кинизма. Оба оправдывают свой кинизм цинизмом соперника. Обнаруживая перед лицом убийства свою несостоятельность, мудрость открывает шлюзы, объявляя войну в ответ на войну. "Охваченные болезнью члены лечат не душистой водой" (Гегель).

Сила Греции, впоследствии Запада, состоит в том, что они сумели откровенно признать неизбежность цинизма. Греция, Запад источают цинизм во все стороны света, распространяя новый тип отношений знания и власти. Первыми имитаторами новшества становятся его злейшие враги: с врагом бороться - его же оружием. Когда дело доходит до настоящих, не воображаемых схваток, чистейшие души все силы кладут на то, чтоб не остаться, не дай бог, в стороне и честно погрязнуть в борьбе. Но в цинизме открывается, вместе с тем, и слабость Греции, впоследствии Запада. Слабость - - не в констатации цинизма, нет, но в удовлетворенном его приятии; так кожура (без которой не обойтись) может, разрастаясь, по-

глотить сам плод.

Диоген роет в греческом граде подкоп для бегства, он распахивает двери в зияющий провал, угрожающий поглотить человеческие отношения. Это пока что цинизм в малой дозе - цинизм чужака. Диоген выдает себя за исключение из правила, ему свойствен ореол фигуры как бы священной. Второй Эдип, он берет на себя роль пса, вызывающего всеобщее омерзение и поношение, и тем самым очищает Афины. Проклятый свят по-своему, профанация - святое дело королевского шута или юродивого божия. Но пройдет немного времени - и он распространится повсюду, станет управлять экономикой, где бумажный знак стоит фунта мяса, будет диктовать ледяные законы капиталистического расчета и социалистического учета, править в мире политики: как ни стараемся, нам не заглушить войны всех против всех, которую циник разжигает повсюду в мире. Он обкладывает нас извне, он овладевает нами изнутри, и смерть нам несет отныне уже не только "дикарь" или "варвар". В современном, стало быть холодном, взгляде на смерть все равны и все равно: "Смерть... есть вещь наиболее ужасная, и необходимая величайшая сила, чтобы выдержать мертвое" (Гегель).

Цинизм торжествует, когда властитель с мыслителем совпадают, отождествляются. Не на тот, еще героический, манер, какой был присущ немецкому XIX веку: в то время между тем и другим сохранялся зазор; старое мышление возвещало о появлении нового властителя, а новый властитель, придя к власти, упразднял старое мышление, считая, что Диоген, таким образом, будет заперт если не в бочке, то по крайней мере в прошлом. Властитель с мыслителем окончательно сливаются в безразличии общепринятого ныне цинизма, где новое мышление идет вслед старому мышлению, новый властитель - по стопам старого властителя, потому что, при прочих равных, все зависит от возраста кровяных артерий.

Восьмая картина

> "В конце, когда утихнет шум, он выведет что-нибудь грандиозное (что звезд нет? или что случайность упразднена?) из того нехитрого обстоятельства, что он может о тьме болтать, дыша на свет"[15]

Я - Платон, мысль режущая. А я - Диоген, нож мыслящий. А я - цыпленок, рана и нож. А я - все вместе взятое, я определение. Властитель и мыслитель еще отличаются друг от друга, оба, угрожая смертью своему ближнему, преследуют в другом свою цель. Есть, однако, одно слепое пятнышко; здесь, кажется, паранойя одного не удваивает даже, а дважды удваивает шизофрению другого. "Я мыслю" и "я существую" не отделяются здесь даже от дуновения воздуха, производимого при их произнесении. Таково, по преданию, было последнее слово Диогена - вершина мысли и одновременно власти, момент абсолютного господства над всякой задней мыслью, волчок пространства на острие времени, искомая форма безоговорочного тождества властителя и мыслителя.

"Рассказывают, что он умер, когда ему было почти девяносто лет от роду, но нет единого мнения о том, как именно. Одни допускают, что он умер, съевши сырого осьминога, от холеры, другие же, среди них Керсид из Мегалополя, что он по своей воле задушился, задержав дыхание.

... Он на небо ушел, губу закусив зубами,
Дыханье сам остановил. То Диоген был,
Зевса верный сын и пес небесный"[16].

Если убивает оружие, а не мысль, самоубийство вряд ли доказывает что-либо. Каким бы малым ни был промежуток между решением умереть и кончиной, он оставляет место для разных толкований. И как поступит покушавшийся при неудаче - будет упорствовать? Во всяком самоубийстве мысль о смерти и воля, ее исполняющая, - два разных момента. Японский самурай делает себе харакири в присутствии слуги, который, если понадобится, исполнит в последний момент решение господина - он удостаивается этой чести. Один Диоген стирает эту неосязаемую грань, владея ситуацией вплоть до момента, где интимнейшая жизнь киника глубже всего касается кинизма - где мысль и воля сосредоточены единственно на том, чтоб сдерживать дыхание киника.

К концу XX века могущественной считается держава, выделяющая добрую четверть своего бюджета и немало умственных сил на ядерные вооружения. Быть может держава, в традиционном духе, стремится добиться преимущества в балансе сил? Нет, ведь потенциальные противники обладают оружием, которое в случае применения мно-

гократно уничтожит планету. Допустим другое объяснение: военный аппарат - средство, служащее целям моральным: чтобы отстаивать справедливость в малых конфликтах, держава хочет убедить соперников, что в принципиальных вопросах не уступит. Но и этого нет: Занимаясь ядерным устрашением, бросают на произвол судьбы тех, кого могли бы защитить, - отдельных людей, малые народы. Расчет, которым руководствуются стратеги "контроля над вооружением", похоже, не сводим ни к высоким моральным соображениям, ни к голой мегатонной мощи, но заключает в себе то и другое - к вящей убедительности. Ты можешь одержать верх, пустив в ход весь свой арсенал? Об этом речи быть не может. Отстаивая справедливость, ты готов пойти до конца? Нет, и так всерьез никто не скажет. Что ж остается? Могущество, порождаемое сочетанием политических союзов и систем ядерных вооружений, не меряют критериями силы или справедливости. Противники заняты тем, что убеждают друг друга: на пути к мировому взрыву я могу зайти так же далеко, как и ты, и так же быстро - осадить, остановиться.

Великая держава дает понять врагу, что владеет обеими альтернативами - уничтожения в смерти и возвращения к жизни. Она включает то и другое в одну систему "вероятных" вариантов стратегического выбора, представляя их - за столом переговоров - как две стороны одной медали. Ты запугиваешь и заодно успокаиваешь противника, который со своей стороны делает то же самое[17].

Ядерные стратеги охотно сравнивают свое дело с игрой "в мокрую курицу". Водители двух автомобилей несутся к пропасти, и тот, кто выпрыгнет из машины последним, венчается лаврами победителя-смельчака, на долю же его преждевременно дрогнувшего соперника выпадает позор труса, "мокрой курицы". От стратегически-ядерных игр эта игра отличается лишь в том смысле, в каком необычное самоубийство отличается от обычного. Водитель, участвующий в игре, не может давать задний ход, он сумеет выпрыгнуть при условии, что дверца машины откроется: результат зависит, стало быть, не только от него, но и от характеристик машины, - но точно так же и самоубийца не зависим от непредвиденно случайного поведения выбранного оружия. Если водитель выпрыгивает чуть раньше, чем следует, его сочтут трусливым; если чуть позже - по нем останется воспоминание как о безрассудном глупце. Если же выпрыги-

вает в нужный момент, он - победитель, хотя и не без помощи случая (открывшейся дверцы).

Ядерная стратегия - игра совсем иного масштаба, здесь разыгрывается не поступок, но бесконечность. Стратегический игрок судьбы не искушает, он располагается на постоянной основе в рассчитанной системе "решающих" шагов, он намерен сохранять за собой возможность давать задний ход или, наоборот, нажимать на акселератор. Перемещаясь вверх или вниз по подвижной шкале риска, он управляет собой с учетом маневров противника; ориентируясь на гибкое реагирование, он располагается в медианной точке между трусостью и безумием, в той точке озарения, где отважный риск совпадает с разумным расчетом, в мгновении, лишь однажды выпадающем у того, кто несется на машине в пропасть. Ядерная держава, в своем продуманном честолюбии, очевидно, стремится к абсолютной власти над смертью и, стало быть, жизнью. Как не вспомнить тут Диогена, владеющего собой до последнего вздоха, сдавленного его собственной волей.

Незадача ядерных господ: соперники "диогенизируют" друг друга, следя друг за другом из засады; стараясь не дышать, не могут понять, то ли еще властвуют, то ли уже цепенеют. Традиционная проблема в современном свете: циники, умы по определению антиобщественные, соединившись, выступают гарантом общественной безопасности во всемирном масштабе. Есть от чего недоумевать.

Девятая картина

"Он закрывает книгу - задувает свечу... и, руки скрестив на груди, ложится на прах своих предков"

Диоген, нокаутировав себя, берет верх над божественным Платоном; он уходит, унося с собой в могилу неуловимое определение человека. Власть его выше власти властителя. Мысль его глубже мысли мыслителя. Он ничто иное, как мыслитель и властитель в одном лице, только мертвый.

"Другие рассказывают еще, что он пытался отобрать у собак кусок осьминога, был ими укушен и оттого умер. Друзья Диогена, однако, верят в предание о его самоудушении. Ибо он находился в Кранионе, гимнасии неподалеку от ворот Коринфа, и когда его дру-

зья как обычно пришли его повидать, Диоген лежал, завернувшись в плащ. Поначалу они подумали, что Диоген спит; потом, так как они знали, что он ко сну мало склонен, приоткрыли плащ и увидали, что он не движим и не дышит. Они решили, что, пожелав умереть, философ по собственной воле остановил дыхание. Между ними разгорелся спор о том, кому надлежит предать его земле, и спор едва не перерос в драку. Разногласия уладились при появлении их родителей и видных горожан, которые и предали Диогена земле неподалеку от ворот, ведущих в Истму".

Повествование не лишено оттенка иронии. Чем это вызвано? Ироническим отношением историка к событию? Или попросту невольным эффектом дистанции между хроникой и передаваемыми ею событиями? Последнее, итоговое слово кинизма не могло быть сказано Диогеном - он был всецело занят собственным дыханием. Исполнителями его последней воли выступают ученики, тотчас начинающие друг с другом спор; апостол волею судеб становится хроникером:

"Время и бронзу точит, но
Твоя, Диоген, слава вечной будет,
Ибо людям ты показал, как жить, собой довольствуясь,
И начертал кратчайший к счастью путь".

Вся жизнь киника свидетельствует в пользу такой смерти, но лишь в смерти его жизнь обретает завершенность, а в его ученике - последовательность. Мы - в вертящемся турникете. Нормальный ход. За два с половиной тысячелетия киник доказал: он обладает уникальной, неслыханной способностью весь мир втянуть в свою вертячку. "Я произношу слово, предвидя всю глубину его тщеты" (Малларме). Лирический герой Малларме (в первых редакциях "Igitur") устранял случайное, глотнув "вещество небытия" из флакона, передаваемого из поколения в поколение.

Вселенная киника вращается вокруг той точки, где властитель и мыслитель, наконец, совпадают: властитель - это мыслитель, мыслитель - это властитель. Это совпадение не доказуемо и не верифицируемо, но ведь не всякая истина нуждается в доказательствах и поддается верификации. Касаясь души верующего, Бог остается для верующего непостижимым, неосязаемым. Истина кинизма, возможно, подобна любой другой великой истине: начало доказательства принимается без доказательства, принцип верификации не верифици-

руется. Они или "постигаются и могут быть изложены" (Аристотель), или - не постигаются, то есть остаются неузнанными. Мысль, двигаясь по кругу, объясняет сущность кинизма поступком Диогена, и наоборот, но круг порочен ли? По этому фарватеру и следует мысль, когда касается предметов важных и, между прочим, самой себя.

Ложен ли кинизм? Диоген хитроумно "одурачил" всякого, кто поставит вопрос таким образом: мы вынуждены судить о его окончательной мысли, не зная, в чем она состоит. Верен ли диагноз киника? Глядя ныне окрест себя, не перестаешь удивляться, до чего же киничен-циничен твой взгляд. Остается задаться практическим вопросом: а возможен ли некинический взгляд на вещи?

Человек, исходно, представлялся в трех лицах - мыслителя, властителя и пернатого существа. Диоген сводит спектакль к противостоянию первого и второго, превращая, затем, противостояние в их тождество в третьем - пернатом, обрывающем все свои перья и жизнь.

Способно ли двуногое без перьев взглянуть на происходящее с собственной точки зрения, обходясь без опеки настырных сообщников? Вопрос - философский по преимуществу.

Последняя картина

"Как радуга в небе, изящное стихотворение расцветает на фоне неясном и смутном"

(Гете)[19]

Мыслитель устремляется к определению человека, властитель завершает дело, начатое мыслителем; чтобы ускользнуть из-под их опеки, двуногому без перьев надо прибегнуть к хитрости. Руководствуясь девизом "разделяй, чтобы жить", оно понуждает мыслителей-властителей мыслить немыслимое и овладевать неовладеваемым. Оно внушает: философствовать значит учиться умирать.

Жан, Джон, Ян - животные рассеяния, диаспоры, в наш треугольник они не вписываются. Это, с одной стороны, существа, поддающиеся определению ("математические")[20], то есть всецело определяемые в знании, приобретаемом и передаваемом без потерь. С другой стороны, они - существа, восстающие против завершенного определения, "натуры", не поддающиеся исчерпывающему определению

в знании: "Ибо начало единичного - единичное; правда, начало для человека вообще - человек, но никакого человека вообще не существует, а начало для Ахилла Пелей, а для тебя - твой отец"[21]. Такие индивидуальные существа ("субстанции") можно сколько угодно описывать, но ясно, что завершить такое описание не возможно. Здесь - исток всякой литературы, в которой, за отсутствием точного определения, всегда сбиваются в многоречивость или недоговоренность. "Если станут, допустим, тебя определять и скажут, что ты - худое и белое животное, или назовут еще какое-то качество, то ведь всякое такое свойство может быть приписано и кому-то другому" (Аристотель). Но отчаявшись дать определение человека, мы не отчаиваемся по поводу Жана, Джона, читателя - напротив, лишь на фоне такого отчаяния они и появляются.

Никакой индивид не может быть втиснут в наше знание о нем, ни в собственное знание о себе; Сократ понимал это лучше, чем Андре Бретон, несмотря на обращения последнего за подмогой к З.Фрейду. Современные исследователи бессознательного рискуют, на каждом шагу, попасть впросак, открывая известное, сюрреалистический секрет полишинеля. Иное дело - сократическое незнание: оно не рубеж, откуда отправляются дерзкие изыскатели и куда возвращаются видавшие виды путешественники. Оно - само путешествие. Анализ, совершаемый тем, кто, углубляясь во тьму, не подкрепляет себя образом цельной личности. Психоанализ, отказывающийся от всяких попыток психосинтеза и совершающийся "нескончаемо" (Фрейд). Знаешь ли, что такое отвага? - обращается Сократ к генералу; благочестие? - к священнику; поэзия? - к поэту. "Я знаю лишь, что я ничего не знаю", утверждает Сократ. Это - не отправной пункт. Иные уверены, что знают, давным-давно знают, их распирает от террористического знания, ниспровергающего авторитет властей, подкладывающего идеологические бомбы в сердце города. Нет-нет. Но сократическое незнание - это и не последнее слово. Чтобы за тобой было последнее слово, надо знать, каков будет конец. Но принимая яд цикуты, Сократ показывает, что конец ему неведом. Сократическое незнание не открывается в начале или конце, оно таково, что для него нет ни начала, ни конца, оно - процесс беседы. Речь для Сократа - то же, что дыхание для Диогена, но не надо от него требовать, чтобы он оборвал себя: его может, конечно, остановить кто

угодно, но это - не его забота.

Ответственность за прекращение этой речи пусть берет на себя афинский суд, "суд" кровеносных артерий, несчастного случая, какой может настигнуть нас где угодно. Сократ не настаивает, что он об этом не знает. Это, в сущности, единственное знание, от которого он не отказывается, оно нисколько не касается существования загробного. Сократическое знание о смерти - знание не о том, что будет "после" или было "до". "Костлявая" обитает не важно где и как; важно, что она настигает тебя по своему усмотрению. Стремясь превратить смерть в некое восшествие (в самосознании), Диоген лихорадочно вольничает с нею (как метафизик - с потусторонним, как техник - с посюсторонним): не важно, хорош момент или нет, так не терпится совершить задуманное. С Сократом иначе. В его смерти нет случайного произвола. О ней говорили еще загодя (Аристофан в "Облаках"), о ней шла речь в беседах с Сократом (о Калликл!), о ней, бывает, вспомнишь века спустя (вот пример: Бухарин упускает возможность уйти по-сократовски; да, вину признаю, да, злоумышлял, да здравствуют мои судьи, мои убийцы!). Смерть Сократа до сих пор служит предметом толков: он не спасся бегством, хотя для побега все было готово; судьям своим он отказал в правоте, до последнего момента он стремился преподать урок. Что это, последнее назидание учителя о самом важном? Переход от теории к практике? Уступая Государству право убивать несправедливо, Сократ умирает во благо Государства? Если Государство сквозь пальцы смотрело на приготовления к его побегу, то Сократ, выходит, отнесся к Государству нетерпимее, чем последнее к нему. Он убежден, что призывает к более справедливому граду, но возвещает лишь об укреплении последнего. Кто фанатичнее - Афины или этот философ? В нишеанских университетах есть о чем потолковать. Сократ - герой мысли? Он, перед судом, немного позирует, разыгрывает из себя непреклонного, неподкупного; может быть он нарочно бравирует - хочет вывести из себя судей, чтобы выйти победителем из смертельного состязания. В нем есть нечто учительское, даже слишком учительское? В день смерти он считает нужным отметить, что его решимость питается убеждением в том, что четное и нечетное суть разные вещи (в "Федоне"). Чересчур добропорядочный гражданин или чересчур ироничный анархист? А может быть вражеский

агент? Разве не старается он вовсю, чтобы Афины, его убивая, убили в конце концов и себя? О чем мечтает враг общественной нравственности? "Как я хочу найти такое преступление, воздействие которого не прекратилось бы и тогда, когда сама я действовать уже не смогу, так чтобы в моей жизни не было ни мгновения, даже во сне, когда бы я не была причиной какой-нибудь порчи, и чтобы эта порча ширилась-ширилась, ведя к всеобщему разврату, к смятению такому страшному, чтоб его следствия длились и за пределами моей жизни", умоляет Клервиль, героиня маркиза де Сада. Развращение молодежи, непочитание богов - именно эти преступления и вменяются в вину Сократу в ожидании суда. А что отвечает Клервиль ее подружка товарищ Жюльетта? "Попробуй преступить мораль так, как того достигает пишущий". Открылось ли Сократу, что акт, к совершению которого он подталкивал афинян, обернется для Афин актом более разрушительным, чем любое действие, доступное его воображению? Не способствовало ли этому то обстоятельство, что рядом с Сократом находился один молодой писатель, очаровательный божественный маркиз по имени Платон? Вздымаются могучие крылья, в полет устремляется ангел мщения. Сократ совершает преступление против нравственности, Платон довершает его в своих писаниях, и никакому де Саду за ними уже не угнаться. Сократ, этот моцартовский Дон-Жуан политики, не взваливает на ученика Лепорелло учет всех тысячи трех - социо-этно-экономико-юридическо-всемирных - значений своего подвига. Релятивизируя все "проклятые вопросы", не остается ли он верен единственно себе? Интеллигент отпетый, снятой диалектик, он, может быть, посмеивается?

Смеется над кем, над чем? Разве что над смертью. А она - - над ним. Так они на пару и посмеиваются. Подвиг Сократа не имеет окончательного смысла, ибо окончательное теряет значение. В конце "Горгия" Сократ, по объяснении с Калликлом (самым циничным из софистов), рассказывает историю "о доброй женщине". Однажды, еще в юные годы, решил Зевс преобразовать смертный суд над людьми. Поступали жалобы: многие добрые люди попадают в Тартар, тогда как злые, расплатившись с долгами, выпархивают на Острова блаженных. Зевс указал причину непорядка: "Оттого, что подсудимых судят одетыми", они предстают перед судьями в своих лучших мате-

риальных и духовных нарядах. Нарядившись, люди ухитряются обмануть высший суд. Реформа, предложенная Зевсом, отличалась удивительной простотой: "Первым делом, люди не должны больше знать дня своей смерти наперед, как теперь..."[22]. Так как времени принарядиться не будет, смертные будут являться в суд голыми, как есть. С тех пор "костлявая" собирает свой улов без лишних церемоний, демократически.

Молодые честолюбцы, собиравшиеся вокруг Сократа, выражали недоумение: со своим философским образом жизни, со своей "моральностью" он, Сократ, не очень-то преуспевает в городе; на него несправедливо нападают, а он даже не умеет толком себя защитить; поиски праведной жизни - дело неплохое, но для начала надо научиться жить! Это недоумение сродни удивлению хроникеров XX века: почему выходцы из пролетарских семей по большей части гнушаются службой в полиции? В полиции дают хорошую профессиональную подготовку, открывающую социальные перспективы, жалованье тут приличное, работа не пыльная, несчастные случаи сравнительно редки. Но молодые рабочие, как правило, не соблазняются этой перспективой социального роста: полицейские, по большей части, не злоупотребляют властью для личной выгоды, хотя таких возможностей у них хоть отбавляй; среди военных тоже мало таких, кто идет до конца в своем милитаризме. В чем тут дело? Что удерживает людей от естественного устремления к карьеризму любой ценой? Отсутствие воображения, стадная мораль и глупость, объясняют одни. Высокая нравственность, возражают другие, затрудняясь, впрочем, указать в чем именно она состоит.

Возражая юному честолюбцу, Сократ аргументирует более тонко. Карьеризму социальному он не противопоставляет карьеризм иного толка, этический, религиозный или надзвездный. Он учиняет суд над карьеризмом в любой его форме, над идеей успеха как таковой. Я не умею себя защитить. Пусть так. Но разве кто-нибудь умеет? Чего я хочу? Я стараюсь "стать как можно лучше, чтобы так жить, а когда придет смерть, так умереть"[23]. Смерть может прийти в любой миг, без предупреждения, нелепо тратить время жизни на защиту или оборону жизни - будто бы ее можно было превратить в надежную, безопасную крепость. С тех пор, как Зевс лишил людей знания о "дне своей смерти", жизнь, оказывается, невозможно отстоять. Ка-

ждое мгновение - предпоследнее. Всякий план на будущее должен учитывать то, что не имеет меры. Кто хочет достичь, добиться успеха, должен располагать к тому средствами и действовать в уверенности, что на пути к цели его не оборвут. Будь все это в нашей власти, упреки мне были бы не лишены смысла; да только ваша идея оказывается на поверку не реалистичной; ваши самонадеянные планы успеха и последующего отдыха строятся в безосновательном расчете на бессмертие. Но ведь решаем не мы. Мы не властны над жизнью и смертью. Что поделаешь...

Отданное во власть случайных перипетий смертного существования, двуногое без перьев не может требовать и от жизни той безопасности, какую оно находит нелепым требовать от смерти. С рождения оно лишается права на абсолютную власть и совершенную мысль. Болезнь врожденна, но мы не властны ее превозмочь и должны принять ее. Сократ "в час смерти отважен не потому, что его душа бессмертна, но потому что он смертен" (Монтень).

С внешней стороны смерть философа от яда цикуты представляется смертью героической, не похожей ни на какую другую смерть. Изнутри же Сократ умирает как всякий иной человек. С внешней стороны смерть Диогена наступает во сне - ничего особенного тут вроде бы нет. Но изнутри он переживает в смерти высший миг существования, высшее свое торжество.

Кому или чему верить? Нашим глазам или предсмертным картинам в уме Сократа и Диогена? Нашим ушам или свидетельствам верных учеников? В кадрах исторической хроники нам показывают мгновения агонии, в которых нет ничего необычного; камера же, установленная в голове, показывает совсем иное кино, но художественное. Согласно Сократу, в состязании властителя и мыслителя фиксируется ничья, Диоген же сжимает обоих в одно, как собственные зубы и губы.

Расхождение между Диогеном и Сократом возникает вокруг чернеющей дыры - той, что цивилизации обычно стараются обходить стороной. Что заставляет нас вдруг всерьез отнестись к темному провалу?

Смерть Сократа

"Скажи, как мы рассудим, смерть есть нечто?
- Да, конечно." ("Федон")[24]

"Ведь умирание - вещь ясная, ты со мной согласен?
- Разумеется, согласен!" ("Федон")[25]

Животные редко, а бессмертные боги и вовсе не играют в игру, к которой издавна имеет пристрастие европеец, - игру в кости со смертью. Прав ли Новалис, утверждавший: "философский акт по преимуществу есть самоубийство"? Утверждение не рассеивает всех сомнений. Эдип не убивает, а ослепляет себя и, как бы вырываясь за положенные пределы, прозревает то, чего его божествам созерцать не дано. Еврипидовский Ипполит умирает, желая посвятить себя Артемиде, своей богине, а последняя взирает на несчастного, не проронив ни слезинки: "глаза божества плакать не умеют"; богиня покидает умирающего со словами: "Прощай, мне воспрещено созерцать приход смерти и осквернять свою жизнь зрелищем угасания тела". Перед лицом своей конечности смертный требует, чтобы бог разделил кончину его, коль скоро боги (греческие и христианский) заявляют о своей причастности к похождениям двуногого без перьев. С вторжением образа вечного божества, не чуждого вдруг человечности, возникают догматические и духовные проблемы, но их можно обойти, решая с другого конца: смертные без труда научаются жить на манер небожителей, изобретая для себя приют и обители отдохновения, откуда изгоняется все невыносимое". Что ж остается? Остается славить победы науки, социального прогресса и, может быть, торжество киника-циника.

Пользуясь щипцами философии, Эпиктет ухватывает и рассматривает существо своей мысли. Перед нами предстает киник, чьи размышления сосредоточены на собственной мысли, а точнее на мысли о смерти, общей теме соперничающих стратегий Сократа и Диогена.

Тут никакому судье не под силу рассудить "объективно". Мы видим себя умершими лишь под условием собственного удвоения; чтобы следить за исчезновением самого себя, надо вообразить себя дважды живым. Совершаясь, по необходимости, в кругу нескольких

действующих лиц, встреча со смертью совершается театрально или литературно (на "внутренней сцене"). Действующие лица представления преследуются костлявой жницей, лично ни в ком из них не уловимой. Это - тот самый миг, про которое каждое двуногое без перьев знает, что ему его не миновать, хотя никакого подтверждения событий до нас не долетает. Мгновение, откуда возврата нет, но откуда все будто б уже возвратились в силу некоего знания, предшествующего всякому прочему знанию (странное знание: лежит в основе всякого скептицизма, но никакому скептицизму не подвластно; знает предел, хотя никогда его не достигало и не знает, что же этот предел в себе заключает). Этот странный опыт, к которому доступа нет, не открывает, однако, доступа ко всякому прочему опыту: вот я касаюсь себя рукой - я живу, я живой, я несомненно не мертв, но откуда я знаю, что могу умереть и не быть? Откуда у меня это ощущение возможности небытия - ощущение не менее явственное, чем ощущение бытия? Смертное животное существует, становясь современником события, не допускающего чего-либо ему со-временного. Из-за этого сдвига по фазе надо прибегать к литературным уловкам: чтобы выскочить из времени, приходится обращаться к воображению. Не воспарять на вершины, пробиваясь сквозь невесть какой духовный потолок, но, опустив глаза долу, всматриваться в могильную яму - вот сублимация, с которой надо начинать. Что может быть проще и непостижимей простоты такой мысли: "Умереть означает: некогда, в незапамятном прошлом, ты уже умер - - умер смертью не твоей, смертью, не пережитой, опытно не познанной тобой; но под ее угрозой ты, чувствуется, призван жить, ожидая ее отныне из будущего, созидая будущее, в котором она сможет наконец свершиться как нечто, совершающееся в опыте и опыту принадлежащее" (Бланшо)[26].

Нелегкая это задача, припереть к стенке Диогена и Сократа. Опыт смерти - очевидный, но неуловимый - подрубает всякое твердое суждение о нем. "Пока мы есть, смерти нет, а когда она есть, нас уже нет". Эпикур вообще снимает вопрос об этой странной встрече, где интимно-внутреннее определение человеческого существа является как нечто внешнее ему. Поскольку событие интеллектуально не постижимо, мы пытаемся вообразить его, но скоро обнаруживаем, что оно и не вообразимо: "Дело в том, что мы абсолютно не в состоянии

представить себе собственную смерть, и всякий раз, как мы пытаемся ее вообразить, мы замечаем, что смотрим-то со стороны... Никто из нас, в сущности, не верит в собственную смерть" (Фрейд)[27].

Будь смерть доступна для взгляда или воображения, не было бы причин возводить ее в достоинство философского оселка. Если бы она была просто запредельной, не было бы и предмета спора – – кого волнуют никому неведомые звезды? Она озадачивает, поскольку с известной точки зрения она – вероятна; она превращается в проблему номер один, когда с какой стороны ни глянешь, она представляется убедительной. Тертуллиан оспаривает Эпикура доводом от абсурда: "Если мы ничего не теряем, лишаясь чувственной способности, то и ничего не имеем, ее обретая"; неумирающее животное не могло бы и родиться – во что бы то ни было. Если смерти нет, жизнь – скольжение в ирреальном[28]. Занимаясь опровержением языческого философа, христианский апологет, однако, сбивается на иллюстративные пояснения к нему. Античная мифология изобилует свидетельствами, подтверждающими, что "бессмертные боги" томятся скукой – отсюда склонность к мимолетнослучайным интригам, к разжиганию страстей где ни попадя. Вероятность какого-либо события в их мире оказывается совершенно неопределенной, если рассматривать событие как условие возможности любого другого события.

Если нельзя до времени пережить умирание, то может быть можно жить, не умирая? Загадка для мысли заключена не в проблеме беззаботной жизни ("до") или, по смерти, бессуетной жизни ("после"), но в переходе от одной к другой, утверждает св.Августин, идя по следу Эпикура: "Покуда душа пребывает в теле, покуда мы способны чувствовать, покуда человек вне всякого сомнения живет в соединении души и тела, надо говорить, что он находится в предсмертьи, а не в смерти; но куда душа его отлетела, лишив тело способности чувствования, он находится в посмертьи, и о нем говорят, что он умер. Я не вижу, каким образом он может находиться в состоянии умирания, т.е. смерти"[29]. В умирании заключается как раз оригинальная особенность двуногого без перьев с его способностью воспринимать неуловимое, мыслить едва ли мыслимое. Переходя от одного мгновения настоящего к другому, человек переживает одну мимолетную кончину за другой, развивает свою мысль св.Ав-

густин. Смерть ищет человека, он от нее убегает, будущее непрерывно перетекает в прошлое. Умирание не поддается однозначной локализации во времени, но занимает в определенном смысле все время жизни: "Если умирать, то есть быть в смерти, мы начинаем с того момента, как начинаем приближаться к смерти, то следует утверждать, что умирать мы начинаем с того самого мгновения, как начинаем жить". Неожиданный поворот на 180 градусов: если человек не умирает ни до, ни после, то он умирает без конца, а его умирание и есть его жизнь.

Вывод, следующий сам собой: как помещенный в предсмертье ("досмертье") не может войти в смерть, так и рожденный умирающим не может выскочить из собственной тени, переносясь в некое предшествующее, предисторическое существование или в какое-то посмертное, загробное видение. Многие народы гордятся своими знаниями о "предшествующей" и загробной жизни, накопленными в ходе истории, - благодаря им смерть "редуцируется" и становится манипулируемой. Но двуногое без перьев склонно отталкивать от себя такого рода знания и жить, не делая вид, будто у него есть ключи к запредельному с того или иного конца.

Умирающее двуногое животное переворачивает и переосмысляет вывод из парадокса Эпикура: хотя объятья смерти временной локализации не поддаются, отсюда не следует, что мы никогда не пересекаем границы смерти - напротив, мы только и делаем, что постоянно ее пересекаем; нельзя утверждать, что смерти не существует, - - напротив, она скорее угрожает повсюду. Смерть невозможно датировать определенным временем, мгновением, отделяющим "до" и "после"; ее невозможно фиксировать ни в живом теле (иначе оно было бы мертвым), ни в мертвом (оно по-своему еще дышит), ни в мысли (мысль о смерти - мысль о немыслимом). Двуногое без перьев выведет из этих странных обстоятельств неожиданное заключение: не смерти нет, но отсутствует возможность ее фиксации. Событие - подвижно, умирающее двуногое животное безостановочно ставит на карту свое физическое и духовное существование. Отбиваясь от разнообразных некрозов, оно обретает ощущение, что живет. Но мгновение кончины другого неуловимо, он от этого к бессмертью ничуть не ближе, и является беспокойство, что кончина в некотором смысле уже началась. Отлетающий дух запечатлевается и в жизнедеятель-

ности тела. Индивид без конца передвигает в себе, как и в ближних, странный пограничный рубеж. "Я не осмеливаюсь отрицать, что человеческое тело без превращения кровообращения и прочего, по чему судят о жизненности тела, может тем не менее измениться в другую природу, совершенно от своей отличную. Я не вижу никакого основанйя полагать, что тело умирает только тогда, когда обращается в труп. Самый опыт, мне кажется, учит совершенно другому. Иногда случается, что человек подвергается таким изменениям, что его едва возможно будет называть тем же самым" (Спиноза)[30].

Спиноза согласен с тем, что мысль о тленном ведет к обесценению знания. Как к смерти ни подходить, мысль не может ни овладеть ею, ни устранить ее. Но он забывает сделать необходимый вывод: к каким бы философским уловкам мы ни прибегали, мы не можем уберечь себя от волнующего свидания с ней, растянутого во времени. Подтачиваемый смертью индивид не поддается твердой фиксации, он подвижен и колеблем даже в отрицаниях своих, и колебания его могут способствовать познанию, и вместе с тем вести к крушению его ложных притязаний.

"О ночь, моя водительница,
О ночь, чья тьма мне дороже зари,
Ты любимого соединяешь с любимой,
Любимой, преображенной в любимом"
(св.Иоанн де ла Крус)[31].

Опыт смерти порождает совокупность двойных отрицаний, нейтрализующих друг друга. Характеризуя умирание, св.Августин выводит за его пределы как бессознательно-растительное существование, так и существование посмертно-ангелическое. В иррациональной глубине существа, не мыслящего себя ни ангелом, ни поросенком, узнаем турникет, ведущий к неминуемому опыту свиданья, соприкосновенья. Об опыте дело идет потому, что смерть не поддается определению в мысли: "Мы нуждаемся в опыте лишь тогда, когда не можем заключить об определении вещи... , но мы не нуждаемся в опыте для познания вещей, существование которых не отличимо от сущности и, таким образом, исчерпывается ее определением" (Спиноза). Человек ускользает от определения, ибо смертен.

Как опыт, не осуществимый при жизни, смерть остается опытом,

который другому непередаваем. Всякий человек находит смерть другого "естественной" и не считает, что приложил к ней руку. Конечный результат сомнений никогда не вызывает. Я его не убивал, но избавил его душу от ядовитого зла плоти, считает фанатик. Покойный совершает путь в мире ином, прибавит добрая душа. Относительно похождений за гробом можно выдвигать какие угодно гипотезы; они оттачиваются на лезвии последнего мгновения. Для двуногого без перьев смертный - единственный достойный собеседник. Его соблазняют астрологическими прорицаниями, гностическими картинами, религиями, но гадательность рисуемого будущего во всяком случае свидетельствует, что все храмы зиждутся на предварительном условии верования, более или менее широко распространенного. Умы так беспокоятся о посмертном, что о самой смерти забывают задаться вопросом и к доказательству бессмертия души обычно приступают, не потрудившись показать ее смертность. Отправной момент, могила суть "вещь ясная", подтверждает Сократ, и эта "ясная вещь" - приглашение тронуться в путь, ибо якорь, без сомнения, поднят.

Интуитивное понимание смерти как состояния внечувственного, едва ли вообразимого и труднопостижимого, обесценивает сокровища, ревностно хранимые иными цивилизациями. С тех пор царства духов отдаляются от западного человека и границей, отделяющей его от них, служит эта неуловимая и лишенная толщины точка, эта идеальная, но непроницаемая линия, эта неосязаемая, но прочная завеса. Мир иной - первичная реальность неевропейских мифологий и религий - отныне потусторонен по отношению к потустороннему, нечто, чем можно красиво рискнуть (Сократ), на что можно взглянуть как на ставку в пари (Паскаль).

В той мере, в какой вера держится в пределах разума, она тоже отправляется от этого интуитивного понимания, положенного в основу всякого размышления, и воскрешения отныне воспринимаются как лишь воскресения мертвых. "Не нелепо ли полагать, будто Бог, однажды сотворивший человека, не может сотворить его и во второй раз? Состояние небытия по смерти весьма сходно с состоянием небытия до рождения. Таким образом, как человек мог быть рожден из Ничто, точно так же он может быть воскрешен из Ничто"[32].

Карты, первоначально розданные Платону и Диогену, как и главные ставки в их игре, - реальности не витальные и не политиче-

ские. Еще до того, как столкнутся их тела и гражданские позиции, они соприкасаются со смертью, возвещающей об уязвимости того и другого. Колеблемые биологическими, социальными, биографическими обстоятельствами существования, двуногие без перьев сознают себя равными перед лицом смерти, несмотря на все неравенства жизни. Когда несправедливость превышает предел приемлемого (он меняется от эпохи к эпохе), двуногие без перьев заставляют "начальствующих" вспомнить о хрупкости жизни: социальные слои или нации грозят друг другу тираниями, революциями, войнами, преступлениями, предательствами. Борьба классов - несомненно одна из"движущих сил" истории Запада, ее поворотов, разворотов и переворотов; но еще настойчивей, чем призрак коммунизма, по Европе бродит призрак смерти, которой один лагерь угрожает другому, чтобы в случае неуспеха угрозы привести ее в исполнение.

Равенство перед смертью - равенство "негативное", оно не уравнивает конкретного и положительного содержания человеческих жизней, оно его при случае ограничивает. Это как бы правовой принцип свободы, негативный и формальный, гарантирующий ("говорят") всякому гражданину (и в этом смысле свободному человеку), что никакое другое лицо не властно распоряжаться в частном порядке его жизнью и смертью. Политическим, социальным, информационным и прочим подрывным следствиям, вытекающим из этой вроде бы банальнейшей идеи, несть числа. Если варвары Европы и объединялись порой, то кажется лишь в негативном братстве, в братстве, возникающем перед лицом бедствия. О своем главном и коренном веровании европейцы вспоминали, сталкиваясь с эпидемиями чумы, землетрясениями. "Все люди испускают один и тот же дух", сообщал врачебный трактат об эпидемиях. Политик же, взирая на то же самое, истолковывал: "Все люди вдыхают одну и ту же смерть". Люди и Олимпийцы во всем друг на друга похожи, различия между ними обычно чисто количественные, и разве не смерть , у Гомера, является точкой, откуда между двумя царствами внезапно вырастают неодолимые границы? "Человек человеком себя открывает лишь в смерти своей; когда ж бессмертье ему выпадает, он в круг божественный входит"[33].

В исповедании своей веры смертные следуют разным призваниям. Одни утверждают, что перед лицом непредвидимого следует и самому

стать непредвидимым, благополучие души - в достижении "безразличия к вещам безразличным" (Марк Аврелий)[34]. Иные же воспевают величие добровольно избранного головокружения на вершине:"Мысль самого высокого полета /Не может охватить богатств без счета, /Восторженный мечтатель и фантаст / Понятья никогда о них не даст, /Но дальновидность риска не боится / И в безграничность верит без границы" (Гете)[35]. Более холодный ум, Паскаль, постигает в таком головокружении двойственность своего "противоречивого" существа, которое "чудовищно", ибо оно, оставаясь самим собой и пребывая в колебании, не в силах представить себя богом ("Любой человек представляет себя богом, когда судит: это хорошо, а то плохо"). Древнему греку давным-давно было известно это неопределенное, бесформенное состояние, в котором души неизменно обнаруживают себя "лживыми и неразумными" (Платон)[36]. Четвертые предчувствуют неисчерпаемость Творения, разумом непостижимую: Бог, по Декарту, в непредсказуемости своей может однажды решить, что дважды два не четыре, возвещая о конце математики. Пятые, наконец, хотят быть приятными во всех отношениях хозяйками дома, людьми просто "без свойств", посвящая себя приятию чужих свойств. В этом гостеприимстве, сдержанно горделивом, есть что-то от духа страннолюбия и страннопримства времен гонений на раннее христианство: "Сигия ("молчаливая", мать всем, из Пропасти выпущенным), поскольку о неизреченном сказать не умела, хранила молчание; поскольку же понимала, определяла его как непостижимое" (Климент Александрийский)[37].

Просмотрите и изучите законы и правила жизни в каких угодно книгах Европы - везде столкнетесь с одним неизменным условием: законы жизни надо постигать перед лицом непостижимого, сумятицу событий - усугублять хаосом душ. "Вы, греки, вечно будете детьми", - предсказывал, согласно мифу, египетский мудрец. Попытаемся избежать предсказанной судьбы - возможностей тысячи. И кружат, сбившись в кучу, овцы без пастуха; пастухи, потеряв стадо, пророчествуют; на перекрестках дорог играют дети малые. Заглядывая в темную пропасть, дети Европы укрепляются, кажется, в своей страсти к обновлениям, возрождениям; пропасть завораживает тем сильней, чем безмятежней они ее отрицают. Когда видимое окутывается невидимым, мы уже не поддаемся предвидению.

Царь Кир, по рассказу Геродота, хотел найти у греков своего двойника - "тирана", деспота, монарха, но не нашел такового ни в центре греческого города, ни в головах греков. Взоры, притязания, надежды устремляются со всех сторон к окруженной зданиями пустынной площади, лишенной каких-либо примет единодержавной власти. Мыслители XIX века - либералы, сен-симонисты, макрсисты - объясняли, что эта площадь появилась благодаря действию сил рынка, а судьбы Запада определяются действием экономических сил. Историки, мыслящие не так одномерно, добавляют, что помимо торговли и промышленности, литературы и искусства в возникновении рынка играли роль военные и политические факторы.

Проект города, строящегося вокруг "агоры", рождается впервые не у кого-либо, но именно у греков. Не у финикийцев, чьи торговые суда на протяжении веков бороздили Средиземное море. Не у вавилонян, древнейших специалистов в банковском и финансовом деле. У греков центр города возникает прежде самого города, он прорисовывается в собрании воинов, сходящихся в круг для совета и дележа военной добычи. "Сходкой воинов, образующих собрание равных, очерчивается центральное круговое пространство, где каждый может свободно высказывать то, что сочтет нужным. Пройдя через ряд экономических и социальных трансформаций, это военное собрание превратится в городскую агóру, где все граждане (на первых порах аристократическое меньшинство, затем весь народ, демос) смогут обсуждать и сообща решать дела, относящиеся к коллективной жизни"[38].

Откуда возникает равенство ("изономия") неравных? Как складываются отношения равновесия, симметрии, взаимообразности между силами, разными по естеству? Здесь Ахиллу приходится подавлять свой гнев, а Агамемнону свою спесь - в противном случае разразится катастрофа, которая все равно заставит их одуматься. Равенство при дележе добычи - отношение вторичное, следствие обратимости отношений в результате поражения, чумы, смерти. В междуусобных распрях стороны принуждаются держаться почтительно ("Оказавшись как бы меж двух армий, я держался твердо, как столб", говаривал Солон, отец афинского законодательства). Противники действуют с оглядкой друг на друга. (Перикл: "хотя в наших частных отношениях правит терпимость, в публичной жизни от противозаконных

действий нас удерживает страх"). Греческий город живет под угрозой взрыва изнутри (борьба классов) и извне (зависть соседей). Городское пространство, украшенное Гипподамом Милетским или Клисфеном Афинянином, обложено опасностями, начинено потаенными угрозами, подтачивается глубинной тревогой. Монументы и скульптуры западного города обращены к его изначальному центру и в самой красоте своей озарены, кажется, ореолом тленной хрупкости. "Соразмерные человеку" здания - здания не столько небольшие, сколько недолговечные; как ни громаден небоскреб, он откровенно и демонстративно непрочен, чего не скажешь о пирамидах. И Манхеттен свидетельствует о провале, неотступно угрожающем поглотить Нью-Йорк. Город сосредоточивается вокруг своего потенциального уничтожения.

Город - хоровод вооруженных граждан, не подающих друг другу руки, кольцо, сомкнувшееся вокруг "равно беспристрастного зияния" (Малларме)[39].

В духовной жизни греков историки выделяют четыре маргинальные группы, отклонявшиеся от социально общепринятого. Две группы элитарно-высоколобых: почитатели Орфея, воздерживавшиеся от всякого мяса и половых утех, и пифагорейцы, сторонники более умеренного воздержания. Две группы, напротив, были ориентированы, так сказать, на голытьбу и искали освобождения "снизу", отправляясь от животного. Это, во-первых, - поклонники Диониса, любители фантастических вакханалий с безудержными трапезами вплоть до антропофагии и с разнузданными сексуальными играми вплоть до инцеста. У них, в свою очередь, были двойники не столь крайнего толка, киники, проповедовавшие вседозволенность скорее словом, чем делом[40]. Орфики и дионисийцы поворачиваются спиной к обществу: тотальное воздержание или радикальная вседозволенность приводят к разрыву всяких связей с согражданами, они порождают необратимые центробежные устремления, аскетические или каннибальские. Со своей стороны, последователи Пифагора и Диогена в ад не спускаются и не укрываются в аполитичной ночи, предаваясь сельским радостям. Они - реформисты и как таковые остаются в городе. Пифагорейцы разрабатывают систему рационального, хотя и оккультного, знания, им не чужды гражданские притязания, хотя они и не афишируют их. Они - пятая колонна мудрости и секретная службы ума. Они без кон-

ца замышляют государственный переворот, который должен возвести на трон философов. Киники, наоборот, злоупотребляют не секретностью, а открытостью, они выставляют свои частные дела и делишки на всеобщее обозрение. Как и пифагорейцы, они не считают нужным бежать на лоно природы. Они располагаются на постой у края зияющей посреди города бездны, но не внутри нее. Киники находят удовольствие в словесных перепалках, в поведении напоказ. Их стратегия ориентирована на окружающих, а не на одинокое успение блуждающей в потемках души. В отличие от Платона, киники не обещают философу царского трона, но формулируют шутовскую загадку посовременней: правители могут делаться философами, озаряя себя тьмою ночи.

Примечания

1. Сцену с цыпленком см. в: Diogenes Laertius II,Londre,1972,p.21.
2. Mallarmé S.Igitur,OC,p.433.
3. Платон. "Политик", Сочинения в 3-х томах, т. 3, часть 2.-М., 1972, с. 19.
4. Ясперс о паранойе, цит. по: J.Lacan.De la psychose paranoïque. - P.1975,p.140-141.
5. Об извращении ср. P.Aulagnier.La perversion comme structure.// L'Inconscient,n.2.1967.
6. Montaigne. Essais,livre 2,p.12.
7. Mirbeau.Le journal d'une femme de chambre
8. Mallarmé S.Igitur,OC,p.433.
9. Шекспир. Гамлет, акт 3, сцена 2, пер. Б.Пастернака.
10. Plutarque.Les vies...,t.I,p.175.
11. Weil S. La source greoque,P.1953,p.37.
Гомер. Илиада, песнь 16, 345, пер. В.Вересаева.
12. Thucydide. La guerre du Peloponnese.82.
13. Mallarmé S.La musique et lettres,OC,p.647.
14. Платон. Горгий. Соч. в 3-х томах, т. 13.-М., 1968, с. 309.
15. Mallarmé S. Igitur.
16. О смерти Диогена см. в: Diogenes Laertius,II,p.35.
17. О "разубеждении": "Стратегия разубеждения есть, по существу, состязание воль, чередование угроз и посланий, или, лучше ска-

зать, угроз, наделенных функцией послания, или посланий, чреватых угрозами"// Aron. Le grand debat.- P. P.234.

18. Mallarmé. Igitur

19. Goethe . Proverbes.1710-12.

20. Аристотель. Физика. Сочинения в 4-х томах, т. 3.-М., 1981, кн. 2, гл. 2.

21. Аристотель. Метафизика. Соч. в 4-х томах, то I. М., 1976, с. 306.

22. Платон. Горгий. Соч. в 3-х томах, т. I.-М., 1968, с. 360.

23. Там же, с. 364.

24. Платон. Федон. Соч. в 3-х томах, т. 2.-М., 1970, с. 22.

25. Там же, с. 32.

26. Blanchot. L' Escriture du désastre .P.1980,p.108.

27. Freud. Considerations actuelles sur la guerre et sur la mort// Essais de psychanalyse.P.1948.P.236.

28. Tertullion. Leber de Anima.Chap.50,migne 2,II.

Комментарий в": J.Vuillemin.Essai sur la signification de la mort.P.Pp.78-79.

29. Saint Augustin.La Cité de Dieu.P.Livre xiii,chap.xi,p.417 sq.

30. Спиноза. Этика. Избр. соч., в 2-х томах, т. I. М., 1957, с. 556.

31. Saint Jean de la Croix.Noche obscura,strophe 1V.

32. Minutius Felix. Cp. L.de Beausobre,Histoire de Manichée et de manichéisme.Amsterdam.1739,t.II,p.211.

33. Carl F.von Nagelsbach. Homerische theologie.Nuremberg.1884.P.42.

34. Marc Aurèle.XI.

35. Гете. Фауст. М., 1953, ч. 2, с. 312 (Пер. Б.Пастернака).

36. Платон. Тимей. Соч. в 3-х томах, т. 3, ч. I, 1971, с. 484.

37. Clément d'Alexandrie.La révélation d'Hermès Trismégiste.P.T.IV.P.76

38. J.-P.Vernaut. Mythe et pensee chez les grecs, P.T.I.P.180.

39. Mallarmé. Un coup de dés. OC.P.473.

40. Об орфиках, пифагорейцах, киниках и дионисийцах см. .

Détienne. Dionysos mis à mort.-P.1977.

Х.П.РИКМАН

ВОЗМОЖНА ЛИ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ?

H.P.Rickman. Is Philosophic Antropology Possible?
// Metaphilosophy. 1985. V. 16. N I. P.P. 29-46.

Стариков может раздражать сама идея антропологии как философской науки. Антропология традиционно означает исследование человека, а недавно с ней стали связывать особую отрасль этого рода исследования, под которой подразумевается система эмпирических анализов. Назвать антропологию философской означает предположить, что может существовать такое исследование, основывающееся только на рефлексии, и что антрополог может достичь постижения существенных тайн, размышляя в своем кресле. Совсем не нужно быть старомодным позитивистом, чтобы посчитать такое понимание шокирующим.

Но философская антропология существует и, в этом смысле, существовала уже давно, хотя такое название довольно новое, и возникло оно на нашем континенте. До сегодняшнего дня в Англии относительно мало было написано по этой теме. В "Философской энциклопедии" есть только одно название на английском языке в длинном библиографическом списке по этой теме. Однако, под это название можно отнести многое из англосаксонской философии. Например, сюда хорошо подходит философия мышления, но она не всегда имеет дело с чистым сознанием. Получается, что в тот момент, когда она обращается к таким темам, как отношение между телом и духом, она становится антропологией. Вместе с этим, широко принятый стиль философствования, часто описываемый как лингвистический анализ, имеет тенденцию к связи лингвистических структур с образом жизни людей, ими пользующихся.

Философия и здравый смысл согласны, что то, что существует, может иметь право на существование. Остается выяснить, заслуживает ли философская антропология интеллектуального уважения. Для решения этого нужно вначале посмотреть, какие потребности она предполагает удовлетворить и какие функции ей требуется выполнить. Затем нам придется рассмотреть, каким образом она может сделать это. Только после этого мы дойдем до более сложных вопросов. Если философская антропология предполагает предвидение как

путь к научному исследованию через проектирование воображаемой картины ландшафта, предлагаемой для детального изучения, подобную тому, что было сделано Демокритом для атомной теории, тогда научный процесс сделает непригодным эти рассуждения. Если же, с другой стороны, она выражает мнения, отношения и оценки, лежащие вне науки, то о ее роли следует судить по чисто философскому критерию.

Третья сторона проблемы философской антропологии - ее связь с предпосылками и методами наук о человеке. Такая философия науки связана предпосылками и методами науки вообще. В этом случае можно более ясно проследить, что уже сделано и принято, и что еще предстоит сделать.

Более пристальное рассмотрение всех этих намерений показывает, что они являют собой вечное стремление к большому синтезу, который объял бы все, что мы знаем, думаем или предполагаем о человеке. Нам нужна и желаема унитарная концепция человеческого, даже если и тогда останется сомнительным, что мы имеем основания говорить именно о такой концепции. Разнообразие мнений, отраженное в различных религиях, философиях и идеологиях, в различных дисциплинах, касающихся человека, и, что еще хуже, внутри единой системы дисциплин, конечно, устрашает.

В конечном счете можно заявить, что философская антропология должна функционировать как противоядие науке. Научный подход, как уже говорилось, дегуманизирует человека, потому что он видит в нем объект исследования и манипулирования. Философия может исправить это положение, восстановив важность человека как субъекта, существа, не только познаваемого, но познающего; попытка понять человека как познающее существо, исходя из частичных знаний о мире, а не из познавательных процессов, дающих ему его познание, подобна охоте на живого зайца с электронными собаками.

Чтобы решить, какая из этих функций сможет (если вообще сможет) действительно осуществить философский подход к антропологии, нам нужно определить, каким должен быть этот подход. Хотя уже широко принято, что философия - это систематическое отражение основных моментов, еще нет общего мнения о том, как именно происходит это отражение, поскольку оно само - предмет философского диспута. Все, что здесь можно сделать, - должно быть сделано для

себя и для других, и всем должно быть ясно, что делается в процессе философствования о человеке, или о какой другой теме. Следовательно, эта работа нацелена на выяснение, что должно предшествовать всякому упражнению в философской антропологии. В ней нет отражения отдельных мнений о человеке, ни критики подобных мнений других авторов. Вместо этого ставятся следующие вопросы: выполняет ли философская антропология одну или несколько задач? Если верно последнее, то связаны ли они между собой и каким образом? Почему эти цели ближе философии, чем науке или здравому смыслу? На чем основываются спекулятивные выводы о человеке, или говоря другими словами, какова природа и форма мышления, которые мы считаем оправданными для этой сферы?

Этим вопросом не уделялось достаточного внимания в литературе по философской антропологии, потому что в ней была заметна тенденция обращать больше внимания предмету, а не методу. Необходимо восполнить эту пустоту, если нам предстоит покончить с очень естественным подозрительным отношением к этой отрасли философии. Для этой цели важно представить предельно ясно не только функцию и подход этой дисциплины, но и ее границы. Если что-то о человеке можно выяснить спекулятивно, то почему не все? Где нужно провести границу? Абсолютно необходимо рассеять привычный страх перед тем, что это плата за укрепление отрасли. Если мы позволим укорениться идее, что философская антропология вдохновляет и оправдывает неукротимую спекуляцию, вся дисциплина будет лишена уважения.

Столь же фатальным для становления философской антропологии может стать превращение ее в некий чемодан, в котором собрана смесь эмпирических обобщений, представляющих собой будничный опыт, неподтвержденные предложения и результаты различных научных дисциплин. Нужно точно и настойчиво использовать факты как взятые вне философии, так и из области спекуляций. Если мы сохраним точность в этом деле, тогда сможем избежать создания впечатления, что философская антропология замещает с трудом полученные выводы научных дисциплин спекулятивными фантазиями, или что крадет открытия эмпирических наук, чтобы покрыть свою наготу ворованным.

II

Философская антропология развилась в ответ на специфические нужды. Перечисление последних может помочь нам понять, почему возникла такая философская дисциплина, и почему она приняла именно свои формы. Помимо внутреннего философского развития, о котором пойдет речь в следующем разделе, следует обратить внимание на практические нужды, которым прямо или косвенно обязана своим развитием философская антропология.

Практическая потребность в понимании и оценке себя самого и других, от кого мы зависим, по известным причинам является вечной. Сегодня эти обстоятельства столь знакомы нам, что можно упомянуть их только мельком. Это только усиливает вышеуказанную потребность. Научные и технологические достижения, переплетаясь с общественными переменами, дали человеку большие новые силы, но при этом перед ними встали огромные новые проблемы. Когда наши чудодейственные новые силовые системы останавливаются из-за поломок или когда нашим жизням грозят ядерной мощью, то проблемы здесь заключаются не в машинах или атомах, а в человеке. Ясно, что наше знание природы нельзя сравнить с пониманием человека.

Ясное понимание, что такое человек, нужно нам не только для отражения опасности и катастрофы, но и для управления позитивным действием. Политическая деятельность: проекты благосостояния и образовательные программы могут стать действительно полезными только если мы руководствуемся идеей, что такое человек, что он может, каковы его потребности, что сделано им и каким ему следует быть. Даже активное развитие общественных наук требует, чтобы сначала сложилось мнение о человеке как о субъекте исследования.

Философия прямо отвечает этим потребностям, освещая значение повседневного опыта и исследуя наши моральные убеждения. Ее косвенный ответ выражается в тех услугах, которые она делает общественным наукам.

Сами общественные науки направлены на то, чтобы справиться с многообразием человеческих и общественных проблем. За последние 150 лет большинство общественных наук перерасло в независимые дисциплины со своей собственной методологией и своим местом в большинстве университетов. За несколько последних декад их рас-

ширение стало резким, и социологи, например, размножились, как кролики (это сравнение имеет отношение к результату, а не к методу). Такой рост вызвал ряд вопросов. Во-первых, практические результаты, кажется, не оправдали надежд, возложенных на этот бурный рост, и даже одного этого достаточно для того, чтобы задуматься о предпосылках и методах этих дисциплин. Другая причина для критического отношения - явная атмосфера анархии, при которой дисциплины не согласуются в теории и не сотрудничают в практических схемах. Многие проблемы, такие как преступность или умственная отсталость, не могут быть рассмотрены должным образом внутри одной дисциплины. Однако, отсутствует полнозначная междисциплинарная кооперация. Одна причина для этого состоит в том, что отсутствует общее понятие человека. Этот последний пункт очень важен в нашей дискуссии, и поэтому его следует расширить.

Каждая гуманитарная дисциплина оперирует с понятием человека, включающем в себя существенные допущения о человеческом поведении в той области, на которой сосредотачивает свое внимание эта дисциплина. Это положение можно кратно проиллюстрировать несколькими высказываниями Р.Дарендорфа, описывающего несколько таких моделей в своем очерке "Социологический человек". Он описывает "экономического человека" как "потребителя, тщательно взвешивающего полезные стороны и стоимость своей покупки. Он сравнивает сотни цен, прежде чем принять решение... прекрасно информированный, совершенно разумный человек". "Психологический человек", для Дарендорфа, это человек, который, "даже если всегда делает добро, все же всегда может хотеть делать зло - это человек, мотивы поведения которого скрыты...", и "социологический человек" для него - это "носитель социально предопределенной роли". Насколько эти определения соответствуют моделям, сегодня применяемым тремя дисциплинами, трудно решить здесь, поскольку для этого потребовались бы значительные исследования каждого из них. Однако, следует упомянуть о статусе этих моделей. Эти модели не являются описаниями действительных моделей или даже каких-то сторон действительных моделей. Люди, с которыми мы встречаемся, не экономические люди, потому что у них, кроме забот, связанных с куплей и продажей, есть еще и политические устремления, сексуальные способности и религиозные воззрения. Важнее то, что другие

аспекты человеческой жизни окрашивают и изменяют его экономическую деятельность. Дарендорф прямо говорит об этом, и таким образом относится к этим homunculi как к искусственным построениям, чья ценность лежит в том, что они дают гипотезы для исследования. Однако, Дарендорф понимает, что существует проблема (хотя он ей не занимается) отношения между такими методами или между идеальными типами и общим понятием человека, в котором собраны реальные черты его натуры. В конце концов предсказующая ценность теорий, основанных на таких моделях, остается тайной, пока мы не можем допустить, что эти модели охватывают нечто, что можно бы было реалистически применить к человеческим существам.

Неопределенности внутри различных дисциплин и отсутствие координации между ними уменьшает их власть решать практические проблемы, в ответ на которые они развились. По крайней мере, они, как кажется, не могут сами решить эти проблемы. Становится ясно, что нам нужно дополнить общественную науку философией общественной науки, или, говоря более специфически, в духе этой работы, нужно основать антропологию на философской антропологии.

Гораздо легче перечислить некоторые из известных потребностей, возникающих отчасти из-за теоретических проблем общественных наук и отчасти прямо из-за человеческих проблем, которыми озабочены общественные науки, чем решить, насколько может удовлетворить эти потребности философская антропология.

Прежде всего следует ответить на вопросы методологии. Как будет видно в следующем разделе, все методологические вопросы в некотором смысле коренятся в философской антропологии, потому что они зависят от того, как мы оцениваем силу человеческого разума, способность беспристрастного наблюдения и т.д. Однако, здесь мне хочется выделить методологические моменты, свойственные общественным наукам. Ясно, что они в основном возникают из специфических черт их предмета: человека. Не очень помешало бы вспомнить, что люди имеют сознание, могут говорить о своих чувствах и мнениях, способны откликаться на разумные действия, на их поведение может повлиять осознание того, что они находятся под наблюдением. Однако такие известные факторы отличают человека от других субъектов и влияют на методы исследования. Некоторые или все эти факторы известны или предполагаемы здравым смыслом и каждодневным

опытом, но это, будучи далеко от решения проблемы, вызывает дополнительный вопрос: как общественная наука связана с пониманием жизни здравым смыслом и как она основывается на этом понимании.

Другой круг проблем возникает из реальной или явной несовместимости между предпосылками и выводами различных дисциплин. Если, например, экономика допускает, что человек может делать рациональный выбор, то психология работает на предпосылках, что мотивы человека в большей степени иррациональны; и если социология рассматривает человека как чрезвычайно пластичного, то психология обусловливает твердые характеристики. Поэтому непросто пожелать удачи каждой из этих дисциплин, а нужно видеть, насколько полезными оказываются эти предпосылки для исследования. Нужно заметить, что, конечно, есть люди, которых можно и которых нельзя сформировать, которые могут или не могут делать рациональный выбор. Даже если мы можем сглаживать противоречия или делать их явными, мы все равно остаемся перед проблемой, что обширная масса предположений и находок не включается в связное и полнозначное понятие человека. Люди, если употребить традиционную иллюстрацию, столь же универсально и уникально не имеют перьев, как и являются животными, способными мыслить. Почему нужно оказывать предпочтение одному определению, а не другому? Всякая концепция человека выбирает и выделяет то, что мы считаем важным. Следовательно, она обращается к суждениям и оценкам, ведущим нас за сферу фактического исследования.

Всякая концепция человека, неизбежно обладая оценочным аспектом, исходит из морального измерения и его предполагает, а это, в действительности, связано с ситуациями, когда мы стремимся не только собрать информацию, но и ответить на такие вопросы, как "что важно в человеке?", "что в нем заслуживает уважения и поощрения?". Сказать, что человек разумен, означает, что разум важен, что мы обязаны способствовать развитию разума у детей, и т.п. Даже в методологической плоскости в процессе размышления о предмете исследования немедленно поднимаются моральные вопросы в связи со свойствами некоторых процедур. Модели, использованные различными дисциплинами, также морально окрашены. Возникают вопросы типа: "насколько хорошо вмешиваться в человеческую природу?"

"каковы пределы манипуляции?".

Нет ничего удивительного во всем этом. Как поступать человеку должно в некоторой мере определяться тем, что он собой представляет, в чем он нуждается, чего хочет и на что способен. Однако, эти вопросы не разрешить только путем каждодневного наблюдения или научного исследования. Все эти моменты - как моральные, так и методологические - требуют философского подхода.

III

Кроме этих различных посторонних причин для обращения к философской антропологии - таких, как практические и моральные нужды человеческой жизни и теоретические потребности общественных наук, - существует еще чисто философская причина. Хотя философия постоянно отвечает на внешние факторы, у нее есть еще и свой собственный стиль; это постоянные дебаты по вопросам, выделенным ею как ее субъект. Следовательно, философская антропология - это, отчасти, продукт чисто философского развития.

Философия всегда интересовалась человеческим познанием себя, и занятие этим вопросом считалось человеческой обязанностью и привилегией. Более того, как излагает Л.Ландгреб, "в каждом философском вопросе сам человек прямо или косвенно поставлен под вопрос" (Философия современности, с. 21, перевод Рикмана). Когда Сократ спрашивал афинянина о добродетели или когда Аристотель рассказывал о душе, то каждый из них говорил о человеческой природе. В действительности они сыграли очень важную роль в "изображении" (этот термин Шелер специально применяет в похожем случае) идеи человека как рационального животного. Христианство тоже размышляло о человеческой природе и развило особую концепцию человека, которой отцы церкви придали философские формулировки. Последующая христианская философия и философские школы, такие как стоики или неоплатоники Ренессанса, - все они включили познание себя в свои задачи.

Декарт предвосхитил развитие "современной" философии, сделав в вопросе о самопознании новый поворот. Превратив несомненность "Я", бесспорность существования сознательного мышления в краеугольный камень всего своего философского подхода, он сделал философию более точно антропоцентричной.

Большая часть последующей философии сосредоточила свое внимание на эпистемологии и таким образом исследовала познавательные возможности - то есть силу перцепции, мышления и воображения - хотя эмпиристы, рационалисты и Кант проводили эту линию другими путями. Гегель дополнил и в некотором смысле вышел за рамки развития философской традиции, сосредоточившей внимание на чистом сознании и его содержании, и история философии девятнадцатого века - это подлинная философия реакции против этой традиции, особенно в ее гегелевской форме. Природа познавательного субъекта теперь была радикально исследована. Кирке-гор, Фейербах, Маркс, Ницше и Дильтей - эти некоторые из более значительных критиков предыдущей традиции - все настаивали на том, что сознание - это только часть унитарного целого, в котором на мысль воздействовали различные факторы, составлявшие человеческую личность. Различные философы указывали на разные аспекты, которые на деле дополняли друг друга. Нет ничего нового в признании, что человек - это биологическое существо, животное с инстинктами и потребностями, производитель товаров, нужных для выживания, существо, социально оформленное и культурно смоделированное, управляемое скрытыми психологическими силами и движимое чувствами и побуждениями. Не ново заявлять, что человек определяет себя своим собственным выбором. Новым выступает предложение, что на наше сознание, на наше мышление и познавательные акты можно воздействовать, если не извращать их. Это известный парадокс самоотнесенности. Если теория правильна, она может быть неправильна. Философы по-разному отнеслись к этому положению; одни остались уклончиво тривиальными, говорили, что они специалисты только в таких невинных вопросах, как прояснение терминов; другие стали выражаться неопределенно и безответственно метафизично.

Однажды появившись, эта проблема не исчезнет. Как только мы задумались об автономности сознания, нам сразу придется решить, как - пользуясь традиционным философским языком - нам поместить эпистемологию в онтологию, или говоря другими словами - рассмотреть основные проблемы познания в рамках философской антропологии.

За это трудное дело взялись современные немецкие философы - - Хайдеггер, Шелер, Кассирер и особенно Плессинер. Хайдеггер при-

шел к этому моменту, когда глубоко занимался эпистемологической проблемой, на которую я уже ссылался. В основном он занимался онтологической проблемой, то есть его интересовало "бытие", которое приблизительно можно перевести как "действительность", но он утверждал, что понять бытие можно только в процессе его раскрытия перед человеком не только в интеллектуальных проникновениях, но и через его настроение и общее представление о своем месте в мире. Обсуждая эти настроения и формы понимания при помощи таких хорошо теперь известных терминов как "озабоченность", "ужас", "жизнь ради смерти", он специфировал основные черты человеческой жизни и таким образом создал философскую антропологию. Э.Кассирер подчеркнул, что человеческий анализ самопознания дал центральную тему всей философии, он говорил более об антропологической философии, чем о философской антропологии. Рассматривая различные концепции человека, он особенно остановился на научных понятиях, потому что он почувствовал необходимость, о которой уже упоминалось - необходимость координирования открытий различных эмпирических наук, которое нельзя рассматривать как простое добавление. Он осветил способность человека пользоваться системой символов и развивать ее как самый удобный случай, позволяющий различные эмпирические открытия размещать по своим местам. (См. "Очерк о человеке", гл. I).

Однако Макс Шелер выковал название философской антропологии, наиболее ярко показал необходимость ее и выработал ее обширную программу. В 1926 г. в "Человек и история" он писал: "Если в наш век существует философская задача, решение которой требует уникальной спешности, то это философская антропология. Под ней я понимаю и фундаментальную дисциплину о человеческой природе и ее структуре, о связи человека со сферами природы (неорганической, с миром растений и животных) и о обоснованием всех вещей; о его метафизическом происхождении и о его физическом, психологическом и духовном начале в мире; о силах и энергиях, которые двигают его и которыми он движет, об основных тенденциях и законах его биологического, психологического, культурного, духовноисторического и социального развития; о его существенных возможностях и реальностях. В ней содержатся психологические проблемы души и тела, познавательные и жизненные вопросы. Только такая антропология мо-

жет дать конечное философское обоснование и, вместе с этим, определить и уточнить цели исследования всех гуманитарных дисциплин, как научных, так и медицинских, или доисторических, этнологических, исторических и общественных дисциплин, нормализованной и развивающейся психологии и характеристикологии" (взято из: М.Шелер. Философское мировоззрение. Перевод Рикмана).

В этом же очерке Шелер продолжает очень живо перечислять различные концепции человека, которые развивались в нашей истории: Одна из них - концепция хомо сапиенс, другая - христианский взгляд на человека, третья - научный позитивистский взгляд на человека как на один вид животного среди других. Два других воззрения мне не нужно описывать, так как они в основном описаны современной немецкой философией. Шелер считал, что теоретически важно и практически неотложно для принятия наших политических и образовательных решений рассмотреть спор между этими различными концепциями и создать одну надежную.

Однако, в цитируемой мною отрывке требуется больше. В нем автор призывает к полному, систематическому описанию человека, в котором было бы рассмотрено и соединено вместе все, открытое наукой, что имеет прямое или косвенное воздействие на человеческую жизнь. Здесь я оказываюсь скептиком, так как я не уверен, что такая энциклопедия человеческого знания достижима в пределах доступного воображению будущего, и что если бы даже это было возможно, она не представляла бы собой философского достижения. Может ли один философ вобрать в себя всю эту огромную массу специального знания и затем облечь ее в золотые покровы философии? Если даже представить себе целый коллектив специалистов, то что даст право философу возглавить его? Почему его можно считать подходящим лицом для осуществления выбора между противоречивыми заявлениями, для отбора ряда тем как важных и отклонения других как неуместных? Остается ли для философа что-нибудь еще, помимо этой редакторской работы, или, говоря другими словами, будут ли какие-то чисто философские составляющие в нашей антропологии? Если нет, то зачем ее вообще называть философской, а если есть такие составляющие, то мы можем выделить темы, к которым нужно особое отношение, потому что иначе можно проводить идею, что все возможно для философской спекуляции, что она может дать цельную

альтернативу эмпирическому исследованию. Это те же самые вопросы, которые были предложены в начале статьи, только изложенные более специфически. Они не риторические, а требуют, чтобы на них был дан полный ответ, если под философской антропологией понимается нечто большее, чем туманное желание. Даже там, где ответ ясен, нужно сформулировать, почему они таковы. Мы нуждаемся - - выражаясь несколько претенциозной философской терминологией - - в пр iегоменах к философской антропологии.

Ставя вопрос о том, что философия может внести в нашу концепцию человека, она одновременно ставит вопрос о своих собственных силах и ограничениях. Силы и ограничения, приписываемые нами человеку, мы определяем как философы. Если человеческая разумность - это иллюзия, а его разум - это просто орудие инстинктов и интересов, то тогда рациональная философия невозможна. Если человеческое познание действительности сведено к представлению об искаженном взгляде через щеколду наших чувств, то и тогда философия невозможна. То же самое и наоборот. Если мы думаем, что проводим философию рациональным образом, то не сможем отказать в рациональности другим.

Социальные потребности и исторические причины, толкающие к развитию философской антропологии, не дают достаточного ее оправдания. Если множащиеся проблемы нашей цивилизации призывают к лучшему пониманию человека, часть ответа может лежать в более строгом научном подходе. Частью такого ответа даже может быть беспокойство, что спекуляция не смогла способствовать эмпирическому познанию. Необходимость исследования предпосылок и осуществления координации результатов различных дисциплин ученые, может быть, ощущают лучше, когда они сотрудничают друг с другом, чем аутсайдеры, пытающиеся выносить решения. То, что мы хотим видеть в нашей концепции человека сверх фактического содержания, недостижимо рационально. Ощущение срочной необходимости не гарантирует нашей удовлетворенности. Может быть мы гоняемся за луной. В действительности, философия всегда была "антропологией", потому что она представляет собой стремление человека понять себя, размышляя о своей природе и месте в мире, и потому что все вопросы, которые мы ставим, обращаются в конце концов на нас, вопрошающих. Хотя размышления о природе действительности могут вер-

нуть нас к размышлениям о нашей способности познания, а вопросы об обществе заставляют нас думать о человеческой общительности, все равно мы движемся впотьмах.

IУ.

Эта работа пытается быть - если можно считать ее эхом Канта - пролегоменами более к будущей, чем к существующей философской антропологии, которая рисует картину человека и, расставляя ловушки чрезвычайной амбиции, отвечает нашим потребностям. Такие пролегомены должны показывать, прежде всего, что новая дисциплина необходима, то есть что у нее есть функция, которую не могут выполнить ни здравый смысл, ни наука. Далее, она должна показывать, что она возможна, или другими словами, что существуют законные процедуры, которыми мы можем достичь философских выводов о природе человека, В конечном счете - а я уже говорил ранее, как это важно - мы должны определить границы, в пределах которых такого рода философская антропология правомерна. Очерчивание таких границ составляет "критику". Хотя я отношусь к этим кантовским языковым терминам с осторожностью, я все же хочу подчеркнуть свою приверженность к по сути дела кантовскому подходу. Однако это само по себе не является аргументом в пользу моего подхода, и я не буду сосредотачиваться на этом моменте.

В качестве отправного пункта для своего аргумента я предлагаю на суд читателя два предположения. Первое гласит, что познание человека возможно и существует. Параллельно этому заявлению можно предложить еще одно - что моральные принципы возможны и существуют. Это заявление я расцениваю как часть моего первого предположения, хотя два этих заявления логически независимы. Отвергая одно из этих заявлений, мы ограничиваем диапазоны выводов, которые можно достигнуть, но не природу аргумента. Второе предположение заключается во мнении, что возможность познания и нравственности обязательно опирается на предположения о человеке. Аргумент, основанный на этих двух предпосылках, следовательно, принимает такую форму: то, что предопределено принятым нами за известное, нужно рассматривать как установленное этим аргументом.

Совсем не обязательно оправдывать это первое предположение,

так как только очень эксцентричный философский предрассудок может набросить тень сомнения на наше убеждение здравого смысла в том, что мы можем знать все виды вещей в диапазоне от "человеку нужна пища" и до "тетя Эдна в плохом настроении". Нам также нелегко отказаться от веры, что медицина, психология и все другие дисциплины содержат в себе приемлемые выводы. Тот факт, что как здравый смысл, так и наука ошибаются, не является аргументом против возможности познания.

Скептицизм по отношению к морали возможен и даже широкораспространен, хотя очень большое число людей сохраняет уверенность в том, что некоторые вещи правильны, а другие неправильны, и что это не просто дело их личных вкусов. Однако, здесь не место для обсуждения этой темы, и я согласен с любым скептицизмом в отношении прочтения всякого аргумента из области морали как гипотетического.

Небольшой полет фантазии проиллюстрирует постоянную необходимость в предположениях, выдвинутых в моем втором заявлении. Представьте себя существом с другой планеты с совершенно иным окружением - существом, наделенным похожими познавательными способностями и чувственным аппаратом, но все же совсем другим, - - появившимся на нашей планете. Было бы наивно думать, что его затруднительное положение просто похоже на положение антрополога, изучающего племя, язык которого он не знает и чьи обычаи ему непонятны. Перед нашим "марсианином" встанут проблемы иного рода. Они важны настолько, насколько надежны предпосылки, выбранные антропологом (как бы ни неизвестно было ему встреченное им племя) для проведения исследования. Например, может ли марсианин догадаться, что какой-то слышимый им шум и какие-то видимые им очертания - это язык, что какие-то наблюдаемые им движения имели определенную цель, а что ряд встреченных им предметов были артифактами? Мне неясно, как бы он мог это сделать, если только не предположить, что он был "инструктирован" или мог строить гипотезы по аналогии со своим собственным опытом. Я хочу отметить один момент, о котором очень легко забыть, а именно - мы в нашей повседневной жизни или в ходе исследования обычно почти не думаем, действительно ли человек умеет ставить цель, действительно ли он пользуется языком или создает вещи. Эти и подобные им мнения

принимаются как предпосылки в любой ситуации, где возникает вопрос о том, что человек говорит, каковы его мотивы или почему он создал некоторые объекты. Мы никогда не можем фиксировать мозг как чистый лист бумаги, на котором опыт пишет свои буквы. Мы можем или не можем производить теории в зависимости от того, как этот чистый лист первоначально усвоил способность познавать свой окружающий мир - этот философский вопрос мы не ставим здесь развивать - но вполне ясно, что всякий реальный акт познания происходит в рамках системы предпосылок. Независимо от того можем или не можем мы проследить их происхождение, конечно, возможно исследовать связи между достижениями познания, которые мы обычно воспринимаем как реальные, и предпосылками, на которых они основываются.

Среди предпосылок мы можем выделить более или менее важные; более или менее необязательные. Трудно вообразить, что мы могли бы получить значительный опыт и познание мира, не опираясь на предпосылки о причинном порядке. Столь же трудно иметь какое-либо осмысленное представление о человеческом мире, если не предполагать, что его существование целенаправленно. Выводы о подобных предметах размышления мы строим не на постепенном опыте, и не требуем новых доказательств, которые подтвердили бы наше убеждение. Нас бы поразило известие о том, что, например, такое событие, как внезапная остановка машины, не имеет причины, или что кто-то совершил действие, например, позвал меня по имени, не имея при этом никакой цели.

Функционирование предпосылок другого рода более похоже на идеи или гипотезы. Чтобы изучать какой-нибудь субъект, человеческое тело или душу, нам нужны предварительные идеи. Мы же не препарируем человеческие тела наобум, в надежде что-то открыть. То же самое относится к географическому исследованию или к изучению мышления. Мы допускаем, что эти виды идеи подтверждены корректировке под воздействием опыта, но ясно, что они не могут выполнять свои функции освещения опыта и управления исследованиями, если они сами происходят от опыта. В таком случае мы были бы вовлечены в круг и никогда бы не могли из него выйти. Существует какая-то еще не найденная обусловленность или спекулятивный скачок. Одним из традиционных занятий философии всегда было прояснение и

выражение как неизбежных, так и эвристических предпосылок исследования. Часто философия порождала идеи подобного рода. Я уже ранее упоминал о создании двух таких идей: изобретении атомной теории Демокритом и теории человеческой рациональности Сократом. Можно сказать, что была проложена колея для последующего развития мысли.

Каковы же предпосылки, привлеченные к познанию человеческого мира? Если мы можем показать, что наше познание зиждется на специфических предпосылках, от которых нельзя оторваться, или которые по крайней мере полезны, то таким образом мы уже создаем основу для их принятия, и делаем это посредством философского аргумента, а не при помощи эмпирического анализа.

Ряд предпосылок в сфере изучения человека выступает как общий для всех гуманитарных исследований с какой-либо научной целью. Такие предпосылки (очевидный пример этого случая - вера в причинный порядок) - не должны нас волновать в этой работе. Изучение человека - это часть общего исследования познания, и поэтому антропологические предпосылки связаны с другими более обширными предпосылками.

Один комплекс факторов, предпосланных каждому познавательному действию, связан со способностями исследователя. У него должны быть способности к наблюдению, запоминанию и регистрированию. Он должен уметь думать, обосновывать, ставить цели и выбирать средства для их осуществления. Он должен уметь информировать других о своих открытиях, чтобы результаты его работы можно было проконтролировать. Другими словами, мы выдвигаем ряд антропологических предпосылок, без которых бессмысленно говорить о познании или исследовательской работе. Это все истинно, если предмет анализа - социология или физика. В последнем случае нам придется добавить допущения о природе физической действительности. В первом случае эти допущения уже есть, так как человек - это физическое существо, действующее в физическом мире; но этот вид допущений требует своего дополнения другими - о человеке.

Предположения о человеке должны обосновываться на предположениях как очевидных, так и особо важных. Именно в этой сфере предмет исследования подобен исследователю. Все предположения, которые исследователь должен делать о своих собственных возможно-

стях, потому что от них зависит вероятность успеха, могут так же prima facie относиться к предмету исследования. В действительности, если он не столь высокомерен, чтобы мыслить себя единственным существом и могущим избегать воздействий, то ему приходится возлагать эти ожидания на себя и на других. Для ученого эквивалентом греха против святого духа выступает игнорирование или отрицание в теории того, чем он пользуется на практике. Когда человек изучает человека, он встает перед разного рода проблемами объективности и связности, но он также радуется огромному преимуществу, выражающемуся в возможности узнавать себя в других.

Ясно, что мы говорим об общей человеческой природе. Как далеко ведут нас в этом направлении предпосылки познания? Даже если мы не получим очень многого, все же мы придем к глобальной концепции нашей общей человечности, что не по силам как здравому смыслу, так и исследованиям общественных наук. Существуют различия между мужчинами и женщинами, между молодыми и старыми, между людьми различных цивилизаций или классов, а так же различия между индивидами, из которых многие не поверхностные, не определяемые той или иной их степенью, но вдохновляющие, глубоко коренящиеся.

Предположение об общечеловеческой природе, вера в ее существование, в то, что мы все разделяем общие черты, является краеугольным камнем всякой эпистемологии, исследующей, как мы познаем человеческий мир. Иначе мы разделили бы участь описанного выше марсианина. Центральная роль этого допущения была ярко выражена Дильтеем, когда он определил понимание как "узнавание Я в Ты". Но это уже установленный первый принцип Вико, гласящий, что люди могут понимать человеческий мир потому, что они сделали его. Здесь нас более интересует антропологическое значение этого допущения, чем его эпистемологическая роль.

Само допущение не требует большого оправдания, так как противоположное ему морально предосудительно и интеллектуально бессмысленно, а именно - что только исследователь сознателен, способен манипулировать со знаками и рационально мыслить вопреки всей социальной обусловленности. Однако это допущение еще более усугубляется тем, что стоит в подтексте методологии человеческих исследований. Они отличаются от всех других исследований, так как

их основной источник познания - способы коммуникации людей. Исследователь беседует с людьми или слушает, как они разговаривают друг с другом, но нет оснований думать, что субъекты физики, химии, биологии и всех других физических наук передают послания, которые исследователь может принять и использовать. Даже в случае с высшими животными, которые тем или иным путем общаются с нами, наше познание их очень мало зависит от этих коммуникаций. С людьми иначе, так как в этом случае они осуществляют самозащиту, когда они противятся сведению нашего анализа к наблюдению за нашими движениями, формами и тому подобному и при этом не обращают внимания на то, что они говорят или пишут. Даже врачи, кто более всех озабочен физическим нездоровьем, действуют отлично от исследователей, когда выслушивают жалобы своих пациентов. Если все это имеет смысл, то мы должны согласиться, что у людей есть цели (то есть, что некоторые из производимых ими звуков или движений целенаправлены) и интеллектуальная способность, дающая возможность абстрактно мыслить и выражаться символами, наблюдать за окружающим миром и оценивать его. Все это мы, конечно, знаем по опыту. Это знание о наших согражданах мы воспринимаем более как требующее объяснения, чем проблематичное. Однако, оно приобретает особый статус, когда становится частью предпосылок, которые мы вводим в какое-либо исследование человеческой жизни. Мы не думаем, что какие-то новые эмпирические данные могут перевернуть эти предпосылки, как это случается с другими теориями, основывающимися на эмпирической очевидности.

Чтобы установить границы предположения об общечеловеческой природе, нужно совершенно определенно довести до сознания, что у нас нет оснований переносить на других то, что мы знаем интроспективно о них. Я всматриваюсь в себя и замечаю, что мне не нравится разрушительная деятельность. Можно ли из этого заключить, что другие созданы также? Конечно, нет. Более того, я могу и в себе ошибаться.

Дело обстоит иначе в случае предпосылок, которые я как бы вынужден сделать, потому что они основываются на разновидности картезианского аргумента. Когда я анализирую себя и делаю вывод об отсутствии у меня агрессивности, я могу при этом ошибаться, но могу ли я даже ошибаться, если у меня нет сознания, цели и

способности пользоваться понятиями? Получается некое движение по кругу, когда мы пользуемся знанием для вскрытия основ знания. Но, как утверждал Декарт, это неизбежно. Он перечислил целый набор скептических аргументов, чтобы показать, что все, что стоит за существованием сомневающегося сознания само по себе, по крайней мере, prima facie меньше, чем знание. Чтобы выбраться из этой ямы скептицизма, как он считал, ему пришлось показать существование доброго и всемогущего бога, но чтобы сделать это, ему пришлось бы взять назад свои скептические предположения о том, что наши разумные выводы, независимо от нас, могут быть ошибкой, что нас систематически может обманывать злой дух, и при этом все рациональные аргументы могут стать подозрительными. Он, как все, играющие со скептицизмом, должен был заключить, что единственный выход избежать сомнения - это отказаться от него.

Установление полного списка свойств, присущих нашей способности к познанию, лежит за пределами пролегоменов, но в их функцию входит настоятельно заявить, что если установлены какие-то черты человеческой природы, то их вполне справедливо применять к другим и они составляют, prima facie , общечеловеческую природу. Так мы получаем каркас философской антропологии и возможность к дальнейшему шагу, который позволил бы нам расширить наши предположения.

Первый шаг, если мы хотим дополнить очертания картины человека, получаемой обращением к познанию,- еще раз посмотреть не те "homunculi", модели человека, которыми пользуются различные дисциплины. Мы уже отметили, что они оказываются в конфликте как друг с другом, так и со всяким реалистическим понятием о действительно существующем человеке. Поэтому их нужно осторожно и критически просеять, прежде чем какие-либо из их сторон можно признать как часть философской антропологии.

Такая критическая сортировка нацелена на вскрытие природы человеческих наук и их связь друг с другом. (Замечания, которые я хочу сделать, приложимы к другим наукам, но здесь нас это не должно интересовать). Думаю, что дело достаточно ясное, но иногда сбивает с толку уходящая в сторону метафора - учебная карта. Когда мы говорим о различных странах или различных географических областях, мы прежде всего предполагаем, что может пользоваться одной и той же терминологией применительно к ним, говорить об од-

них и тех же признаках, говорить даже об общих чертах, так как одна река течет через несколько областей. С другой стороны, мы допускаем, что есть много всего, что мы можем сказать о каждой области, что не противоречит выводам о другой области и не влияет на них.

Теперь оставим в стороне связь между дисциплинами. Дисциплины отличаются друг от друга концепциями, терминами и их выводы - по крайней мере prima facie не могут вступать в конфликт друг с другом. Если биологи описывают человеческое тело как состоящее из клеток, а физики считают его конгломератом атомов, то они говорят не о разных кусочках человека, и не противоречат друг другу. У каждого из них, в определенном смысле, свой предмет исследования, но они говорят об одной и той же вещи, и то, что открывает одна дисциплина, может повлиять на выводы другой. (Вот почему я уточнил мое заявление о том, что не может быть конфликта между дисциплинами, словами "prima facie" предполагая, что положения выводов одной могут влиять на положения выводов другой).

Прочное мнение о человеческих науках должно успокоить явное противоречие, когда каждая дисциплина, заслуживая название отдельной отрасли исследования, должна получать выводы, не входящие в конфликт с выводами других, так как тогда сравнения выводов двух дисциплин было бы достаточно для уничтожения или поддержки их, у нас была бы только одна, а не две дисциплины. Следовательно, у каждой дисциплины должна быть уникальная область исследования. Но все гуманитарные науки имеют один общий предмет: человека. Должен быть особый смысл в том, что социология говорит о человеке и его проблемах - о преступности, или об индустриальном конфликте, а не о "социологическом человеке" и не о чисто социально определенном преступлении или конфликте. Коротко можно ответить, что каждая дисциплина строит свой предмет, свои модели и типы, при этом вычленяя и абстрагируя специфические черты или аспекты из сложного и даже беспорядочно многоликого опыта. Вот почему их открытия не могут прямо конфликтовать, но все же они всегда взаимозависимы. Следовательно, чтобы понять, какие предположения и почему требуются отдельной дисциплине, потребуется проследить процесс абстрагирования, в ходе которого была создана эта дисциплина. Если же нам хочется знать, как эти различные дисцип-

лины соотносятся друг с другом и могут дополнять друг друга, нам придется пройти путь этого процесса абстрагирования вплоть до его начала.

Так мы можем решить, какие предположения существенны для дисциплины, поскольку именно они определяют выбор предмета исследования данной дисциплины и ее подход к нему. Если нам так же хочется установить, как эти предположения можно связать между собой, избегая несовместимости и вписывая их в понимание человека, нам придется в обратном порядке совершить процесс абстрагирования.

Как подчеркивалось в самом начале, полезное понятие человека должно включать в себя не только онтологическую сторону (что есть человек) и эпистемологическую (каковы его способности к познанию), но и учитывать моральный аспект (каким должен быть человек, или что в нем заслуживает внимания). Это не философский вымысел, или не всегда философский. Мы не думаем, что перед нами появится совершенно новый идеал, или что мы узнаем о до сих пор неизвестных принципах действия. Напротив, такая концепция человека отражает моральные, политические, образовательные и правовые мнения и их практику, показывая лежащие за ними предположения. Таким образом, в данном случае можно руководить практикой, показывая ошибки и непоследовательности.

Выявляя предположения явлений, воспринимаемый сейчас как общепринятые, встречаемся в этой сфере с проблемой, которая не возникает столь остро на более раннем этапе. Мы вполне можем согласиться с представлением о том, что такое познание, и даже с понятием об общей природе таких дисциплин, как экономика или психология. Но мы не можем сказать этого о наших моральных или политических взглядах. Нужно вести себя чрезвычайно осторожно и не ставить слишком большого акцента на мнениях и практике, известных нам как изменяющиеся во времени или от места к месту. Философы, занимающиеся историей морали, предупреждают, что не следует особо останавливаться на таких примерах, как неправота самоубийства или правота единобрачия. Требуется чрезвычайная осторожность при выборе основных и поэтому широко разделяемых мнений в качестве отправного пункта. Я уверен, что таковые есть, и что полная социальная относительность моральных отношений может быть преувеличе-

на.

Мнение о том, что мы можем различать плохое от хорошего, и что есть вещи, которые нам не следует делать, наиболее фундаментально и по сути своей универсально. Например, было замечено, что осужденные преступники, о которых можно думать как о довольно безразличных к моральным принципам, придерживаясь ценностей, отличных от тех, в которые верит окружающее их общество, на деле оказываются людьми, чье поведение можно описать только как моральное выступление против неправильного отношения к детям.

Факт простого согласия с признанием человека как морального деятеля, подчиняющегося закону, хотя этот закон иногда может быть эгоистичен, узок и эксцентричен, приводит нас к важным предпосылкам о человеке. Во-первых, становится ясно, что человек свободен, то есть он может определять свои поступки своим собственным выбором. Не тревожа осиного гнезда философских проблем, традиционно царящего над этой проблемой, можно сказать, что допущение этого рода нужно сделать только в том случае, если мораль имеет смысл. Нет основания сказать кому-то или услышать от кого-то, что "х" неправ, если уверенность в этом не определяет его поведение.

Как только мы наделили человека способностью свободы выбора, так мы встали перед обязанностью сделать дальнейшие предположения. Человек должен уметь противостоять порыву момента, рассмотреть мысленно альтернативы, развивать идеи и принципы как служащие критерием выбора. Мы предполагаем наличие у человека абстрактного мышления, способности предвидения и планирования. Достаточно показать ряд аргументирования, не приводя полного списка предположений и не давая существенного аргументирования каждого из них.

То же самое можно сказать о других практических сферах. Политическая практика предполагает, что согласованная человеческая деятельность возможна, что она может влиять на структуру человеческой жизни, что люди различным образом могут воздействовать друг на друга, и что для сохранения порядка среди людей нужны внешние сдерживающие силы и организации. Практика образования предусматривает все виды средств, делающие образование как возможным, так и необходимым.

Все эти предположения о человеке можно отвергнуть очень просто - стоит только отвергнуть то, на что они направлены. Если всякое познание - это иллюзия, то никакие предпосылки ему не помогут. То же самое истинно, если мораль, политика и все им подобное - иллюзии, самообман, трюки самовнушения. Можно сослаться на то, что такой скептицизм абсурден, но придется допустить, что намного легче сделать это на практике, чем в теории.

У

Направляя философскую антропологию на поиск предположений, мы можем поставить перед ней ясную и достижимую цель. В области эпистемологии она может скорректировать бесплодную идею чистого сознания через понятие психофизического субъекта, в чьих венах - - пользуясь выражением Дильтея - течет настоящая кровь. В сфере философии науки она может прояснить, сравнить и скоординировать различные модели человека, на которых основана работа отдельных дисциплин. В практической сфере философская антропология тоже может предложить идею человека, обусловленную нашими принципами деятельности. Так много можно достигнуть не путем простого поиска фактов или неограниченных рассуждений, а строгим философским анализом.

Каковы же гарантии того, что эти различные предположения составятся в одну картину или, говоря другими словами, что философская антропология сможет этими средствами добиться серьезной цели, то есть создать определенную и цельную картину человека? Метафизическая устремленность к связности и четкости заставляют нас желать такой гармоничной картины. Нам действительно нужна такая картина, потому что различные области, ставящие вопрос о человеческой природе, касаются его только частично. Например, в проведении социологического исследования нужно руководствоваться не только нашим определением "социологического человека", но и понятием человека, где определено, какова моральная ответственность за поведение относительно наших коллег. В конце концов, нельзя определить долю морального греха просто исходя из нашего идеала человека и не принимая в расчет наши предположения о возможностях человека.

Вопрос состоит еще и в том, можем ли мы выработать какие-либо принципы или критерии координирования наших предположений и улаживания отношений между конфликтующими предположениями. Совершенно ясно, что мы в состоянии это сделать. Несомненно, у нас есть мощные и связные понятия человека, имеющие огромное воздействие на все сферы, где была нужда в такой идее. Примером служит взгляд на человека как на рациональное животное. Но можем ли мы всеобъемлюще обосновать каждую из этих глобальных идей?

Выбранная нами процедура не дает особо твердой надежды на получение связного понятия человека. Мнения и практики, предположения, выдвигаемые нами как предпосылки, прежде всего, разнообразны: некоторые из них могут оказаться результатом исторической случайности. Так, например, экономика, из-за личных предпочтений ее создателей, может развиваться на различных предпосылках. Даже если такие предпосылки окажутся случайными, они все же в чем-то будут другими, а мы их оценим по успехам самой дисциплины. Если мы можем контролировать или предсказывать человеческую деятельность в соответствии с психологическими, социологическими и экономическими теориями, то они как-то должны соотноситься с реальными людьми и таким образом совпасть в одну единую концепцию, показывающую, чему подобны эти люди. Однако, эти прагматические критерии принимаются только частично, и в любом случае они не конечны (прежде всего пациентов лечат психиатры, работающие на различных предпосылках). В любом случае, даже если мы уверены в успехе в этой области, мы пройдем только часть пути. Другой шаг - это примирение предположений теории с предположениями практики. Можно надеяться, что наша теоретическая и практическая деятельность как продукт одной человеческой природы отражает эту природу в предположениях о ней, но это всего лишь надежда.

Из-за всяких неопределенностей философское понимание человека должно оставаться условным, а также неполным, потому что только фактические исследования могут дать все отсутствующие детали. Однако, условные очертания, даваемые философской антропологией, достаточны для выполнения своих функций. Философия может светить, не будучи исчерпывающей, и она может служить постоянным путеводителем, не будучи догматичной. Она даже может быть ясной и проницательной, не будучи точной.

В здесь предлагаемых пределах нельзя осуществить создание полной, связной и определенной картины человека: к счастью, мы даже и не желаем этого. Нет причин считать, что мы подходим к исчерпанию всех наших вопросов. В нашем понятии познания встречается мысль о том, что его можно исправить и улучшить. Это, конечно, справедливо относительно эмпирического познания человека, и по этой причине его нельзя просто включить в философскую антропологию. Детали, вскрытые специальными исследованиями, не могут быть преобразованы в философию путем синтезирования или включения в одну большую схему. Многие из них не могут быть даже приняты философией, иначе получилось бы, что они больше не подвержены исправлению в свете опыта.

То же самое можно сказать о предположениях морали. Слишком окончательное и полное мнение закрыло бы дверь для морального воображения и чувствительности. Поэтому философская антропология не нацелена на полные или окончательные выводы.

Философская антропология - это ответ на реальные потребности, и я думаю, что она сможет удовлетворить эти потребности. Наше стремление к познанию и наша моральная ориентация должны базироваться на очень общих идеях и ими руководствоваться, а среди этих идей самая важная - наша идея человека.

Сделав эти идеи ясными и поняв их статус и происхождение, мы сможем лучше пользоваться ими. Они не обобщение опыта, не чисто спекулятивные выводы, а также не проникновение в конечную реальность. Они светят, но не как прожектор, показывающий нам определенное направление, а скорее как фонарь, прикрепленный к мачте нашего корабля.

Перевод Е.Н.Фединой

Д.Белл. Мятеж против модернизма.

D.Bell. The Revolt against modernity.// Public Interest. N.Y., N 81. Fall, 1985, p.p. 42-63.

Даниэл Белл - профессор социальных наук Гарвардского университета

Во всех западных обществах растет предубеждение против бюрократии и профессионализма. Выражают это предубеждение даже самые высокопоставленные государственные деятели (например, президенты США, начиная с Р.Никсона), апеллируя при этом к идеалам популизма и морализма. Хотя эти нападки на бюрократию и связанный с нею профессионализм не всегда обоснованы.

Во многих отношениях проблема авторитета бюрократизма и профессионализма является центральной социологической проблемой нашего времени. Проекты ее решения популистами приводят к атакам на истеблишмент и уничтожению "элитизма", хотя такое решение двусмысленно по отношению к авторитету в целом - необходимому элементу общественной жизни. Что же следует взамен: восстановление традиционных авторитетов, совокупно с моральным начетничеством, к которому призывают консервативные популисты, или радикальный индивидуализм? Как в связи с этим следует рассматривать проблемы человека и культуры?

В XIX и начале XX века популизм в политике и обществе был направлен против урбанистической культуры, равно как и против натиска модернизма, подрывающего мораль, модернизма, декаденствующего и разрушающего традиционные устои общества. И все же культурный модернизм (проникший в искусство и в религию) покорил общество, сметил многие устои старой "буржуазной" культуры и сам стал господствующей модой.

Модернистская культура антиинституциональна, антиномична и антитрадиционна в своих истоках. Но в дальнейшем оказывается возможной ее институционализация, что логически абсурдно, но социологически реально. Модернизм в сфере воображения и изобразительных искусств усилил экспериментализм, утверждал, что нет ничего святого, подчеркивал приоритет всего но-

вого, предельно индивидуализированного. Он начал искать свои корни в глубинах демонического и стремился "приручить" его в изобразительном искусстве; такие попытки явились источником больших творческих возможностей.

Если поначалу культурный модернизм преобладал в области воображения и изобразительных искусств, то в дальнейшем плоды его развития - в буржуазном обществе с 1850 по 1920 гг. - явились (и остаются) постоянной платформой для изменений в культуре человека.

Культуротворческие импульсы и их следствия можно сохранить "за оградой" в традиционном или сословном обществе, но в массовом обществе они определяют характер процессов потребления культур. В 70-е годы обнаружился избыток модернизма в образе жизни "культурных людей".

Заметным признаком американской культуры в 70-е годы стал гедонизм: "Как можно более открытый стиль жизни, акцент на самоудовлетворении, допустимость экспериментов в морали, манерах, одежде, более явные признаки того, что было изображено на знаменах сексуальной революции, разгул порнографии, увеличение наркотиков и открытое их употребление, и некоторые другие подобные явления, (а для некоторых - язвы) общества вседозволенности".(48).

Весь данный набор получил поддержку со стороны капиталистического потребительства и отражение на страницах массовых изданий.

В качестве центральных можно отметить три специфических течения данного десятилетия: молодежная культура, взрыв феминизма и выход из подполья гомосексуализма с требованиями его открытого законного признания.

Современные молодежные движения отличает четкое самосознание, усиливаемое романтизмом, и установление институциональных ниш в рамках образовательной системы. Когда юноша больше не может наследовать семейную ферму или овладевать семейным бюджетом, или продолжить другие семейные занятия - "группа равных" (часто в сфере образования) становится для него специфическим средством социального созидания и социального движения.

Декада 70-х выявила некоторые особенности нового сознания, формируемого большим числом причастных к одинаковым ценностям;

культурную общность , создаваемую средствами массовой информации (включая такие формы поведения, которые могут быть созданы, например, ансамблем "Роллинг стоунз") ; поддержку специфического стиля жизни и одежды, опять же поддерживаемого коммерческими интересами и особенно музыкальной и производящей пластинки индустрией. Мюзиклы, значки, массовые фестивали рок-музыки помогли создать миф, а исходя из него и реальности. Следует отметить рост численности молодежи. С 1940 по 1950 гг. доля молодежи в обществе практически не увиличивалась ; с 1950 по 1960 гг. увеличивалась незначительно, а с 1960 по 1968 гг.эта когорта превысила 50% от общей численности населения страны. Молодежь в это время предстала как самосознающее культурное явление, равно как и экономический и социальный феномен.

"В 70-е годы обнаружилось резкое усиление бунта (многое в этом бунте шло от избытка самомнения), хотя буржуазное сопротивление, которое осмеивала молодежная культура, давно уже исчезло ; часто значительная часть молодежи просто в открытую осуществляла то, что составляло содержание тайных импульсов родителей" (с. 49).

Политическую направленность данному бунту дала вьетнамская война, и особенно негодование по отношению к ней той части юношества, которой она непосредственно касалась. Эта реакция приняла две формы: антивоенное движение и распространение в армии во Вьетнаме наркотиков. И то и другое стало средством преодоления риска и тягот войны. Эти соблазны и привычки испытали сотни тысяч юношей.

Идея "эскапизма", распространение культуры рока и наркотиков, открытые сексуальные эксперименты охватили лишь незначительную часть юношества, но все же именно эта часть выражала "дух времени".

Бурная волна феминизма - это та из особенностей нашего времени, которая оставит, пожалуй, наиболее заметный след в культуре.

Феминизм - это идеология, а идеологии часто не сохраняются, по крайней мере, в той форме, в какой они вначале появились. За феминизмом и реакцией на него среди других женщин скрывается ряд социологических элементов. Простейший из них - борьба за равные

права и прекращение дискриминации в сфере труда и других сферах жизни общества.

В более глубоком культурном смысле феминизм ставит вопрос определения статуса, вида занятий посредством принадлежности к "роду" (мужскому или женскому); проблему определения характера семьи, где женщина исторически занимала подчиненную роль. Разделение труда по половому признаку - одна из древнейших особенностей социальной структуры. Сомнение в правомочности такого разделения - источник феминистского протеста. Этот протест обусловливает антиавторитетные события 70-х годов и, до некоторой степени, усиливает их. Почему это происходит в наше время? Стоящие за феминизмом требования равных прав и даже равенства полов - выявились более 100 лет тому назад. 60 лет тому назад или около этого увенчалось успехом движение суфражисток за право голоса для женщин. Но особенностью постиндустриальной фазы явилось расширение сферы обслуживания (в частности, образования, здравоохранения и социальных служб), развитие науки, увеличение количества профессий, которые составили для женщин экономическую базу их самостоятельности и которые поэтому побудили их обосновать свои культурные требования.

Открытие проявления гомосексуализма производны до некоторой степени от крайностей феминистского движения, в частности, раннего феминизма, воспринявшего жесткую антигетеросексуальную идеологию как способ утверждения своей идентичности. Но это было лишь острие клина. Значительные культурные изменения в манерах и морали позволили многим гомосексуалистам, в частности, тем, кто являлся специалистами в разных областях или деятелями культуры, открыто утверждать свою субкультуру (в барах, местах отдыха, средствах информации и т.д.) и требовать признания своего статуса. "Вероятно, наиболее значимым является здесь тот факт, что еще и 15 лет (или около этого) психиатрия и психоанализ определяли гомосексуализм как психопатологию, которая нуждается в лечении. Сегодня психиатры публично признают себя агностиками в этом вопросе, а значительное число их воспринимает гомосексуализм как нормальное явление" (51).

Неразгаданной тайной в рамках традиционной культуры явилось развитие новых стилей жизни, что указывает на падение социальных

и культурных авторитетов, усиление приверженности к разнообразным стилям экзотических культур.

Фактически может быть оправданным предположение, что это все видимость, что обратная волна может смыть это с поверхности. Кроме этого по истечении довольно короткого промежутка времени весьма трудно отделить постоянное от преходящего.

Так десятилетие спустя после своего возникновения контркультура прославилась тщеславием, а бунтующая молодежь вступила в осмотрительный средний возраст. То, что казалось новым культурным поворотом, предстало как маргинальный эксперимент, дозволяемый в обществе изобилия, и как только экономическая конъюнктура ухудшилась, а рабочие места сократились - чувство бунта начало убывать. Многие из тех, кто был в состоянии овладеть профессией, особенно в средствах массовой информации, в сфере развлечений и коммуникаций, в области финансовой деятельности и производстве, кто имел свой бизнес - все вернулись к обычным делам, безболезненно оставив себе гедонизм и стиль жизни гурмана.

"Что является сегодня наиболее заметным, так это новый социальный консерватизм, который ведет агрессивные атаки на культурный модернизм и вседозволенность, который претендует на восстановление традиционных ценностей, в случае необходимости подтверждаемых принуждением или законом" (52).

Если взглянуть на Соединенные Штаты лет сто назад, весьма примечательным здесь выглядит степень воплощения принципа вседозволенности в экономике наряду с жесткими правилами морали, их проявление в законах о воскресном дне, о воздержанности, в господстве мещанских взглядов.

Сегодня имеет место сильная степень вмешательства государства в регулирование экономики, в то время как в сфере морали наблюдается высокая степень осуществления принципа вседозволенности.

Если декада 70-х - это время революции против авторитетов, то декаду 80-х можно рассматривать как время революции против модернизма. И если первая возникла по инициативе "левых", то вторая приходит со стороны "правых".

Но эти революции в некотором смысле являются продолжением, а не отрицанием одна другой, сближаясь в русле популистских те-

чений в американской культуре и истории. Можно даже утверждать, что революция против модернизма - это часть набирающей в последние годы силу волны движения, распространяющегося по всему миру.

Модернизм как мировоззрение происходит из различных источников. "Чтобы избежать возможных осложнений, отмечу, что под модернизмом я подразумеваю некоего рода мировоззрение, которое в основании суждения о жизни и мысли ставит акцент на опыте, скорее чем на традиции.

Модернизм - это течение в культуре, которое выражает данное воззрение через символические и экспрессивные средства. Словом, модернизм имеет также специфически религиозный оттенок" (53).

Один из них - радикальный индивидуализм, в рамках которого успех связывается с попытками индивидов освободить себя от предписанных правил и искать свой собственный путь в мире. Этот индивидуализм произошел от французской революции и идеи о том, что люди посредством своих усилий могут и должны разрушить до основания общество, а затем устроить его в соответствии со своими планами. Объединяет все такие усилия отрицание прошлого и ориентация на будущее. Для противников модернизма наоборот - характерна приверженность традициям.

Одна из тем революции против модернизма - например, тема духовного оскудения Запада - особенно интенсивно используется А.Солженицыным. Он обличает самодовлеющее экономическое развитие, материальные блага, кричащие внешние атрибуты современной культуры, считая их платой за сделку в духе Фауста, который должен отдать за них свою душу. Человеческое существо реализуется, утверждает Солженицин, через страдание и самосочищение, через отрицание эгоизма, через понимание экзистенциального опыта. В этом плане Солженицин возвращается к темам, которые формулировались 80 лет тому назад группой авторов сборника "Вехи", такими как Бердяев, Булгаков, Струве, Франк, которые были националистами, модернистами, радикалами и даже марксистами. Но они поняли (в частности - Франк), что большевизм это секулярная религия, отреклись от марксизма и почти все в той или иной мере обратились к православию.

Можно утверждать, что история американской культуры - это периодически повторяющиеся столкновения традиционализма и современности. Традиционализм ведет свое происхождение из небольших поселений.

"Модернизм - это распространение в обществе либеральных и космополитических образцов городской жизни. Страх перед городом длительное время был предметом обсуждения американской школы. И все же не наблюдается прямого столкновения точек зрения по принципу или-или, поскольку ось традиционализма и модернизма пересекается с осью экономических интересов, а также общепринятым делением на левых и правых" (с.56).

В этом плане весьма необычным представляется риторика Рейгана. Рейган несет знамя популизма, добавляя в число своих врагов не только внешнюю советскую угрозу, но и сам либерализм.

Он утверждает авторитет в моральной сфере, атакуя при этом авторитет государства в рамках своего политического популизма. Реакция против модернизма в культуре вместе с критикой крайностей индивидуализма совмещается у него с индивидуализмом в экономике. "Консервативный популист отрицается учредить общественный надзор над соблюдением морали в поведении отдельной личности, но устранить все социальные ограничения в частном экономическом поведении. Мистер Рейган хочет сильного правительства (подпираемого военной мощью) во внешних делах и слабого правительства (с небольшой социальной ответственностью за общее благосостояние) в делах внутренних. Он взывает к отцам-основателям, ярчайшей группе интеллектуалов в истории американской мысли, и все же говорит на языке антиинтеллектуализма в своих выступлениях и в своих нападках на либерализм" (с. 57).

Подобная совокупность противоположностей наблюдается в мнениях неоконсерваторов. Нисбет трезво оценивает последствия разрушения авторитета для общества, а Кристол поддерживает несдерживаемый сейчас "буржуазный популизм" как новую социальную философию, как платформу для следующей республиканской администрации. Ученые-неоконсерваторы поначалу подчеркивали значимость обществоведческого знания как базиса для общественной политики, а сейчас осмеивают эти науки с позиций "здравого смысла".

Журнал "Паблик интерест" сначала выступал как антиидеологический журнал с надеждами на рождение социальной философии из либеральных дискуссий, сегодня он ведет идеологическую кампанию против либерализма.

Обещания же самого либерализма оказались несостоятельными

из-за сложности предпринимательской практики в рамках современной экономики, из-за упрощения социальных программ и "эффекта бумеранга" в связи с этими упрощениями, из-за неспособности либерализма поставить предел вседозволенности.

Все же подобного рода поражения (и сами по себе, и своих последствиях) - это в первую очередь поражение в средствах, но необязательно поражение идеалов. Модернизм все еще стремится воплотить в жизнь свои идеалы (один способ этого воплощения - "соревнование" с религией), которые зачастую ложны в своем отрицании классической мысли, в своем отрицании преемственности в культуре и в своих атаках на традицию. "Положительной характеристикой модернизма является его открытость опыту - вопреки закрытому миру узколобой ортодоксальности; его акцент на творческие возможности человека, которые выводятся не только из духа трагедии или из искусного подражания природе, а из воображения человека, созидающего новые формы и новые способы опыта и искусства" (с. 58).

В этом плане положительно можно оценить, например, новейшие технологии или абстрактное искусство, хотя четко определенной культуры буржуазное общество (особенно современное) так и не создало.

В настоящее время новую актуальность приобретает проблема соотношения свободы и равенства и особенно границ свободы для современного человека. Принципиально этот вопрос решает И.Бердин, который отмечает, что можно жертвовать чем-то добровольно и свободно. Но свобода, которая приносится в жертву ради справедливости, равенства или любви к ближнему, не всегда увеличивает то, ради чего приносится жертва, несмотря на ее моральную необходимость или ее компенсацию. Отсутствие свободы может быть компенсировано достижением справедливости или счастья, или мира, но и потеря неизбежна.

Но в то же время на практике сохраняется возможность компромисса между универсальными максимами (неотчужденность свободы) и общепринятыми правилами (требования равенства и справедливости), считает И.Берлин.

Сегодня определяются новые аспекты противостояния прав и

блага, а в плане культуры-индивидуализма и коммунитаризма. Любая попытка свести это противостояние к различиям между правыми и левыми несостоятельна...

Идея общества как социального контракта - главный предмет дебатов англо-американской философии - признает права людей неотчуждаемыми, обосновывая защиту прав индивида, право как требование со стороны общества, право на защиту против правительства. Дж.Роулс пытался дать новую формулировку социальному контракту как средству оправдания философии честного перераспределения; Дворкин считает, что права предшествуют закону, а Нозик, исходя из позиции либерализма, утверждал приоритет права перед правительством.

Против них выступили политические философы, которые утверждали, что "блага" в определенном смысле должны предшествовать любым требованиям прав, права могут осуществляться лишь в том случае, считают они, если служат морально обоснованному общему благу, которое только и позволяет обществу функционировать. Эту тему поднимал Макинтайр, возвратившийся к аристотелевским концепциям добродетелей; Сандель в его критике Роулса и в его прославлении республиканских добродетелей; Беллак и его сотрудники в атаках на неполноту индивидуализма как моральной основы личности.

И все же ведущие позиции в трактовке проблем человека и культуры, индивида и общества занимают консерваторы, хотя они резко расходятся по некоторым позициям.

Р.Нозик и М.Фридман делают акцент на индивидуалистический и волюнтаристский характер общества. Хайек, почти ставший социальным дарвинистом, признает только ограничительный характер закона, отрицая любое вмешательство в моральную сферу. Со своей стороны консерваторы-традиционисты с присущими им органистическими или корпоративистскими взглядами защищают иерархическую структуру общества, патерналистский взгляд на обязанности, необходимость усиления авторитета. Р.Кирк, Д.Уилл, М.Оукмот скептически относятся к любому доктринальному утверждению, видят решение проблемы в "естественной мудрости" традиции или в возвращении ко-

декса поведения джентльмена.

Л.Триллинг воспроизводит консерватизм в духе Арнольда (считавшего культуру бастионом против анархии) - балансируя между эллинской "спонтанностью создания" и древнееврейской "жестокостью обета".

Приверженцы рейганизма считают, что они преодолели проблему отношения индивида и общества, хотя сам рейганизм представляет собой сочетание несочетаемого. "С одной стороны, он поддерживает популистский индивидуализм, анти-элитизм и выступает против авторитета, делает акцент на обоснование права, относя его в основном к сфере экономики. С другой стороны, защищается моралинная назидательность в сфере культуры, базирующаяся на "традиционных ценностях" и произвольном толковании ни к чему не обязывающих добродетелей" (с. 59).

Перспективы преодоления дилеммы индивид - общество связываются с тем, что в экономической сфере потребности общества приоритетны по отношению к потребностям индивида, поскольку характер благоустроенного общества определяется общедоступными стандартами жизни индивида, позволяющими индивиду сохранять достоинство и быть способными к участию в делах общества. Здесь ведущая роль принадлежит новому способу хозяйствования - "общественному домоводству" с его широкими возможностями.

При этом "общественное домоводство" выходит за рамки идей старого либерализма о "государстве всеобщего благосостояния", где общество разделено на сферу "правительства" и "частную" сферу.

В политике основной принцип, которому должно следовать любое общество - принцип терпимости и плюрализма, добровольного сосуществления гражданской, а не идеологической политики.

Здесь следует учитывать различие, идущее от Канта - различие между общественной и частной сферами жизни, принципиальную принадлежность моральных проблем к сфере частной жизни.

Общественная сфера жизни носит по преимуществу характер процедур, в рамках которых изложены политические "правила игры" и конституционные ограничения при заключении договоров. Частная сфера - сфера индивидуальных решений относительно убеждений и морали, сфера правил, принятых ассоциациями и группами, к которым ин-

дивид присоединяется добровольно...

В целом, "стабильный социальный порядок в западных обществах может быть поддержан только на основе принципа либерализма, который стремится совместить множество индивидуальных и групповых убеждений, который устанавливает соответствие между партикуляризмом составляющих общество групп и универсализмом общих правил" (с. 63).

Во всех обществах институты поначалу создаются прямой и непрямой силой и средствами принуждения, открытыми или более тонкими. Сила смягчается, когда появляется авторитет, основанный не только на вынужденном согласии, но и на уважении. Поражение истеблишмента усилит моральный авторитет, который сохранился, несмотря на потрясения основ в 70-х годах.

А-00964
Подп. к печ. 6.04.88г. Объем 15,5 Тир. 400 Зак. 223р.

Отпечатано на ротапринте в типографии при НИИ труда
103064, Москва, ул. Елизаровой, 6