

П. С. Гуревич

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

Части первая — вторая

ЧАСТЬ 1

Оглавление

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

ПРОБЛЕМА УНИКАЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА.

Рождение антропологической идеи.

Эволюция философской антропологии...

Что же такое человеческое существо?.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

ТАЙНА АНТРОПОГЕНЕЗА.

Генно-культурная эволюция

Трудовая теория антропосоциогенеза.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА.

Человек и культура

Парадоксы человеческой природы

Разум порождает безумие?.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

ЧЕЛОВЕК ВНУТРИ МИФОЛОГИИ

Антропологические мифы

Язык символов.

Космологические сюжеты

ГЛАВА ПЯТАЯ.

СВОЕОБРАЗИЕ ВОСТОЧНОГО АНТРОПОЛОГИЗМА.

Восток в европейском сознании

Особенности восточного антропологизма.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

ОТ СОКРАТА ДО АРИСТОТЕЛЯ.

"Познай себя"

Учение киников

Антропология Аристотеля

Стоицизм
Эпикурейство

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. ХРИСТИАНСКАЯ ВЕРСИЯ ЧЕЛОВЕКА.

Истоки персоналистской традиции
Проблема человеческой природы
Проблема свободы
Проблема страдания.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ. ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Византийская антропология
Проблема души и тела.
Антропологическая концепция Августина Блаженного.
Концепция Фомы Аквинского
Концепция Майстера Экхарта
Концепция Бёме.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ. ВОЗРОЖДЕНЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА.

Проблема индивидуальности.
Обожествление человека.
Продвижение к личности.
Проблема гуманизма.
Проблема человеческой природы

Вступление

Философия, как известно, обращается к непреходящим ценностям и универсальным вопросам, постигает предельные основания бытия. Тайна человека, несомненно, принадлежит к кругу вечных проблем. Это означает, что любовь к мудрости, по-видимому, неразрывно связана с распознаванием загадки мыслящего существа. Что такое человек? Можно ли считать его уникальным созданием на Земле? Почему в отличие от других природных существ он наделен всепониманием? Какова природа человека? Что определяет суверенность его духа? В чем драма человеческих отношений и человеческого существования? От чего зависят смысл и ценность человеческой жизни? Подобного рода вопросы в той или иной аранжировке обнаруживаются в философских текстах разных эпох.

В этой книге сделана попытка проследить развитие философско-антропологических воззрений, раскрыть их глубину и богатство, показать своеобразие антропологических интуиций далеких и близких культур, выявить внутреннюю проблемно-смысловую близость конкретных философских выводов о человеке. Разумеется, первоначальные представления о человеке сложились еще до того, как зародилась религия или возникла философия. Но задумавшись о самом себе, человек, надо полагать, никогда не оставит эту тему, пока существует философия и человечество.

Размышление о человеке всегда было ключевым для философии. С тех пор как человек стал раздумывать об устройстве окружающего мира, он начал постигать и самого себя. Кто я и кто мы? Откуда взялись? К чему и куда идем в бесконечном историческом развитии? Что выделяет нас в пестром многоликом сонме живых существ, населяющих Землю, и что

роднит с ними? Меняется ли человек как биологический вид по мере своего интеллектуального и нравственного совершенствования? Каким путем развивается его дух – к познанию мира и себя в нем или к саморазрушению? Может ли он изменить окружающий мир или, напротив, являет собой раба обстоятельств?

Нужна ли антропологическая теория для раскрашенного муляжа? Нет, важен лишь ее выхолощенный идеологический трафарет. Вот почему гуманистическая риторика сочеталась в нашей идеологии с вытравлением конкретного знания о человеке. Антропологизм как тип мышления получил ярлычок – "абстрактный". Предполагалось, что философы, размышлявшие о человеке, безнадежно погрязли в биологизме. Биосоциальную природу человека стали толковать в том смысле, будто индивид и вовсе существо бестелесное. А ведь мы всей плотью и кровью принадлежим природе...

Человека кроили по меркам социальности. Он был объявлен простым слепком общественных отношений. Хочешь судить об индивиде – вникай в его социальное положение. Каков образ жизни – такова и личность. Меняются общественные условия, автоматически преобразуется и человек. Его лепили по новым лекалам. Сознательность индивида легко отождествлялась с минимумом партзнаний. Сам процесс становления личности во всем богатстве его сознательных и стихийных устремлений, субъективной уникальности выносился за скобки.

Затевая грандиозные преобразования, непосильные сдвиги во всех сферах жизни, мы стали обстоятельно говорить о машинах, сложной технологии, эффективном управлении. При этом человека воспринимали по-прежнему как некую абстрактную и всегда равную себе величину. Все еще по инерции думали о человеческом материале, о том, как максимально и с возрастающим эффектом приспособить человека к машине. Позже, в условиях демократизации общества, с удивлением разглядели угрозу диктатуры индивида, готового решать свои жизненные проблемы по собственному разумению – делить оставшееся довольствие, выносить смертные приговоры, освистывать инакомыслящих.

Время, однако, показало: достоинство любой социальной доктрины непосредственно связано с тем, в какой мере она соотносена с человеком. Заговорили о примитивном понимании человеческой природы в социалистическом учении. Все чаще оказывалось очевидным, как непоправимо и длительно мстит за себя пренебрежение к философскому постижению человека. Философская антропология становится модной: вслед за Институтом человека создаются и другие структурные подразделения, призванные распознавать тайну человека.

Можно ли полагать, что с прежней недооценкой философской антропологии покончено? Увы, глубокого переворота в философском мышлении не произошло. Напротив, возникло даже известное разочарование по поводу ее первых результатов. Вот, скажем, идея комплексного изучения человека. Выдвинутая еще в 30-е годы, она сегодня завладела общественным сознанием. Кажется, что проще: объединим усилия философов, биологов, психологов, социологов – и получим некое обобщенное целостное знание о человеке...

Между тем комплексные усилия далеко не всегда рожают глубокие и радостные итоги. Это заметили уже многие отечественные специалисты, потерявшие интерес к синтезу накопленных сведений. Дело в том, что предпосылки и выводы различных конкретных дисциплин зачастую несовместимы. Если, скажем, экономика допускает, что человек способен к рациональному выбору, то психология исходит из того, что мотивы человеческого поведения в большей степени иррациональны. Социология рассматривает человека как чрезвычайно пластичное существо, способное к различным общественным адаптациям; психология в противовес данной установке ищет стабильные характеристики

психики, которые обеспечивают постоянство поведения личности внутри любой эпохи. Биология пытается доказать неизменность человеческой природы, историки же, наоборот, проявляют интерес к тому, как под влиянием культурных факторов преобразуется человеческое естество...

Стало быть, сущность человека не выражается полностью в любом антропологическом феномене. Эту мысль в середине XX столетия хорошо выразил Э.Кассирер: "В итоге наша современная теория человека утратила свой интеллектуальный центр. Взамен мы достигли полной анархии мысли... Реальный кризис проблемы обозначился с того момента, как перестала существовать центральная сила, способная направлять все индивидуальные усилия. Тем не менее первостепенная важность проблемы была прочувствована во всей совокупности различных ветвей познания и исследовательской работы. Но при этом исчезла сама возможность апелляции к некоей авторитетной инстанции. Теологи, ученые, политики, социологи, биологи, психологи, этнологи, экономисты – все подступали к проблеме с собственных точек зрения. Сочетать или соединить все эти частные аспекты и перспективы не было никакой возможности... Такова странная ситуация, в которой находится современная философия"[1].

Не случайно желание отечественных исследователей как можно быстрее обрести плоды плодотворного синтеза различных научных подходов обернулось пока разочарованием. Мнилось: пусть конкретные дисциплины накопят разноречивые сведения, а мы, философы, вооруженные идеей целостности человека, произведем продуктивный синтез, так сказать, обобщим эмпирию фактов.

Парадокс, однако, состоит в том, что наиболее значительные интуиции о человеке складываются в философии вовсе не на фундаменте конкретных наук, а зачастую вопреки им. Возьмем для иллюстрации прошлый век. Стремительное развитие биологии приводит к убеждению, что в человеке как природном существе нет никакого значительного своеобразия. Он представляет собой завершение эволюционного развития и с этой точки зрения отличается от других живых созданий. Позитивизм, опираясь на эти данные, постулирует идею совершенства человека как биологического организма.

В противовес этой точке зрения формируется иная философская установка. Она возникает как догадка и совершенно устраняется от открытий биологии. Сначала А.Шопенгауэр, а затем Ф.Ницше задумываются над странностью человека как живого существа. Путем чистого философского умозрения формулируется мысль о том, что человек, вероятно, выпадает из цепи природных тварей. Напротив, если допустить, что человек – уже установившееся животное, то ничего, кроме халтуры природы, не получается.

Философы жизни выдвигают идею о том, что человек – это еще не установившееся животное (Ф.Ницше). Отсюда догадка, что в биологической эволюции нет никакого предустановленного плана. Человек вовсе не замыкает некую природную цепь, а попросту выпадает из ее звеньев. Все, что оценивается как приобретение человека, на самом деле процесс его вырождения. Эти суждения радикально преобразовали философскую антропологию. Предположения философов жизни оказали огромное воздействие на научные представления нашего века[2].

Итак, значительные прозрения философской антропологии возникают нередко вопреки "комплексности". Напротив, желание "поднакопить фактуру" и затем перейти к синтезу часто оборачивается длительным теоретическим застоем. Разумеется, здесь нет установки отрешиться от внушительных успехов конкретных наук в постижении человека. Наоборот, содержится призыв развивать антропологическое воображение...

Но как приступить к этому отечественным исследователям, в головах которых так цепки еще социоцентрические предубеждения? Мы все еще убеждены, что только общество формирует человека. Между тем человек еще до истории был уникальным созданием. Он представляет собой особый род сущего... Его приращивание оказывает всепроникающее воздействие на культуру и социум.

Без этих предпосылок мы никогда не поймем, почему в западной философии происходит внушительный "антропологический поворот"... Общие признаки этого процесса очевидны: они проявляются в обостренном интересе к проблеме человека, в возрождении антропоцентрических по своему характеру вариантов исследовательской мысли, в выработке новых путей философского постижения человека.

Но почему именно сейчас, на исходе XX столетия, обнаружился такой интенсивный запрос на распознавание специфически человеческого? Что принципиально нового несет в себе антропологический ренессанс? Постановка этих вопросов вводит нас в сложное проблемное пространство.

Напряженное внимание к феномену человека вызвано прежде всего потребностью индивида постоянно решать жизненные проблемы, возникающие в контексте его повседневного существования. Эти проблемы оказались сегодня весьма острыми. Вряд ли за всю историю человечества найдется поколение, которое так лишено почвы под ногами, как нынешнее. Любой выбор нередко представляется одинаково невыносимым. Почему человек наших дней, вооруженный знанием, находится в потоке невероятных монстриальных видений? Отчего конец очередного тысячелетия сопряжен с неотвязными апокалипсическими предчувствиями?

Каковы же приметы современного апокалипсиса? Это прежде всего крушение классической рационалистической традиции. Великие умы прошлого задумывались над тем, как выстроить человеческое общежитие по меркам разумности. Но идеал рациональности, который на протяжении многих веков питал западноевропейскую философию, испытывает сегодня серьезные потрясения. Люди ищут средство жизненной ориентации отнюдь не в разуме, а в мифе, интуитивном прозрении.

Крах классического рационализма очевиден. С лучшими намерениями, но с наивным недостатком реализма, рационалист воображает, что небольшой дозы разума достаточно, чтобы исправить мир. Сознательный человек в одиночку борется с превосходящими его силами. Мы, великовозрастные дети эпохи Просвещения, еще в начале века надеялись, что разум своей всепроникающей мощью устранил зло современного мира. Первая мировая война развеяла эти иллюзии. Оказалось, что человечество было вовлечено в бойню, которой не хотел ни один народ. Однако война разразилась, показав, что человеческий род вполне может истребить сам себя. Это было едва ли не первое провозвестие грядущего апокалипсиса.

Многие современные философы заговорили о потерянности человека. Какое зловещее открытие нашего столетия! Человек, оказывается, поступает безотчетно, не соотносясь с резонами разума. Его психика – огромное вместилище полуосознанных тревог, вязких страхов. Достаточно пустячного повода, и разрушительные предчувствия охватывают все существо человека.

В канун второй мировой войны психологи, столкнувшиеся с чудовищами, которые внутри нас, еще надеялись на ресурсы психотерапии: можно, вероятно, освободить человека от навязчивых фантазий, от излишней эмоциональности, вразумить относительно

неоправданности тревоги... Но в сознании выдающихся умов столетия вызревала уже иная мысль: человек фатально заражен собственными видениями. Возникнув однажды, эти кошмары уже не отпускают сознание. Страх неизбежен. Он повсеместно подстерегает нас. Его питают постоянные латентные тревоги. Никогда прежде люди не ощущали такой подорванности разума, его неспособности быть нравственной и духовной опорой, как сейчас. Выход на историческую арену атомизированной толпы, зараженной инстинктами безотчетной ненависти, слепой ярости, свидетельствует о том, что в массовом обществе нет культа интеллектуализма. Напротив, живет подсознательная жажда расправы...

Расшатанность психики, крах рационалистической традиции, угроза самоистребления человечества – приметы современного апокалипсиса. Наука сегодня, как может показаться, приблизилась к распознаванию важнейших секретов природы. И вароды. И вместе с тем открывается бездна непостижимого. Порою возникает подозрение, что наука ведет человечество по ложному пути. Архетип разумного человека ставится под сомнение.

Мартин Хайдеггер не случайно отмечал, что наука вряд ли сможет раскрыть тайны человеческого бытия, коль скоро она не способна понять пределы и смысл собственного развития. Наука утратила пафос искания изначальной целостности, универсальности бытия. Духовные корни науки оказались отсеченными. Она во многом потеряла метафизическое, нравственное измерение. Поэтому возникает недоверие к современному научному постижению человека, к тем перспективам, которые оно открывает.

Уже сегодня мы создаем те специфические черты, которые завтра станут нормой. Это означает, что люди станут контролировать рождаемость, выбирать пол будущего ребенка, создавать человеческую жизнь прямо в лаборатории.

Но эта способность ученых творить "новую жизнь" вызывает и тревогу. Воскрешаются теории о неполноценности отдельных рас. Предлагаются проекты такого социального устройства, которое позволит на базе новой техники формировать касты "рабов" и "господ". Кажется, будто возможности "конструирования" человеческого организма беспредельны. Однако философское постижение человека рождает и другую мысль: человека как уникальное живое существо нельзя заменить искусственной конструкцией – можно воспроизвести монстра, но не живое мыслящее уникальное существо.

Серьезные опасения вызывает возможность сращивания генов. Возьмем, скажем, опыты по гибридизации вирусов, когда "тело" берется от одного вируса, а его "начинка" – наследственный аппарат – от другого. Последствия такого эксперимента далеко не всегда предсказуемы. А встраивание чужих генов в молекулу ДНК – носительницу наследственности? В итоге возникают существа, которые вовсе не известны природе.

Биотехнология демонстрирует возможности "генной машины", которая расшифровывает последовательность аминокислот любого белка. Достаточно ввести в машину желаемый генетический код, как ген окажется автоматически синтезированным. Он будет введен в бактериальную клетку, где и будет вырабатывать нужный белок. Применение такой техники в генной инженерии оказывает такое же воздействие на биологию, как в свое время изобретение компьютеров и развитие вычислительной техники – на математику. Биологи планируют создание генетической библиотеки человечества, эталонного каталога здоровой наследственности. Масштабы экспериментов огромны, между тем сама тайна человеческого остается закрытой...

Население земного шара стремительно растет. Но улучшается ли при этом генотип? Ученые с тревогой обсуждают вопрос об утрате человеком его природных качеств. Снижаются

андрогинные[3] способности мужчин. Женщины часто не могут зачать, выносить или вскормить ребенка. Родилось даже новое понятие – эпидемия бесплодия. Вместе с тем рождается догадка – не движется ли человечество к вымиранию естественным путем? Нет ли угрозы "человеческому" в истощении генного фонда, искажении биологических задатков, непредвиденных мутациях?

Катастрофическое разрушение природной среды, интенсивное ее заражение ядерными и иными отходами, оскудение привычного ландшафта, неожиданное распространение пандемий, грозящих опустошить Землю, – все это ставит человека в ситуацию предельно критическую, когда рождается ощущение тотальной незащищенности жизни людей, возможной гибели всего человечества. Такая ситуация несомненно побуждает к размышлению, к попыткам осознать сложившуюся реальность.

Перспективы генетической инженерии, совершенствование средств, ведущих к искусственному производству потомства, изобретение препаратов, изменяющих личность, трансплантация органов, в особенности искусственных, – все это, разумеется, разрушает традиционное представление о биологической природе человека. И вместе с тем как никогда ранее показывает чрезвычайную сложность человека, его уникальность как явления природы, хрупкость и т.д.

Подвергается трудноотвратимой опасности не только биология человека. Болезненную остроту приобретают психологические проблемы. С глубокой древности разрабатывались методы управления человеческим поведением. В XX в. возникло убеждение, что возможности манипулирования человеком едва ли не безграничны. Можно с помощью психотропных средств, массовой пропаганды, приемов суггестии запрограммировать человеческое поведение.

Вместе с тем рождается предположение, что проникнуть в ядро человеческой психики крайне трудно, а порою и просто невозможно. Даже в состоянии гипноза индивид не преступает пределов ценностных предпочтений, обнаруживает странную неподатливость поведения. В глубинах своего естества человек остается неизменным, не поддающимся внешнему воздействию.

Стремление вытравить из человека личностное содержание нередко оборачивается неожиданным эффектом. В гитлеровских концлагерях пытались создать идеального заключенного, способного безропотно выполнять все команды. Этой цели фашисты добивались изо всех сил. "Но вот незадача: "идеальный заключенный", как правило, оказывался совершенно нежизнеспособным существом. После "ампутации личности" в нем разрушались также качества индивидуальности: атрофировались способности, затухала память, притуплялся даже инстинкт самосохранения. "Идеальный заключенный" был истощен, но не испытывал чувства голода, пока надзиратель не крикнет: "Ешь!" Он двигался машинально, безропотно, слабел и, наконец, что называется, "весь вымирал"[4].

В философско-антропологической литературе сложилось убеждение, будто социально и психологически обусловленный конформизм не имеет предела. Однако постепенно выяснилось, что обработка сознания людей захватывает лишь внешнюю оболочку психики. Конформист легко усваивает привычные стандарты, трафаретно воспроизводит их. Но его собственное внутреннее содержание равно нулю. Поэтому оно оказывается малопродуктивным и для тотальной манипуляции. В нем нет устойчивого ядра, которое складывается в результате самостоятельной работы мысли.

Человек, попросту говоря, утрачивает представление о самом себе. Он нередко устремляется

в русло психологических экспериментов с собственным сознанием. При этом обнаруживается, что широкое применение психотропных средств способно вызывать радикальные преобразования в человеческой психике, а в перспективе – вообще создать мир причудливых мистификаций, подменяющих реальность.

Философы обсуждают сегодня не только проблему биологической ущербности человека, его психологической подорванности. С опаской осмысливается вся человеческая субъективность, присущий человеку мир мысли, воли, чувства... Не рождает ли ум безумие? Не является ли интеллект причиной деформации сознания? Сегодня воля и чувства человека представляются опасными. Не заложен ли в человеке какой-то неустрашимый разрушительный импульс? Он растерзал природу, ведет бесконечные братоубийственные войны. В нем сильны некрофильские тенденции, офильные тенденции, т.е. тяга к смерти. Как ни страшны идеи жестокости и разрушения, связанные с одержимостью, мстительностью, фанатизмом, куда опаснее все же проявления некрофильства, которые порождены сознательной ориентацией людей на идеи ненависти и убийства.

Философское размышление о человеке в еще большей степени стимулируется мировоззренческими факторами. Современная биология, психология, культ урология, история, этнография, как уже отмечалось, накопили множество разноречивых сведений, которые требуют анализа, философской рефлексии. Не содержится ли здесь подготовка к новому этапу понимания человека или синтез здесь принципиально исключен? Возникает вопрос о целостности человека как феномена.

Наиболее проницательным мыслителям нашего столетия предельно ясно теперь, что люди на протяжении веков больше задумывались о природе, космосе, бытии, обществе, нежели о самих себе. Тайна человека, разумеется, всегда приковывала мудрецов. Но далеко не всегда осознавалось, что антропологическое возрождение – без глубинного постижения человека, его природы и предназначения – не обретет необходимой метафизической полноты и целостности.

За последнее время интерес к философско-антропологической теме в отечественной литературе значительно возрос. Появились исследования, авторы которых обратились к изучению отдельных философских направлений Запада и истолкования человека в этих течениях. В трудах А.С.Барулина, И.С.Вдовиной, Б.Т.Григорьяна, А.Я.Гуревича, Ю.Н.Давыдова, А.Б.Зыковой, Ю.А.Кимелева, Е.М.Коваленко, Н.С.Мотрошиловой, А.М.Руткевича, В.А.Подороги, Г.М.Тавризян и других исследователей освещены различные аспекты западной антропологической мысли.

Выпущены переводы зарубежных исследований, посвященных человеку[5]. Читатели имели возможность познакомиться с трудами М.Бубера, А.Глюксмана, А.Гелена, Э.Кассирера, Э.Канетти, Ж.Маритена, Г.Марсея, Х.Ортеги-и-Гассета, Х.Плесснера, М.Хайдеггера, Э.Фромма, М.Шелера, К.Ясперса и многих других философов. Началось освоение русской антропологической мысли.

В связи с накоплением данных о человеке, представленных конкретными науками, особую актуальность приобретает проблема самоопределения философии по отношению к этой теме. Способна ли философия раскрыть феномен человека? Как соотносить сведения, полученные в процессе естественнонаучного познания, с собственно философским постижением человека? В трудах Л.П.Буевой, Б.Л.Губмана, З.М.Какабадзе, А.С.Кармина, В.С.Степина, В.Л.Рабиновича, И.Т.Фролова рассмотрены различные аспекты феномена "человек".

Однако масштабы философско-антропологических исследований в нашей стране невелики.

Автор книги на протяжении десятилетий ведет работу по философскому постижению человека. В публикуемой работе отражены его публикации последних лет.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

ПРОБЛЕМА УНИКАЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Рождение антропологической идеи

Платон, основатель первой философской школы, некогда демонстрировал силу мысли перед учениками. Что такое человек? Человек, рассуждал он, принадлежит роду животных, виду двуногих животных. Одним словом, двуногое без перьев. Диоген из Синопа, оказавшийся среди слушателей, решил подать и свой голос. Он ощипал цыпленка и бросил обезображенную птицу в круг: "Вот, Платон, твой человек!"

Кажется, что любое определение человека, даже если оно будет исправляться, уточняться, не только бессмысленно, но и курьезно. Что, например, проку от того, что Платон, узрев цыпленка без крыльев, решил усовершенствовать дефиницию. Пернатый аргумент Диогена не остался незамеченным. Платон добавил еще одну деталь к описанию идеального двуногого – "широкие и плоские ногти"...

От века к веку происходит приращение философских представлений о человеке. Однако здесь тотчас же возникают две трудности. Крайне трудно вычлениить собственно антропологическую тему в орбите философского знания. Размышление о человеке неотвратимо захватывает самый широкий круг проблем. Этот сектор оказывается практически неисчерпаемым. О чем бы ни шла речь – о бытии, о природе, о космосе, о социуме, – всегда на общем плане присутствует человек. Ведь это он пытается разгадать секреты мироздания. Любая внеантропологическая посылка невольно раздвигает и наше представление о человеке. В результате едва ли не все философские сюжеты вовлекаются в пространство философско-антропологической мысли. Ее собственное поприще становится безбрежным.

Даже Канту был брошен упрек Мартином Бубером. Немецкий философ оставил нам, по мнению иерусалимского мыслителя, множество ценных замечаний: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и шутке. Сам же вопрос, что такое человек, как полагает Бубер, Кантом вообще не ставился, равно как и не затрагиваются всерьез скрытые за ним проблемы.

Среди них столь важные, как особое место человека во вселенной, его положение перед ликом Судьбы, его отношение к миру вещей, его представление о своих братьях, наконец, его экзистенция как существа, знающего, что ему предстоит умереть, его самочувствие во всех ординарных и экстраординарных столкновениях с пронизывающей человеческую жизнь тайной. Именно эти вопросы, которые Бубер считает основополагающими для философской антропологии, Кантом не рассматривались и даже не ставились. Вывод иерусалимского философа категоричен: в кантовской антропологии нет целостности. Похоже, он так и не отважился дать философское обоснование тем вопросам, которые сам же и назвал основными.

Теперь поставим проблему: как же обретается эта целостность? Родается ли она в ходе

синтезирующей мысли философа-систематизатора или обретается путем постепенного накопления антропологических достояний разных эпох? Надстраивается ли философская антропология над суммой естественнонаучных знаний о человеке, стремясь "обосновать" и "упорядочить" сведения, добытые физиологами, психологами, медиками, химиками, культурологами?

Историки философии по-разному отвечают на вопрос о том, как собственно складывается философская антропология. Одним кажется, что этот процесс линеен, последователен. Философская рефлексия о человеке никогда не угасает. Другим, напротив, представляется, что летопись философско-антропологической мысли драматична, она сопряжена с экзистенциальным самочувствием человека вообще.

Проследить историю философско-антропологической мысли пытались многие европейские философы, в том числе М.Бубер, Э.Кассирер, М.Шелер. Последний, например, был не удовлетворен тем, что мало кто из философов пытался представить развитие философско-антропологических идей. Кассирер тоже сетует, что философия человека как исторический очерк пока что не существует. Он ссылается на незавершенный труд В.Дильтея, на Б.Гройтузена. Причем, как выясняется, все исследователи останавливаются как раз перед наиболее плодотворным и интересным этапом постижения человека – перед началом XX столетия.

Шелер считал, что истории мифологических, религиозных, теологических и философских теорий человека должна предшествовать история самосознания человека, летопись его представлений о себе самом. Прежде чем рассуждать о человеке, полагал Шелер, следует, видимо, выстроить основные идеальные типы, в которых тот осмысливал, видел и чувствовал себя, устанавливал свое место в структуре бытия. Обратим внимание на тот факт, что и Кассирер усматривал в самопознании высшую цель философского исследования. Постигание человека для Кассирера неотделимо от интроспекции, от погружения в самого себя.

Основатель философской антропологии М.Шелер полагал, что философско-антропологическая мысль, хотя и развивается скачкообразно, тем не менее никогда не утрачивает самое себя ни в одну из эпох. Иначе говоря, независимо от того, ощущает ли себя человек как благополучное или покинутое существо, это ни в коей мере не влияет на философское постижение человека. Рождаются все новые и новые образы человека. Рост человеческого самосознания достигает в узловых пунктах истории внушительных вершин.

По мнению Шелера, временные отступления и спады не имеют существенного значения и не меняют основной направленности философско-антропологического наследия. Не подлежит сомнению тот факт, что философия накопила множество различных версий, толкующих сущность человека. Однако действительно ли происходит более глубокое и истинное осознание человеком своего места и положения в бытии? Именно в XIX в. возникло тревожное предположение, что неверная посылка европейской философии могла послужить истоком некритически воспринятой мировоззренческой установки. Стало быть, вовсе не исключено некое разрастание философских заблуждений, создающих иллюзию все более основательного осмысления человеческой природы.

В противовес Шелеру одна из увлекательных идей М.Бубера состоит в том, что антропологическая тема не может быть вездесущей и всепроникающей. Иначе говоря, в определенные эпохи, когда окружающий мир представляется людям обжитым и благополучным, размышление о том, что такое человек, может вообще не возникнуть. Только крайне обостренное чувство одиночества, хрупкости и неустроенности бытия

рождает желание обратиться к названной проблеме. Эта идея придает концепции М.Бубера определенную стройность и остроту.

"В истории человеческого духа, – пишет М.Бубер, – я различаю эпохи обустроенности и бездомности"[6]. Развивая эту мысль, автор пытается связать философскую антропологию с иными средствами философского знания. Дело в том, что когда человек живет во вселенной как дома, антропологическая тема растворяется, по мнению иерусалимского мудреца, в общих космологических сюжетах. Напротив, в те эпохи, внутри которых представление о благоустроенной вселенной разрушается, размышление о человеке, о его предназначении и судьбе приобретает особую глубину и вместе с тем самостоятельность.

В русле этих рассуждений следует провести различие между философией человека и философской антропологией. Родоначальником философии человека считают в европейской традиции Сократа. Он в античной философии осуществил поворот к антропологической теме. Какой статус в связи с этим может обрести философская антропология? Прежде всего уточним, что это понятие употребляется в трех различных значениях, которые, хотя и близки по смыслу, все же содержат в себе своеобразный круг подходов и проблем. Общее содержание едино – философская антропология направлена на постижение феномена человека. "Антропология, – отмечает известный феноменолог Э.Финк, – не какая-то случайная наука в длинном ряду прочих человеческих наук. Никогда мы не становимся для себя "темой", предметом обсуждения как природное вещество, безжизненная материя, растительное и животное царства... Все обращенные вовне науки укоренены в антропологическом интересе человека к самому себе. Субъект всех наук ищет в антропологии истинное понимание самого себя, понимание себя как существа, которое понимает"[7].

Человек задумался над тем, кто он собственно такой, едва научился выражать свои мысли и чувства посредством знаков и символов. Вероятно, эта глубинная, трудно насыщаемая потребность раскрыть собственную тайну и составляет сущность человеческого. Однако само зарождение философско-антропологической мысли есть отражение предельной зрелости философской рефлексии. Проблема человека, как теперь ясно, – безграничная сфера гуманитарного познания.

Эволюция философской антропологии

Философская антропология – это прежде всего самостоятельная отрасль философского знания. Идея специального выделения собственно антропологических исследований родилась на рубеже XVIII и XIX вв. Страстным провозвестником этой установки был И.Кант. Ему принадлежит мысль о том, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. Человек – предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения. Для раскрытия его тайны нужны самостоятельные и нетривиальные средства. В этом значении философская антропология противостоит традиционным сферам философского знания – логике, теории познания, эстетике, этике, истории философии.

В нашем столетии философская антропология приобрела еще два значения. В 20-х годах так стали называть особое философское направление, представленное такими мыслителями, как М.Шелер, А.Гелен, Х.Плеснер. Эти философы не только пытались вслед за Кантом выделить и представить в некоей целостности накопленные философией прозрения и интуиции о человеке. Они непосредственно обратились к проблеме человека как природного существа. Философские антропологи начала XX в. противопоставили данное философское течение

психоанализу, феноменологии, структурализму, позитивизму и другим направлениям западной философии.

Кант, по существу, предлагал подвергнуть радикальной философской рефлексии накопленное знание о человеке с антропологических позиций. Философские антропологи начала века сохранили эту задачу. Однако они призывали не только к обобщению научных знаний, но и к разведению собственно антропологических и неантропологических принципов познания. Понимая философскую антропологию как одно из наиболее перспективных течений, эти исследователи надеялись значительно углубить философское знание в целом.

Однако кантовское мироведение (так называл он антропологический подход) или шелеровское убеждение в том, что через человека можно выйти на более общие философские проблемы, не предполагали выработку особого стиля мышления, специфического метода постижения реальности, который можно было бы назвать антропологическим. Между тем в середине нашего столетия все полнее стала осознаваться потребность в особой антропологической установке в разработке такого мышления, которое изначально исходило бы из человека и затем придерживалось бы чисто антропологических принципов в истолковании реальности. Можно, скажем, рассуждать о бытии, о динамике истории, о тайнах культуры, но при этом сосредоточивать свое внимание только на антропологическом измерении этих феноменов.

Всякая философская антропология, естественно, начинается с вопроса "Что такое человек?". Многие мыслители пытались осветить эту тему, перечисляя те или иные уникальные человеческие свойства. Одни считали, скажем, что человеческая природа обусловлена фактом грехопадения, другие усматривали ее в разумности человека как существа, третьи – в ее социальности.

Человек – уникальное творение вселенной. Он неизъясним, загадочен. Ни современная наука, ни философия, ни религия не могут в полной мере выявить тайну человека. Удивительный сам по себе факт: философы, писатели, ученые безоговорочно считают человека необычным созданием универсума. Еще более поразительно, что этот вывод воспринимается как аксиома. Проблема представляется специалистам предельно ясной: нет на Земле существа, которое могло бы сравниться с Адамовым потомком. Так полагают все – от Сократа до философа-технократа.

На каком основании человек объявил себя олицетворением беспредельной природы? Откуда, вообще говоря, такое безоговорочное высокомерие? Это он-то, явивший страшные лики безумия, растерзавший земные недра, готовый обречь все живое на уничтожение... С какой стати он так о себе возомнил? Может быть, потому, что имеет дар изреченности в противовес бессловесным тварям?

Человеческая натура проявляется в разном, но в чем-то, надо полагать, обнаруживается верховное, державное качество человека. Выявить эту главенствующую черту означает постичь сущность человека. Какое качество можно считать специфически человеческим? Есть ли вообще в человеке внутренне устойчивое ядро? Философы отвечают на эти вопросы по-разному. Многое зависит от общей мировоззренческой установки, т.е. от того, что данное философское направление выдвигает в качестве высшей ценности. Конкретные позиции обуславливаются, в частности, и тем, как рассматривается человек – "извне" или "изнутри".

Любой феномен может быть осмыслен, по-видимому, двояким способом: либо через сопоставление его с другими сущностями или явлениями, либо через раскрытие его

собственной уникальной природы. Изучение человека "извне" предполагает осмысление его отношений с природой (космосом), обществом, Богом и самим собой. Приобщение к тайне человека "изнутри" сопряжено с постижением его телесного, эмоционального, нравственного, духовного и социального бытия. Вполне понятно, что эти различные подходы не всегда существуют в идеальном выражении. Они дополняют друг друга, вызывают потребность в выработке общей, синтезирующей позиции.

Религиозно-философское направление рассматривает в качестве высшей ценности Бога. Поэтому тайна человека в этой системе мышления оказывается либо принципиально непостижимой, либо соотнесенной с сущностью божественного. Философы натуралистической ориентации исходят из культа природы, космоса. Человек воспринимается в основном как живое вещество, наделенное рядом отличительных естественных способностей. Наконец, многие философы оценивают мир через человека, полагая его главной ценностью мироздания.

Разумеется, эти установки можно классифицировать как идеальные типы, поскольку они нередко смешиваются, переплетаются. Теоцентризм (культ Бога), как правило, содержит указание на предназначение человека. Антропоцентризм (культ человека) зачастую включает в себя тему верховного существа, а возвеличивание божества нередко принимает собственно антропоцентрические формы. Природоцентризм и связанный с ним принцип натурализма оценивает человека как песчинку Вселенной, но вместе с тем пытается воздать должно своеобразию мыслящей материи.

В истории западной философии названные установки нередко чередуются или совмещаются в панораме одной эпохи. Античный космоцентризм уступает место теоцентризму средневековья, окрашенный в гуманистические тона натурализм Возрождения сменяется возвышением личности в эпоху Просвещения, а затем обостренным интересом к субъективности человека в период романтизма. Представление о ничтожности "мыслящего тростника" (выражение Б.Паскаля), сложившееся в европейской культуре XVII–XVIII вв. замещается в следующем столетии верой в безграничные возможности homo sapiens.

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 – человек находится в центре 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 некоторых современных философских учениях.

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

"Какое чудо природы человек! Как благородно рассуждает! С какими безграничными способностями!" – размышляет Гамлет. Еще недавно человек был "венцом всего живущего". Веками о нем говорили как о "красе Вселенной". Поэты всех времен воспевали "человеческое разумье". Но таков ли он, человек?

Эрнст Кассирер, пожалуй, был прав, когда утверждал, что еж создает вокруг себя "ежиную реальность", а муха – "мушиную". В собственном человеческом ареале "мыслящий тростник" объявил себя уникальным творением. Однако какое содержание таит в себе эта формула? Само собой понятно, что человек не похож на панцирную черепаху, белокрылую чайку или саблезубого тигра. Но разве каждое живое существо, украшающее планету, не отличается оригинальностью, неповторимостью природного проекта? Орхидеи или роющие пчелы, по мысли И.И.Мечникова, не менее удивительные создания, нежели, скажем, божья коровка. Весь тварный мир отмечен печатью самобытности. Человек, стало быть, уникален среди уникальных...

Какая же тайна сокрыта в человеке? Действительно ли он занимает особое место в природном царстве? Что, вообще говоря, в нем необыкновенного? И вдруг обнаруживается нечто парадоксальное. Пока мы толковали о дефиците самоиронии, в западной литературе сложилось несколько течений, представители которых вообще отказывают человеку в оригинальности. В современных мировоззренческих дискуссиях все чаще раздаются голоса о том, что человек не являет собой никакой загадки. Все, что в истории философии традиционно осмысливалось как самобытность человека, теперь нередко получает тривиальное натуралистическое объяснение. Нечего, мол, гордиться двумя полушариями, сморщенная родимая шишечка достойна не меньшего восхищения.

Современные социобиологи, например М.Рьюз, М.Мидгли, Э.Уилсон, рассуждают: никакого барьера между зверем и человеком нет. Оказывается, живые существа живут по одним и тем же принципам. Даже многие из традиций, которые мы чтим как достояние человеческой цивилизации, зачастую имеют непосредственные аналогии в социальном поведении животных. Вас смущает слово "социальное"? Но именно так. Волки сбиваются в стаи, пчелы живут роем, олени бытуют в стаде... И все это без натяжки можно назвать, по мнению социобиологов, провозвестием человеческой социальной жизни. Даже альтруизм рассматривается не как специфически человеческое, а как расхожее природное свойство всего живого царства.

Животные, разъясняют социобиологи, общаются с помощью жестов. Они могут иметь чувства, которые кажутся нам сплошной мистерией. На что, например, похожа чайка во время инкубации? Что выражают собой карнавалы шимпанзе? Почему слоны проявляют такой странный интерес к своим мертвым собратьям, порою пытаясь захоронить их? Наконец, что заставляет китов выбрасываться на побережье?

Тайна человека как будто отступает под натиском натуралистических объяснений. И вместе с тем рождается парадоксальное видение проблемы. Вроде бы в человеке нет ничего уникального, зародыши, зачатки всех его качеств есть в животном мире. И все же он принципиально несводим к набору этих свойств. Человек все-таки нечто "другое". Обилие натуралистических версий еще более усиливает ощущение неразгаданности человека. В чем же секрет?

Классическое представление о том, что человек как живое существо уникален, несет в себе вековую тайну, вовсе не угасает. Напротив, чем явственнее обнаруживают себя натуралистические тенденции в истолковании человека, тем сильнее стремление многих философов отстоять представление о том, что человек принципиально иное существо, заключающее в себе тайну неповторимости.

В самом общем виде проблема уникальности человека кажется постигаемой. Разумеется, человек обладает рядом необычных свойств. Он отражает в своем сознании величественное многообразие окружающего. Он творит мир культуры. В нем самом – удивительное

сплетение природных и социальных качеств. Человек безмерно сложен и неисчерпаем.

Но в этой множественности образов человека и заключена трудность в расшифровке проблемы. Говоря об уникальности того или иного животного, мы можем указать на особенности его биологической организации. Раскрывая своеобразие человека как неповторимого существа, мы теряемся в перечислениях. Едва ли не каждое свойство Адамова отпрыска претендует на исключительность. У человека есть разум, совесть, долг, дар общения... Чему отдать предпочтение?

Вопреки традиции, все, что философы канонически считают благословенным даром человека, обуславливающим его уникальность, на самом деле таковым не является. Более того, можно указать на одну особенность человека, которая в конечном счете определяет все другие черты сына природы, кажущиеся неповторимыми.

Уникальность человека многие ученые усматривают в том, что он обладает особой телесностью, высокоорганизован как организм. Теперь спросим: верно ли, что человек обладает сложной и относительно совершенной биологической организацией? Можно ли принять за аксиому, что живая материя по собственному внутреннему устремлению тянется к одухотворению и что, стало быть, возникновение сознания венчает развитие всего живого? Выражает ли антропогенез последовательно разворачиваемое величие природы?

Современные научные постижения и открытия разрушают многие из этих утверждений. С точки зрения реального развития живой материи кажется бессмысленным представление о том, что все живое на Земле подчинено человеку. Как живое существо, человек – продукт длительного природного развития. Однако, как свидетельствует современное знание, оно вовсе не содержит в себе накопление только гармонически благодатных задатков и свойств. Анализ эволюционного процесса показывает, что в природе далеко не всегда обнаруживается закон всеобщего прогресса.

Уникальность человека трудно вывести из чисто эволюционистских воззрений. Напротив, именно последовательно проведенный эволюционный анализ нередко устраняет мысль о нетривиальности человека. Уместно вспомнить здесь иронию Марка Твена, который выявляет курьезность мысли о том, что будто бы вся эволюция подчинена единственной цели – создать некий "венец природы". "И вот во всем величии и красе в мир явился птеродактиль, и вся Природа поняла, что кайнозойский порог остался позади и начинается новая эра, новая стадия подготовки земного шара для человека. Возможно, птеродактиль воображал, будто эти тридцать миллионов лет были потрачены на то, чтобы подготовить его – ведь он, птеродактиль, способен вообразить любую глупость – но он ошибался"[8].

Эволюция вовсе не завершилась появлением человека. Изучение его биологической природы помогает изжить отвлеченные, благодушные предрассудки. Подобно тому как трезвое, пронизательное продумывание человеческой истории избавляет ученых от телеологических мифов, от неблагоприятной веры в предзаданность исторического процесса, допущение возможных эволюционных промахов по отношению к сыну природы способствует изжитию вековых представлений о "венце творения". Действительно, никто не гарантировал человеку абсолютного совершенства, немислимой гармонии. Встать на такую точку зрения – это значит слиться с мифом о божественном замысле.

Эволюция живого на человеке не остановилась. Уже после воцарения властелина природы возникли и другие биологические виды. Кроме того, эволюция содержит массу примеров, когда многие животные и растения окончательно исчезли, хотя и казались вершиной

биологического творчества. Вымерли, например, мастодонты, мамонты 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 меняющимся климатическим и биологическим условиям. В то же самое время тараканы и скорпионы оказались неизмеримо более живучими. Именно поэтому представление о том, что все живое на Земле рождено для человека, что эволюция все подчинила рождению сына Адама, осмысленно с точки зрения реального развития живой материи.

Что же такое человеческое существо?

Между тем Макс Шелер, предпринявший попытку типологизировать все концептуальные версии по проблеме человека, пришел к выводу, что первое представление о человеке родилось не в философии и не в науке. Изначальная версия взглядов на человеческую природу принадлежит религии. Она являет собой пестрый конгломерат представлений, заимствованных из мифологий разных народов, преданий Ветхого Завета, сказаний античной религиозной мысли, новозаветных притч и т.д. Немецкий философ подразумевает известный миф о сотворении человека, его души и тела, о происхождении человеческого рода от Адама и Евы.

По своему характеру эта антропологическая версия сугубо религиозная. "Небесная история и небесная судьба человека определяют земную судьбу и земную историю человечества"[9], – подчеркивал Н.А.Бердяев. В рамках названного иудейско-христианского воззрения развиваются совершенно различные и самостоятельные в философско-историческом смысле теологические антропологии. Учение о грехопадении, о бессмертии души (и связанное с ним учение о наказании и воздаянии в будущей жизни), о том, что в сокровенной своей глубине душа человека – это часть Божественного, обретало в истории человеческой мысли самые неожиданные аранжировки. Так, разнохарактерные толкования "грехопадения" вызвали к жизни многочисленные варианты исторических описаний и всемирно-исторических перспектив – от августиновского "Града Божия" через Отто Фрейзинга до современных теологов.

В наше время философия и религия стремятся существовать врозь, и интенсивный диалог между ними, который имел место в прошлом, теперь ослабевает. Еще столетие назад философы на тех или иных стадиях своей карьеры обращались к проблеме Бога и конструировали разветвленные метафизические системы. Сегодня философы ограничивают себя более скромными, в основном инструментальными проблемами – проблемами языка, логики, научных методов и т.д.

В той же мере и теологи гораздо меньше, чем прежде, когда они отваживались вступать в сферы природной и разумной теологии, концентрируют свое внимание на библейских и литургических темах или на других вопросах, которые касаются внутренней жизни религиозной общины. Этот разрыв осознают и философы, и теологи. Тем не менее они провозглашают своего рода декларацию о независимости. Философы помнят примеры прошлого, когда свобода философской и научной мысли подвергалась угрозе со стороны церковного истеблишмента. Теологи со своей стороны воскрешают факты, когда изучение Библии приспособлялось к требованиям секулярных философов. Вот почему и тем и другим желательно даваться на расстоянии, чтобы каждая сторонаержаться на расстоянии, чтобы каждая сторона имела время и свободу определить собственные позиции.

Что представляет собой человеческое существо в христианской антропологии? Христианская

версия генезиса человека восходит к древнеиудейским преданиям о сотворении человека. "И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил Его", – читаем в книге Бытия (Быт. 1; 27). Сегодня мы оцениваем эти истории как мифологические. Если придерживаться версии о том, что человек был сотворен, то придется согласиться с мнением о завершенности человека как живого существа. Не будем разбирать это положение с позиций внешних к библейским. И в нем самом можно обнаружить глубокое противоречие, поскольку, с одной стороны, человек сотворен по образу и подобию Божию, а с другой – как завершенное существо, существо телесное – ограничен в своих возможностях.

В последующем библейском повествовании о творении мира и человека возрастает острота внутреннего конфликта, присущего человеку. Здесь сказано, что человек сотворен из земной пыли, иначе говоря, он извлечен из земной части творимой материи. Но именно в это существо, которое слеплено из почвы, Бог вдохнул "дух жизни", иначе говоря, принял участие в одухотворении собственного создания. Так, согласно книге Бытия, человечество обрело своеобразие. Мы не можем упустить из виду и тот факт, что человек с самого начала был не обособленным, а социальным существом. Когда Бог создавал человека, Он творил его как мужчину и как женщину. С самых истоков нет "Я" без "Ты". Связанность с другим есть самая суть человеческого рода.

По мере того, как мы продвигаемся за этими ранними преданиями, другая фундаментальная предпосылка относительно человечества вступает в противоречие с прежними рассуждениями. Существо, созданное по образу и подобию Божьему, в то же время имеет врожденные изъяны. Человечество ограничено в возможности раскрыть присущий ему потенциал, обнаружить собственный образ как подобие Божье из-за того, что оно, если говорить религиозным языком, впало в "грех". Иначе говоря, человеку свойственно состояние отчуждения, когда человеческое существо знает, что оно отделено от своего происхождения, от своей цели и от других людей.

Этот факт греховности – один из наиболее значительных признаков человеческого существа. Другие создания таковы, каковы они есть. Человеческое существо не только есть как таковое, оно также знает о себе нечто большее. Человек осознает, что так или иначе он не сможет быть тем, чем ему надлежало стать. Человек являет собой нечто человеческое в биологическом, но отнюдь не в духовном или этическом смысле.

Известный иерусалимский философ Мартин Бубер настаивает на нормативной ценности тех образцов человечности, которые запечатлены в Библии. Однако мыслим ли гуманизм без автономного, суверенного человека? Казалось бы, вопрос выглядит абсурдным. Как может проявиться любовь к человеку в доличностных культурах? Тем не менее Бубер связывает начало гуманизма именно с выявлением специфически человеческого.

Исследуя происхождение понятия *humanitas*, из которого выросла концепция гуманизма, Бубер понимает под ним доверие к человеку как таковому, убеждение в том, что человек является не только зоологическим видом, но и уникальным творением. Философ связывает отдельные проявления новой и более свободной человечности с тем типом гуманности, который унаследован от древности. Такой процесс Бубер называет экзистенциальным обновлением[10].

Люди – существа, которые могут в любой момент оступиться в нечеловеческое. Гуманизм – тончайший, зыбкий и нередко разрушаемый слой в толще культуры. Вот почему иерусалимский мыслитель обращается за помощью к тому веку, когда человеческое процветало во всей чистоте и силе, хотя ему приходилось тысячу раз сражаться с нечеловеческим. Ныне же, по словам Бубера, человеческое начало выветривается и

разлагается не только в отдельном индивиде, но и во всей современной эпохе мировой истории.

Фундаментальная религиозная антропология, связанная с древнеиудейским Ветхим Заветом и имеющая параллели в других религиях, получает дальнейшую разработку в Новом Завете. Человек, как он представлен и интерпретирован апостолом Павлом, это новый Адам, существо, в котором воплощен первоначальный замысел Создателя. В нем претворен образ и подобие Бога, почему собственно апостол Павел и говорит о нем как об образе невидимого Бога. Что отличительного в образе Христа, как он представлен в Новом Завете? Его самоотверженная любовь, жертвенность. Любовь и жертвенность рассматриваются как путь, который ведет к обретению веры и истинной человечности.

Таким образом, проблема уникальности человека в религиозной традиции непосредственно выводится из тайны божественного. Религия показывает нам, что человек двойствен. Одно дело человек до грехопадения, другое – после. Человек был определен к высшей цели, но утратил это предназначение. Грехопадение лишило его силы, извратило разум и волю. По мнению Э.Кассирера, который подверг критике религиозную версию человека, классическая максима "Познай самого себя" в философском смысле – смысле Сократа, Эпиктета или Марка Аврелия – не только малодействительна, но ложна и ошибочна. Человек не может доверять себе и читать в себе. Он сам должен молчать, чтобы слышать высший глас, глас истины[11].

Разумеется, христианская версия человека не сводится к тайне самопознания. Однако в ней – недопреодолимое стремление человека к идеальному бытию, поиск Бога, желание общения с Ним. Христианство в этом смысле не предполагает ограничения свободы. "Христианства нет без свободы. В том числе без свободы делать зло и отвергать Бога. Часто спрашивают: почему Бог не создал всех людей изначально хорошими? Почему он не заставляет их поступать, как Он хочет? Все мыслящие существа, даже Сатана, были созданы добрыми, но имеющими свободу сделать выбор в пользу зла. Такой выбор стоит и перед каждым человеком. Богу не нужна подневольная любовь, любовь из страха или по принуждению, – если таковую вообще можно назвать любовью. Он создал нас Своими детьми, а не рабами или наемниками и, любя нас, ждет от каждого свободной любви к Нему"[12].

Кассирер отказывает религии в теоретическом решении проблемы человека. Однако религия и не может дать такого решения. Она не может быть ясной и рациональной. То, о чем она повествует, – темная и мрачная история человеческого грехопадения. Рациональное объяснение этого факта невозможно. Мы не можем объяснить человеческий крах, так как это недук продукт или необходимое следствие какой-нибудь естественной причины. Точно так же мы не можем объяснить человеческое спасение, ибо это спасение зависит от непостижимого акта божественной милости: оно свободно даруется и свободно отбирается, и никаким человеческим поступком или достоинством заслужить его невозможно. Следовательно, религия и не претендует на прояснение тайн человека. Она подтверждает и углубляет эту тайну.

Религиозная интерпретация человека за последние два столетия в Европе и Америке была постепенно замещена различными версиями, которые можно описать как натуралистические. Впечатляющие успехи естественных наук в области физики, химии, биологии, астрономии и в других сферах теории породили представления, будто такого рода методы могут быть применены и к истолкованию человеческого существа.

Так, широкое распространение получило представление, будто человек как таковой в основном естественный, природный феномен, конечно, достаточно сложный, но все же

вполне объяснимый в терминах наук, которые используются для описания других сфер природы. Библейский взгляд был выражен в форме повествований, носящих откровенно мифологический характер. Едва стала ясна их мифологическая сущность, эти истории попросту отвергли. Была предпринята слабая попытка выявить те глубокие истины о человеческом существе, которые отражены в этих преданиях.

Можно, судя по всему, назвать определенные характеристики человека, которые игнорирует наука. Первая из них – свобода. У нее нет такого достояния, которое можно было бы обнаружить с помощью наук. Но как утверждает Кант, свобода связывает все наши поступки один за другим и оценивается как одно из самых драгоценных наших достояний. Вновь можно признать, что человеческое существо в каком-то таинственном смысле уникально и незаменимо. Человек не только представитель класса или экземпляр человеческого рода, но это также особое существование, нечто живущее под своим собственным индивидуальным именем.

Любую утраченную вещь можно заменить. Но когда умирает ваш ближайший друг, эта утрата представляется незаменимой, хотя можно найти другого друга. Однако вы никогда не перестанете замечать, что этот новый избранник – не тот человек, которого вы потеряли. Еще одну сторону человеческого своеобразия выявляет этическое измерение человеческой жизни. Чувство греховности показывает неукорененность человека в себе самом. Недовольство собой и достигнутым – свойство такого рода, что его отсутствие – самодовольство – воспринимается как сущностная ущербность и нравственный порок. Человек осознает, что никогда не станет тем, чем он должен был бы стать.

Эти иллюстрации – свидетельство того, как глубоко различие между человеческим и нечеловеческим. Поразительный пример такого различия обнаруживается в языке, когда мы говорим о каком-то необычайно жестоком и тиранически настроенном человеке – "в нем есть нечто нечеловеческое". Употребление этого выражения вовсе не свидетельствует о том, что биологически данный человек не относится к *homo sapiens*, что он не принадлежит к человеческой расе. Однако слово "человеческий", как это очевидно, содержит в себе не только биологический смысл. В нем отражены некие компоненты спиритуального характера. Когда они отсутствуют, мы говорим о человеке, что он "нечеловечен", поскольку он не может быть мерой полной и истинной человечности.

Натуралистическому взгляду на человека, который утвердился в XIX в., был брошен вызов новыми философскими течениями, настаивающими на особости и отличимости человеческого существа как некоей целостности, которая является не только частью Природы. В своей свободе и спиритуальности человек возвышается над простым естественно-природным уровнем. Новые философские течения (философия жизни, психоанализ, экзистенциализм, персонализм) выразили глубокое понимание человека, присутствующее в конечном счете в каждом индивидуе.

У каждого есть чувство, что он не просто некое лицо, не только биологический феномен, но существо, которое, несмотря на все ограничения, имеет трансцендентную природу и обладает возрастающей способностью подчинить природу человеческому контролю. Библейская антропология оказала огромное воздействие на человеческое самосознание. По мнению Н.А.Бедяева, жадой искупления наполнена вся история мираррдяева, жадой искупления наполнена вся история мира, и лишь как искупление может быть понят смысл истории[13].

По словам философа, возрождение религиозного смысла жизни связано с сознанием источника мирового зла. "Человек должен стать внутренне свободным, достойным свободы

и вечной жизни, действительно перестать быть рабом, а не надевать костюм свободного, не казаться могущественным: он должен сознавать свой грех, в котором участвовал, и религиозную связь свою с искуплением. Освобождение зверя с бушующим в нем хаосом не есть освобождение человека, так как подлинный человек есть часть божественной гармонии"[14].

Библейское учение утверждает, что ценность человека проистекает из уникального и в своем роде исключительного чувства собственного достоинства человека, сотворенного по образу Божьему. Люди в некотором смысле представители Бога на Земле. Грех против них – это грех против Бога. Нельзя согрешить против Бога безнаказанно, грешники в конечном счете предстанут перед Божьим судом. Противники библейского взгляда на уникальность человека надеются на чудо, что человек в конце концов не является столь ценным исключением, как говорит о нем Библия. Они не могут не признаваться в этом столь честно, как древний поэт Лукреций, который открыто признавал: одна из причин, по которой он столь сильно привержен теории атеистической эволюции – это удобство выводов о том, что смерть является концом. Перед судом Божьим представать не придется.

Таким образом, библейский взгляд на человека предполагает уникальность его как Божьего создания. От других существ Адам и его потомки отличаются неповторимой судьбой. Изгнанный из рая человек был вынужден заново приспособливаться к природе, утверждать свою особость среди животного царства. Не утрачивая собственной неповторимости, он в то же время оказался естественным созданием, призванным вновь обрести себя в мире многоликой природы. Как же выглядит проблема уникальности человека в секулярной традиции?

ГЛАВА ВТОРА

ТАЙНА АНТРОПОГЕНЕЗА

Генно-культурная эволюция

Человек – природное создание. Никому не приходит в голову отрицать животное начало в Адамовом потомке. Но вот парадоксальная мысль: а что человеческого в зверином царстве? Столь ли бесплоден этот обратный ход?

Джозеф Агасси, известный специалист по логике и методологии научного познания, в работе "К развитию рациональной философской антропологии" пытается прояснить разницу между постулатами – "человек – это животное" и "животное в человеке". Если мы считаем, что человек – это животное, тогда мы невольно игнорируем некий "неживотный" остаток, "неживотную" сущность человека. Если бы человек, по мнению Агасси, был просто животным, то этот остаток был бы равен нулю и человек был бы и человеком, и животным одновременно. Однако "человек-животное" – это не человек как таковой, его надо понимать как "животное в человеке", т.е. как наличие животного начала в человеке[15]

Когда мы говорим: "человек – это животное" – мы пытаемся понять прежде всего его животную природу, его животные черты. Однако в человеке одновременно есть черты и животного происхождения, и определенно неживотного истока. Ключ к разгадке уникальности человека лежит вовсе не в том, что он является высшей точкой природного развития, самым совершенным биологическим существом. Напротив, говоря словами

Б.Пастернака, "порядок сотворения обманчив, как сказка с хорошим концом". Философские антропологи доказывают сегодня "несообразность" человеческой натуры. Человека причисляют к пасынкам эволюции, объявляют неудачным продуктом природы.

Мы знаем, что в человеке заложено две программы – инстинктуальная и социальная (культурная). По своей телесной организации и физиологическим функциям человек принадлежит к животному миру. Существование животных определяется инстинктами, т.е. наследственными структурами. Птицы без всяких навигационных приборов прокладывают воздушные маршруты. Лошадь безошибочно отличает ядовитые травы от неядовитых. Паук мастерит математически точное орудие лова. Животное в основном не способно выйти за пределы инстинктов, предписанных поведенческими моделями.

Существование животного характеризуется гармонией между ним и Природой. Это, естественно, не исключает того, что природные условия могут угрожать животному и принуждать его ожесточенно бороться за свое выживание. Но животное самой природой наделено способностями, которые помогают ему выжить в условиях, которым оно противопоставлено, точно так же как семя растения "оснащено" для того, чтобы выжить, приспособившись к условиям почвы, климата...

Действительно, гармонические явления довольно часто обнаруживаются в природе. Некоторые исследователи полагают, что супружеская верность встречается у птиц чаще и полнее, чем у человека или млекопитающих. Особи животных способны на самоотверженность, на беспредельную преданность. Живая тварь не способна на самоубийство, как это присуще мыслящему созданию. Некоторые ученые усмотрели в данных фактах свидетельство всепроникающей мощи инстинкта.

Однако многие факты говорят и об обратном. Инстинкт в известной мере слеп, он вовсе не направлен к благу неукоснительно. Известны примеры, когда он обуславливает явную неполноту приспособления живого существа 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, хорошо были приспособлены для земной жизни. Но были и "несчастливые" организмы, крайне неудачные, инстинкты которых не только мешали им жить, но даже приводили их к гибели. "Если бы существа эти могли рассуждать, – писал русский ученый И.И.Мечников, – и сообщать нам свои впечатления, то очевидно, что хорошо приспособленные, как орхидеи и роющие осы, стали бы на сторону оптимистов. Они объяснили бы, что мир устроен совершенным образом и 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 добывающейся 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[16].

Согласно доктрине неodarвинизма, эволюция биоорганизмов от комочка слизи к человеку совершается благодаря естественному отбору из общего множества мутаций (спонтанных изменений в молекулярной структуре генов) тех, которые полезны для выживания. Единственным оппонентом классического дарвинизма и неodarвинизма выступает ламаркизм, который вылился сейчас в учение о наследовании приобретенных признаков.

Общепринятая до сих пор теория появления современного человека может быть в целом изложена так. Предок человека по некоторым причинам отказался от проживания на деревьях и начал ходить вертикально. Его пальцы развились, и он начал изготавливать орудия. Его мозг был относительно крупнее, чем у других приматов, таких, как антропоиды. Три фактора – вертикальная походка, изобретение орудий и развитие мозга рассматривались как решающие в возникновении современного человека.

Новейшие достижения в палеоантропологии приходят в противоречие с этой гипотезой. Так, американский ученый Джеффри Гудмен утверждает, что еще до появления современного человека существовали австралопитеки (*homo erectus*, т.е. человек прямоходящий) и неандерталец как человеческие виды, которые как раз и отличались названными чертами: вертикальной походкой, орудиями и развитым мозгом. Каждый из этих типов человека в течение значительного времени сосуществовал с другими человеческими видами[17].

Прямым прародителем человеческой линии чаще всего считаются африканские австралопитеки. Они имели человекоподобное расположение зубов, вертикальную походку и относительно большой мозг. Не имея внушительного размера, силы или устрашающих клыков, они скитались по травянистым саваннам Африки семейными группами, собирая растительную пищу, подбывая остатки львиной добычи и время от времени охотясь на мелких животных – кроликов и черепах. Не ясно, имели ли они грубые каменные орудия.

Хомо эректус является первым гоминидом, достаточно развитым, чтобы быть отнесенным к собственно человеческому роду. Вооруженный набором орудий, включающим ручные топоры, он был, по-видимому, значительно более способным охотником, нежели австралопитеки. Грубый скелет не свидетельствует о большой силе. Увеличенный мозг демонстрирует явное продвижение вперед по сравнению с хомо эректус. Действительно, средний объем мозга у некоторых популяций неандертальцев даже несколько больше, чем у современного человека. Возросший объем мозга неандертальца был, вероятно, связан с управлением более массивной и сложной мускулатурой. Набор орудий показывал относительно мало изменений или новшеств. Ричард Клейн из Чикагского университета отмечает, что они были "никудышными охотниками".

По мнению Гудмена, современный человек дебютировал около 35 тыс. лет назад, когда неандертальцы все еще бродили по Европе. Он пришел им на смену. Современный человек существенно отличается как вид от своих предшественников. Опыты, проведенные с помощью компьютера (доктор Ф.Либерман, сотрудник Массачусетского технологического института), показали, что ни один из предлюдей не мог издавать то многообразие звуков, которое существенно для современной речи и современного языка.

Значительную реорганизацию претерпел человеческий череп. Отличающая его высоколобная форма служит обрамлением еще более радикальной отправной точки эволюции – увеличенной лобной части мозга, ответственной практически за каждую отличительно человеческую деятельность. Не имеющая прецедентов структура мозга хомо сапиенс с ее выделенной лобной долей повлекла за собой качественные изменения, удивительные с точки зрения происходящих количественных изменений.

Уникальная лобная часть человеческого мозга (включая неокортекс и кору головного мозга) делает возможным значительно развившийся интеллект человека, тонкие двигательные способности – проворство пальцев, а также лингвистические способности – речь, которая также участвует в индивидуальном поведении, в общественных взаимоотношениях, определяя такие черты, как настроение, подавление внутренних побуждений и этическое суждение. Без таких изменений индивида и определенных телесных навыков возникновение

современной культуры было бы невозможным.

Новая теория возникновения современного человека опровергает укоренившуюся эволюционную теорию в самом ее основании. Она дает существенную биологическую базу для переосмысления природы человека как вида, к которому мы принадлежим. Многие характеристики отличают его от предшествующих человеческих видов. Это относится к развитой лобной части, сложному органу речи, необычайному владению пальцами. Другими словами, мы, современные люди, резко отличны по уровню интеллекта и культуры от неандертальцев и других предчеловеческих видов, несмотря на наши расовые и индивидуальные различия. Проще говоря, даже умственно отсталые дети неандертальцев и других предчеловеческих видов, несмотря на наши расовые и индивидуальные различия.

Центральную роль в возникновении современного человека играло развитие лобной части мозга. Без нее не было бы никакого лингвистического умения даже при наличии сложного речевого органа, так как становление языка невозможно без повторяющегося, интеллектуального процесса мышления, при помощи которого человек запоминает и концептуализирует осознанные им внешние объекты или опыт и выражает их в специальных символах. Равным образом необычайная способность владеть пальцами и процесс изготовления точных орудий являются одновременно процессом улучшения примитивных орудий на основе обучения методом проб и ошибок и на основе творческих идей – процесс, который продолжается в течение долгого периода через многие поколения.

В то же время с развитием языка, изобретением хорошо спроектированных орудий, приобретением тонких ручных навыков, проистекавших из использования речевого органа и пальцев, человек накопил новую информацию и знание. Он поместил их в лобной доле, что в свою очередь еще больше развило функции лобной доли. Качественно и количественно развитая лобная доля в свою очередь обогатила язык и усовершенствовала орудия. Таким образом, эти три интеллектуальных органа как целое спиральным восхождением не только расширили, но и преобразовали интеллектуальные и культурные способности современного человека.

По мнению многих современных исследователей, каменный топор сыграл огромную роль в истории человечества. Он явился первым социальным преобразующим средством производства. Вторым была паровая машина, движущая сила промышленной революции XVIII в. Третьим стал компьютер – эпохальное средство производства знания в том смысле, что он производит большие объемы новой информации, а не материальные ценности.

Концепция антропогенеза опирается сегодня на теорию генно-культурной коэволюции. Она является сложным взаимодействием, в котором культура генерируется и оформляется биологическими императивами, в то время как одновременно в генетической эволюции в ответ на культурные нововведения изменяются биологические свойства. По мнению американских ученых Ч.Ламсдена и Э.Уилсона, генно-культурная коэволюция одна и без посторонней помощи создала человека.

Вот общий смысл этой концепции. Определенные уникальные свойства человеческого ума приводят к тесной связи генетической эволюции и культурной истории. Человеческие гены воздействуют на то, как разум формируется: какие стимулы осознаются и какие упускаются, как обрабатывается информация, каковы типы воспоминаний, наиболее легко вызываемых в памяти, эволюции, которые они, вероятнее всего, вызовут и т.д.

Процессы, которые создают подобные эффекты, называются эпигенетическими нормами. Эти нормы коренятся в особенностях человеческой биологии, и они влияют на формирование культуры. Например, аутбридинг значительно более вероятен, чем кровосмешение между братом и сестрой, так как особи, воспитывавшиеся вместе в течение первых шести лет жизни, редко проявляют интерес к полноценным половым контактам. Веоятность создания определенных палитр цветов выше, чем других, из-за иных сенсорных норм, определяющих характер восприятия цвета.

Влияние психо-генетических структур на культуру представляет собой лишь одну половину генно-культурной эволюции. Второй является то воздействие, которое культура оказывает на лежащие в ее основе гены. Определенные эпигенетические нормы, т.е. конкретные способы, которыми развивается ум, вынуждают индивидов принимать культурные альтернативы, дающие им возможность выжить и воспроизводиться более успешно. В течение многих поколений эти нормы и гены, определяющие их, обладают тенденцией к росту у населения. Следовательно, культура воздействует на генетическую эволюцию, так же как гены воздействуют на культурную.

Японский ученый Й. Масуда более подробно описывает теорию генно-культурной эволюции. В то время как поступки обычных животных односторонне определяются генами, человек создает культуру на основе действия мозга и умственных способностей. Характеристики культуры, выработанные в ее истории, развиваются, культура в свою очередь начинает воздействовать на генетическую эволюцию. Таким образом, человеческие гены и культура следуют курсу коэволюции, обоюдно воздействуя друг на друга.

Трудовая теория антропосоциогенеза

Раскрывают ли эти новейшие исследования тайну антропогенеза? На наш взгляд, они не проясняют всей глубины проблемы. Как человек стал человеком? Для того, чтобы выделиться из животного царства, он должен был обрести сознание, способность к социальной жизни, обрести такое существенное качество, как готовность трудиться, речь. В нашей литературе господствовала так называемая трудовая теория происхождения человека. Согласно ей, обезьяны будто бы убедились в том, что искусственные орудия гораздо эффективнее естественных. Тогда они стали создавать эти орудия и сообща трудиться. Мозг стал развиваться. Появилась речь...

Трудовая теория антропосоциогенеза страдает врожденными изъянами. Вот что пишет об этом В.М. Вильчек: "Они пишут: первобытный человек догадался, понял, открыл, изобрел и т.д. Но этот "первобытный человек" – обезьяна. Действительно, существо очень догадливое, умное: но чтобы обладать хотя бы частью тех качеств, которые ей были необходимы, чтобы произойти в человека в соответствии с "трудовой" гипотезой, она, обезьяна, предварительно должна была уже быть человеком, находящимся на относительно высокой ступени развития. Чтобы снять это внутреннее противоречие в "трудовой" гипотезе, надо объяснить, каким образом прачеловек мог нечто выдумать, изобрести, открыть, не умея придумывать, изобретать, открывать и решительно ничего не выдумывая, не изобретая и не открывая..."[18].

Воспроизведем основные положения этой критической концепции В.М. Вильчека. Прежде всего, исследователь пытается уточнить: что такое труд? Обычно мы быстро даем ответ: "Труд – это целесообразная деятельность". Но целесообразной деятельностью занимаются все животные. Разве бобер, который перекрывает воду, создавая запруды, не видит в этом целесообразности для себя? Некоторые животные преобразуют саму среду обитания,

координируют совместные действия. Но это еще не труд.

В противном случае, как справедливо замечает ученый, надо признать трудом всякое добывание, а также и поедание пищи, устройство гнезда и логова, акты, связанные с продолжением рода. В этом случае придется признать искусством брачные игры и ритуалы зверей и птиц, политикой – защиту территории и потомства, соблюдение иерархии в стае и т.д.

Если же называть трудом нечто, что отделяет человека от природного царства, подразумевая под ним специфически человеческий способ деятельности, то как он появился раньше человека? Как вообще человек мог обрести то, что не заложено в его инстинктуальной программе? Что заставило его искать внеприродные пути самовыражения? Именно эти вопросы не затронуты в трудовой концепции антропогенеза, которая озабочена только тем, как выстроить последовательность чудодейственных благоприобретенных свойств, делающих человека человеком.

Укоренившееся в философии натуралистическое объяснение человека наталкивается на поразительные противоречия. Так, придерживаясь дарвиновских воззрений на природу человека или марксистских взглядов на роль труда в процессе превращения обезьяны в человека, следовало бы ожидать, что первые шаги человеческой мысли будут связаны с познанием физического окружения. В той же мере само поведение человека может быть направлено только на достижение прямой пользы для себя. Лишь так можно обеспечить стратегию человеческого выживания. Живое существо призвано приспособиться к природному окружению, овладеть практическими навыками. Тогда его поведение окажется максимально эффективным.

Однако новейшие этнографические исследования, накопленный эмпирический материал опровергает такое предположение. Человек, как выясняется, менее всего озабочен тем, чтобы приблизиться к природе. В известном смысле он издревле старался как бы отделиться от нее. Проще говоря, первобытный человек, если смотреть на него современными глазами, не понимал собственной выгоды. Вместо того чтобы успешно адаптироваться к внешнему миру, он, напротив, демонстрировал собственную неприспособленность к природе, к ее велениям и законам.

Человек утратил свою первоначальную природу. Мы не можем сказать, почему это произошло. Ученые говорят о влиянии космических излучений или радиоактивности земных месторождений радиоактивных руд, которые вызвали мутации в механизме наследственности. Сходный регресс – угасание, ослабление или утрата некоторых инстинктов – не является, вообще говоря, абсолютно неизвестным природному миру.

"Частичная утрата (ослабленность, недостаточность, поврежденность) коммуникации со средой обитания (дефект плана деятельности) и себе подобными (дефект плана отношений) – и есть первоначальное отчуждение, исключавшее прачеловека из природной тотальности. Данная коллизия глубоко трагична. Как трагедия она и осмыслена в мифе об изгнании перволюдей из рая, причем в мифе метафорически воплощено представление об утрате как плана деятельности ("съедение запретного плода"), так и плана отношений в сообществе ("первородный грех"). "Изгнанный" из природной тотальности, ставший "вольнотпущенником природы", как назвал человека Гердер, прачеловек оказывается существом свободным, то есть способным игнорировать "мерки вида", преступать непреложные для "полноценных" животных табу, запреты, но лишь негативно свободным: не имеющим позитивной программы существования"[19].

Социальность, культурные стандарты диктуют человеку иные образцы поведения. Инстинкты в человеке ослаблены, вытеснены чисто человеческими потребностями и мотивами, иначе говоря, "окультурены". Действительно ли притупление инстинктов – продукт исторического развития? Новейшие исследования опровергают такой вывод. Оказывается, слабая выраженность инстинктов вызвана вовсе не разворачиванием социальности. Прямая связь здесь отсутствует.

Человек всегда и независимо от культуры обладал "приглушенными", неразвитыми инстинктами. Виду в целом были присущи лишь задатки бессознательной природной ориентации, помогающей слушать голос земли. Идея о том, что человек плохо оснащен инстинктами, что формы его поведения мучительно произвольны, произвела огромное впечатление на теоретическую мысль. Философские антропологи XX в. обратили внимание на известную "недостаточность" человеческого существа, на некоторые особенности его биологической природы. Например, А.Гелен полагал, что животно-биологическая организация человека содержит в себе определенную "невосполненность". 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 стандартам природы.

Однако природа способна предложить каждому живому виду множество шансов. Оказался такой шанс и у прачеловека. Не имея четкой инстинктуальной программы, не ведая, как вести себя в конкретных природных условиях с пользой для себя, человек бессознательно стал присматриваться к другим животным, более прочно укорененным в природе. Он как бы вышел за рамки видовой программы. В этом проявилась присущая ему "особость": ведь многие другие существа не сумели преодолеть собственную природную ограниченность и вымерли.

Но чтобы подражать животным, нужны какие-то проблески сознания? Нет, вовсе не нужны. Способность человека к подражанию не исключительна. Этот дар есть у обезьяны, у попугая... Но в сочетании с ослабленной инстинктивной программой склонность к подражанию имела далеко идущие последствия. Она изменила сам способ человеческого существования. Стало быть, для обнаружения специфичности человека как живого существа важна не человеческая природа сама по себе, а формы его бытия.

Итак, человек неосознанно подражал животным. Это не было заложено в инстинкте, но оказалось спасительным свойством. Превращаясь как бы то в одно, то в другое существо, он в результате не только устоял, но постепенно выработал определенную систему ориентиров, которые надстраивались над инстинктами, по-своему дополняя их. Дефект постепенно превращался в известное достоинство, в самостоятельное и оригинальное средство приспособления к окружающей среде.

Человек – "символическое животное"

Кассирер намечает подступы к целостному воззрению на человеческое бытие как протекающее в символических формах. Он обращается к трудам биолога И.Юкскюля, последовательного сторонника витализма. Ученый рассматривает жизнь как автономную сущность. Каждый биологический вид, развивал Юкскюль свою концепцию, живут в особом мире, недоступном для всех иных видов. Вот и человек постигал мир по собственным меркам.

Юкскюль начинает с изучения низших организмов и распространяет их последовательно на

все формы органической жизни. По его убеждению, жизнь совершенна с виду – она одинакова и в малом, и в великом. Каждый организм, отмечает биолог, обладает системой рецепторов и системой эффекторов. Эти две системы находятся в состоянии известного уравнивания.

Можно ли, спрашивает Кассирер, применить эти принципы к человеческому миру? Вероятно, можно в той мере, в какой человек остается биологическим организмом. Однако человеческий мир есть нечто качественно иное, поскольку между рецепторной и эффекторной системами у него развивается еще третья система, особое соединяющее их звено, которое может быть названо символической вселенной. В силу этого человек живет в более богатом, но и качественно ином мире, в новом измерении реальности.

Кассирер отмечает символический способ общения с миром у человека, отличный от знаковых сигнальных систем, присущих животным. Сигналы есть часть физического мира, символы же, будучи лишенными, по мысли автора, естественного или субстанциального бытия, обладают прежде всего функциональной ценностью. Животные ограничены миром своих чувственных восприятий, что сводит их действия к прямым реакциям на внешние стимулы. Поэтому животные не способны сформировать идею возможного. С другой стороны, для сверхчеловеческого интеллекта или для божественного духа, как подмечает Кассирер, нет различия между реальностью и возможностью: все мысленное в силу самого акта мышления для него становится реальностью, так как реализуется во всех своих возможных потенциях. И только в человеческом интеллекте наличествует как реальность, так и возможность.

Для первобытного мышления, считает Кассирер, весьма трудно проводить различие между сферами бытия и значения, они постоянно смешиваются, в результате чего символ наделяется магической, либо физической силой. Однако в ходе дальнейшего развития культуры отношения между вещами и символами проясняются, как проясняются и отношения между возможностью и реальностью. С другой стороны, во всех тех случаях, когда на пути символического мышления выявляются какие-либо препятствия, различие между реальностью и возможностью также перестает ясно восприниматься.

Вот откуда, оказывается, родилась социальная программа. Первоначально она складывалась из самой природы, из попытки уцелеть, подражая животным, более укорененным в естественной среде. Потом у человека стала развиваться особая система. Он стал творцом и создателем символов. В них отразилась попытка закрепить различные стандарты поведения, подсказанные другими живыми существами.

Таким образом, у нас есть все основания считать человека "незавершенным животным". Вовсе не через наследование благоприобретенных признаков он оторвался от животного царства. Для антропологии ум и все, что его занимает, относится к области "культуры". Культура же не наследуется генетически. Из логики приведенных рассуждений вытекает следующее: трудно выделить такое человеческое качество, которое, являясь каким-то задатком, выражает всю меру самобытности человека. Отсюда и возникает догадка: возможно, нетривиальность человека вообще не связана с самой человеческой природой, а проступает в нестандартных формах его бытия.

Иначе говоря, существо вопроса не в том, что человек обладает неразвитыми инстинктами, ущербной телесностью или более совершенным, чем у животных, интеллектом. Гораздо более значимо другое: в чем особенности человеческого существования, обусловленные сплетением этих качеств? Развивая концепцию Кассирера, американский культуролог Теодор Роззак утверждает: до наступления палеолитической эры господствовала другая –

"палеотаумическая" (от двух греческих слов – "древний" и "достойный удивления"). Еще не было никаких орудий труда, но уже была магия. Мистические песнопения и танцы составляли сущность человеческой природы и определяли его предназначение еще до того, как первый булыжник был обтесан для топора.

Вот контуры этой древней жизни: сначала мистические видения, потом орудия, мандала вместо колеса, священный огонь для приготовления жертвоприношения, поклонение звездам еще до того, как появился календарь, золотая ветвь вместо посоха пастуха и царского скипетра. Одним словом, молитвенно-восторженное восприятие жизни в противовес одностороннему практицизму палеолитической эры[20].

Взглянем еще раз на проблему антропогенеза через призму проанализированных здесь открытий философской антропологии. Орудия труда действительно сыграли немалую роль в жизни человека. Однако они не могут объяснить тайны превращения обезьяны в человека, чуда сознания, секретов социальной жизни человека. Обычная эволюционная теория, которая исходит из поступательного развития живой материи, здесь оказывается бессильной. Появление самого эксцентричного создания на Земле – человека – связано с качественным прорывом в приключениях живой материи.

Ученые подчеркивают, что у питекантропа признаков асимметрии головного мозга выявить пока не удалось. А вот у неандертальца при исследовании черепа были обнаружены следы развития речевых центров. С неандертальцами связывают начало социализации человека. Именно в эту эпоху уходит основными корнями мифологическое сознание. Сам же феномен мифологии сформировался к этапу позднего палеолита[21].

Теперь мы можем представить себе, что древние представления о родстве людей и видов животных вполне совместимы с изложенной здесь концепцией. Каждый род, как известно, носил имя своего тотема. По мнению немецкого писателя Элиаса Канетти, мы можем размышлять о феномене человека на материале древнего тотемизма. Стоит рассмотреть с этой точки зрения некоторых египетских богов. Богиня Шехмет – женщина с головой львицы, Анубис – мужчина с головой шакала. Тот – мужчина с головой ибиса. У богини Хатор – голова коровы, у Гора – голова сокола. "Эти фигуры, – пишет Э.Канетти, – в их определенной неизменной – двойственной человеческо-животной – форме властвовали в религиозных представлениях египтян. В этой форме они повсюду запечатлевались, к ним – именно в этой форме – возносились молитвы. Удивительно их постоянство. Однако уже задолго до того, как возникли устойчивые системы божеств подобного рода, двойные человеческие создания были обычны у бесчисленных народов Земли, никак не связанных между собой"[22].

Как понимать эти изначальные фигуры? Что они, собственно, собой представляют? Мифические предки австралийцев – человек и животное одновременно, иногда человек и растение. Эти фигуры называются тотемами. Есть тотем – кенгуру, тотем – опоссум, тотем – эму. Для каждого из них характерно, что это человек и животное одновременно: он ведет себя как человек и как определенное животное и считается предком обоих.

По мнению Канетти, чтобы их понять, нужно иметь в виду, что это представители мифических времен, когда превращение было универсальным даром всех существ и происходило безостановочно. Человек мог превращаться во что угодно. Он умел также превращать других. Представляется, что именно дар превращения, которым обладает человек, возрастающая текучесть его природы и были тем, что его беспокоило и заставляло стремиться к твердым и неизменным границам.

Итак, какие последствия имела способность человека создавать внеинстинктуальную сетку связей? Между человеком и реальностью возникло огромное пространство символов. Сложилась иная, внеприродная программа действий. Произошло как бы удвоение реальности, которая получила отражение в сфере мысли, сознания. Человек оказался погруженным в специфические условия существования. Это пространство можно назвать культурой, ибо она-то и является той сферой, где неожиданно раскрылся творческий потенциал ройрой, где неожиданно раскрылся творческий потенциал человека.

Однако такая постановка вопроса, само собой понятно, не снимает с повестки дня обсуждение проблем, связанных с ущербностью биологической природы человека. Исследования, начатые философскими антропологами, были продолжены. Ученые стремились объяснить, почему историю человеческого вида сопровождает безумие. Они подчеркивали, что эволюция похожа на лабиринт с множеством тупиков, и нет ничего удивительного и невероятного в допущении, что природная оснастка человека, как бы она ни превосходила экипировку других биологических видов, тем не менее содержит какую-то ошибку, какой-то просчет в конструкции, предрасполагающий человека к самоуничтожению.

В современной литературе эти взгляды наиболее последовательно изложены в книге английского философа и писателя Артура Кестлера "Призрак в машине". Автор показывает, что всякая изолированная мутация вообще вредна и не может способствовать выживанию. У эволюции есть ограниченный комплект излюбленных тем, которые она проводит через множество вариантов. Одна и та же проформа как бы расцветает в пестром разнообразии версий. Отсюда уже недалеко и до архетипов в биологии – идея, которую выдвигал еще Гете в своих "Метаморфозах растений" (1790), а вслед за ним и немецкая романтическая натурфилософия.

Английский философ полагает, что человеческий мозг – это жертва эволюционного просчета. Врожденную ущербность человека, по его мнению, характеризует постоянный разрыв между разумом и эмоциями Адамова потомка, между критическими способностями и иррациональными убеждениями, продиктованными чувствами. Корень зла, по Кестлеру, надо искать в патологических чертах эволюции нервной системы приматов, которая завершилась появлением человека разумного. Миф о первородном грехе, с этой точки зрения, не лишен символического смысла: человеческий мозг в своем развитии совершил, так сказать, эволюционное грехопадение[23].

Проблема соотношения рациональных и эмоциональных сфер человеческой психики в последние десятилетия особенно привлекла внимание специалистов. Современная наука показывает, что между участками мозга, в достаточной степени развитыми уже на уровне животных, и теми, которые получили развитие главным образом в процессе человеческой деятельности, существуют определенные структурные и функциональные различия.

Ссылаясь на версию биолога Мак-Лина, Кестлер показывает, что филогенетически (то есть в процессе исторического развития) природа наделила человека сначала мозгом пресмыкающегося, затем млекопитающего, а потом уже собственно человека. Кестлер невольно рисует картину невероятных коллизий между сферами психики. Вот и получается, что укладывая на кушетку больного, врач одновременно располагает рядом человека, обезьяну и крокодила.

Отвечая на проблемы, поставленные А.Кестлером, отечественный ученый П.Симонов пишет: "Многочисленные исследования нейроанатомов наглядно демонстрируют тот порядок усложнения и развития, который претерпели подкорковые отделы человеческого

мозга. Следовательно, представление о мозге человека как механической сумме мозга пресмыкающегося, обезьяны и ныне существующего представителя человеческого рода – слишком рискованный метафорический образ, для того чтобы им воспользоваться в качестве строгой научной концепции"[24].

Все концепции, выработанные сегодня в русле философской антропологии, можно свести в конечном счете к трем основным представлениям. Первое: человек – это злобная похотливая обезьяна, которая получила по наследству от животных предков все самое отвратительное, что накопилось в животном мире.

Второе представление, как бы в противовес первому, 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 будто бы 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 превратились в тягостные для двух изначально добрых единокровных братьев.

Приверженцы третьего направления убеждены в том, что человек сам по себе ни добр, ни зол. Его можно уподобить чистому листу бумаги, на котором природа и общество пишут любые письма. Поэтому "мыслящий тростник" ведет себя как герой и как трус, как подвижник и как палач, как самоотверженный добряк и как подлый эгоист. Нет оснований идеализировать человека, обожествлять каждое его деяние. Но тем более незачем рисовать его "кошмары" щедрой кистью Гойи. Человек – не Бог, не злодей, не падший ангел. Он – продукт длительного биологического и социального развития, который, естественно, содержит в себе не только приобретения, не только благородные порывы, но и бессознательные инстинктивные побуждения, не только осмысленность, но и животное начало.

Однако очевидно, что накопленных сведений вполне достаточно, чтобы в поисках уникальности человека не поэтизировать присущую ему биологическую природу. Философские антропологи доказывают сегодня, что человек – это халтура природы. Культура же рассматривается как средство изменения человеческой природы в лучшую сторону, в сторону изживания животности в человеке. Но какова собственно человеческая природа?

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА

Человек и культура

XX век наглядно показал, к каким разрушительным последствиям может привести пренебрежение к человеческой природе, чем может обернуться тоталитарное стремление соорудить социальность из безымянных фишек. Вот почему, рассуждая о человеке, нельзя не критиковать общество, в котором он живет. Личностные задатки, человеческий потенциал

все равно окажутся богаче наличной социальной организации. Изобличительный пафос философа тем глубже, чем дальше продвигаемся мы в существо собственно человеческих проблем. Человек как историческое создание постоянно развивается. Чем основательнее изучаем мы его многообразные черты, тем больше оснований для критики уже сложившегося общественного уклада.

Не случайно многие мыслители принципиально отказываются искать истоки общественного миропорядка, нравственных устоев, человеческих потенций в чем-то ином, нежели в самом человеке. Человек сам по себе не плох и не хорош. Он открыт для самосозидания. Это означает, что его можно соразмерять с самим собой, т.е. с нераскрытым человеческим потенциалом.

В этом смысле человек может оказаться некоей идеальной меркой не только для себя самого, но и для всей истории. Важно только не отступать от этой антропологической позиции, не приискивать иных трансцендентных критериев для оценки человеческого, кроме как внутри него самого. Многие современные философы при обсуждении разных вопросов – социальной динамики, исторических ситуаций, процесса социализации – видят перед собой одну и ту же проблему: как раскрывается в данном случае всечеловеческое...

Итак, прежде всего решим, можно ли свести обсуждение проблемы человеческой природы к перечислению конкретных уже наличных свойств человека или речь идет о чем-то, чему предстоит сформироваться, обрести себя. Когда философы говорят о природе или сущности человека, то речь идет не столько об окончательном раскрытии этих понятий, их содержания, сколько о стремлении уточнить роль названных абстракций в философском размышлении о человеке.

Понятия "природа", "сущность" человека часто употребляются как синонимы. Однако между ними можно провести концептуальное разграничение. В марксистской системе рассуждения понятие "природы" соотносилось обычно с биологическим естеством человека, в то время как "сущность" человека усматривалась в его социальности, в его общественной природе. Разумеется, этот взгляд не является общепринятым в современной философии.

В принципе под "природой человека" подразумеваются стойкие, неизменные черты, общие задатки и свойства, выражающие его особенности как живого существа, которые присущи хомо сапиенс во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Раскрыть эти признаки – значит выразить человеческую природу.

Перечисляя те или иные качества, присущие человеку, философы приходят к выводу, что среди них есть определяющие, принципиально значимые. Например, разумность свойственна только человеку. Он овладел также искусством общественного труда, освоил сложные формы социальной жизни, создал мир культуры. У хомо сапиенс, стало быть, есть постоянные и специфические признаки, но в какой мере они приоткрывают тайну человека в целом?

Человеческая натура проявляется в разном, но в чем-то, надо полагать, обнаруживается верховное, державное качество человека. Выявить эту главенствующую черту означает постичь сущность человека. Какое качество можно считать специфически человеческим? Есть ли вообще в человеке какое-то внутренне устойчивое ядро? Философы отвечают на эти вопросы по-разному. Многое зависит здесь от общей мировоззренческой установки, т.е. от того, что данное философское направление выдвигает в качестве высшей ценности.

Многие философы убеждены, что человек не имеет собственной фиксированной природы.

Люди рождаются пластичными и в процессе социализации оказываются предельно разными. Биологически унаследованные задатки могут развиваться в самых неожиданных направлениях. Итак, человек – прежде всего живое, природное существо. Он обладает пластичностью, несет на себе следы биогенетической и культурной эволюции.

Если сравнить дикую и домашнюю лошадь, можно отметить, что между ними есть различие. Но имеет ли оно принципиальный характер? Ведь биологическая организация, повадки, видовые особенности окажутся несомненно одинаковыми. Возможно ли такое рассуждение, если речь идет о сопоставлении дикаря-антропоида и современного человека? Тут обнаружится масса различий... Культура накладывает глубокий отпечаток не только на поведение человека, но и на его своеобразие. Вот почему многие ученые, указывая на способность человека изменять самого себя, приходят к выводу, что никакой однажды преднайденной природы человека нет. Эту точку зрения поддерживают многие антропологи. Они утверждают, что человеческая натура восприимчива к бесконечным пересотворениям, а внутренне устойчивое ядро этой природы может быть расколото, разрушено. Нетрудно преобразовать изначальную природу в соответствии с той или иной программой.

В древности думали, что жизнь на Земле простирается от акта творения и до конца света. Следовательно, человек – это существо, помещенное в этот мир, чтобы в любое мгновение своей жизни обрести либо спасение, либо проклятие. Но постепенно идея времени, переменчивости стала проникать в философию и психологию. Отсюда укрепилось воззрение, будто мы такие, какими сделали себя в процессе жизни. Если же человек историчен и преходящ во времени, если он конструирует себя, изменяя и модифицируя себя во времени, стало быть, никакой устоявшейся человеческой природы нет и не может быть.

Представление о том, что человеческую природу можно радикально изменить, складывалось и в религиозном сознании. Уже в христианстве возникло воззрение, согласно которому в результате нравственных усилий можно создать "нового человека". Облагораживание человека предполагает изменение устойчивых черт Адамова потомка, присущей ему животности, разрушительных наклонностей, греховности.

Мысль о том, что существует единая человеческая природа, казалась сомнительной еще по одной причине. Творцы тех или иных социальных доктрин доказывали разумность своих проектов, ссылаясь на человеческую природу. Но эти ссылки оправдывали самые неожиданные и различные программы. Например, Платон, Аристотель и большинство мыслителей вплоть до Французской революции, ссылаясь на человеческую природу, оправдывали рабство.

Нацизм и расизм, обосновывая собственные программы, полагали, что прекрасно осведомлены о человеческой натуре, и действовали на основе этого непреложного знания. Консерваторы разных эпох, критикуя радикальные социальные проекты, указывали на тот факт, что человеческая природа не может соотноситься с общественными мутациями. Наконец, казарменный социализм, вербуя своих сторонников и предлагая к реализации социальные утопии, ссылаясь на то, что такова уж человеческая природа: именно она, мол, обуславливает их социальные программы и радикальные средства.

Естественно, если различные идеологические течения имеют в виду неадекватно понятую человеческую природу, можно предположить, что таковая в качестве некой тотальности вообще отсутствует. Это мнение укреплялось также и потому, что многие ученые полагали, что личность сама создает себя, меняет себя, преображает себя. Столь разные философы, как, например, С.Кьеркегор или У.Джеймс, А.Бергсон или Тейяр де Шарден, полагали, что человек – творец собственной истории. Иначе говоря, в исторической реальности человек

все время другой...

Такая позиция характерна для тех мыслителей, которые отстаивают тезис об абсолютном приоритете культуры, общественных форм жизни над природными предпосылками человеческого бытия. В частности, среди структуралистов бытует убеждение, что человек есть слепок формирующих его культурных условий. Отсюда вывод: хочешь проникнуть в тайну человека, изучай те или иные структуры самой культуры, ибо индивид отражает их изменчивые формы.

В XX в. исторический подход был подкреплен исследованиями в области культурной антропологии. Когда ученые обратились к изучению так называемых примитивных обществ, выяснилось разительное несоответствие между обычаями, традициями, ценностями различных культур. Оказалось, что даже способность мыслить, которая казалась универсальной, существенно зависит от специфики культуры.

Тот или иной социум складывается таким, каким представляется образ человека. В одном обществе люди считаются рациональными, в другом – воспринимаются как жертвы страстей, в третьем – как олицетворение воли, в четвертом – как созданные по образу и подобию Божьему. Воззрения на человеческую природу, как выясняется, во многом зависят от господствующего мировоззрения. Само истолкование понятия связано с общенаучной парадигмой. Иначе говоря, господство тех или иных подходов в науке нередко обуславливает и ответ на вопрос, является ли собой человеческая природа нечто стабильное. Когда в науке укореняются эволюционистские, историцистские концепции, тогда представление о неизменности человеческой природы рушится. Напротив, в иной ситуации возрождается убеждение в том, что человек разных эпох сохраняет сущностное единство. Однако все это не означает, будто господствует представление "человек не имеет фиксированной природы". Многие исследователи полагают, что природа человека как нечто конкретное несомненно существует. Из этой предпосылки исходит, в частности, вся динамическая психология.

Антропология свидетельствует: вид человека остается неизменным вот уже несколько сотен тысяч лет, со времен кроманьонцев. Другими словами, биологическая эволюция человечества завершена. Этот вывод не опровергается современной наукой. Психология, в частности, не располагает данными о том, что от поколения к поколению улучшается или ухудшается память, воображение, мышление, угасают старые или появляются новые формы эмоциональной жизни, обостряется или притупляется действие анализаторов.

Когда политик или социальный мыслитель пытается оправдать господствующий порядок, он, естественно, исходит из убеждения, что человеческая природа неизменна. Говоря, скажем, о неизбежности экономической конкуренции, одни идеологии ссылались на то, что человек от природы тянется к наживе, стремится к обогащению. В противовес им, другие изобличали конкуренцию как нечто искусственное, деформирующее человеческую природу. Они были убеждены, что натура человека позволяет выявлять в людях альтруизм.

Люди проживают свою жизнь в условиях медленных или стремительных социальных перемен. Иногда поколение успевает оказаться в самых неожиданных обстоятельствах, повороты истории погружают их в иную реальность. Выходит, человеческая природа способна адаптироваться к различным ситуациям. Она вовсе не преобразуется по мановению социальных утопистов.

Культурные антропологи объясняют: человек не растворяется в культуре. Иначе

представители разных культур просто не понимали бы друг друга. Тот или иной этнический социум, если он отграничен от других групп, естественно, может сохранить своеобразные черты. Но как только исчезают социальные дистанции, эти различия стираются. "Сообщение Плиния о последних днях Помпеи, – пишет американский психолог Т.Шибутани, – показывает, что поведение людей в то время не очень отличалось от того, которое наблюдается при подобных несчастьях в нашем обществе. Те, кто видел кинофильмы, заснятые в Индии или Китае и изображающие какой-то ранний период истории, без большого труда понимают характеры и сюжет, несмотря на различия в физическом облике, одежде, языке и обычаях. Те, кто читал автобиографии лиц, живших в далеком прошлом или в чужеземных странах, находят обычаи странными, но личную жизнь автора вполне понятной. Итак, культурные различия не создают барьера для принятия ролей и взаимного понимания, хотя они делают начальное приспособление более затруднительным"[25].

Изучая государственный переворот, который произошел в Риме две тысячи лет назад, отечественный исследователь Петр Вайль тоже обратил внимание на поразительное совпадение событий, лиц и коллизий с тем, что происходит сегодня. Исторические события ущербны: слишком многое меняется в жизни со временем. Но, вероятно, менее всего оказывается какой-то иной только человеческая природа. Вот почему так поучителен взгляд из разных точек истории...[26].

Обратимся также к миру человеческих страстей. Разгадать, скажем, тайну любви означает, по существу, распознать феномен человека. Ведь каждый из нас, независимо от того, какой культуре он принадлежит, пытается преодолеть одиночество, выйти за пределы собственной жизни, обрести уникальный миг единения. В человеческой любви коренится та поэтическая сила, которая создала миф. По словам русского философа Николая Бердяева, Платон с гениальной божественной мощью постиг различие между Афродитой небесной и Афродитой простонародной, т.е. любовью неземной, личной, ведущей к индивидуальному бессмертию, и любовью вульгарной, безлично-родовой, природной...

Любовные чувства архетипны, но культура несомненно оказывает воздействие на эотику. Господствующие стандарты поведения определяют форму массовых переживаний. Аскетизм замещает оргиастические страсти, сексуальное буйство сменяется целомудрием. Каждый из нас может отыскать в себе отзвук тех или иных страстей, будь то любовь Суламифи и царя Соломона, Дафниса и Хлои, Тристана и Изольды, Ромео и Джульетты, маркиза де Сада и его подруг, почтенных бюргеров или современных панков. Захваченный любовным экстазом или, напротив, хранящий целомудрие, любой может увидеть в истории человечества проекцию собственных чувств. И каждый, видимо, знает, как многообразны облики любви: она многолика, как сама жизнь. Однако, оказывается, и отрицание жизни – смерть – также многолико.

Философы, которые обращались к теме смерти, нередко пишут о том, что в различных культурах эта тема переживалась по-разному. В иные эпохи страх смерти и вовсе отсутствовал: люди находили в себе силы противостоять угрозе физического уничтожения. Античные греки, например, учили преодолевать ужас небытия путем концентрации духа, усилением животворной мысли, воспитывать в себе презрение к смерти. Людей средневековья, напротив, предстоящая смерть доводила до иступления. Ни одна эпоха, как свидетельствует нидерландский историк и философ Йохан Хейзинга, не навязывает человеку мысль о смерти с такой настойчивостью, как XV столетие[27].

Страх перед смертью заложен в самой человеческой природе, в самой тайне жизни. Он изначален, т.е. коренится в глубинах человеческой психики. Однако в конкретной эпохе, через призму определенных духовных ценностей этот страх обретает различные

преображенные формы. Культура постоянно воспроизводит жизненные ситуации, с которыми люди встречаются во все времена. Речь идет о проблемах долга, любви, жертвы, трагедии, героизма, смерти. Однако культура вовсе не движется по кругу, возвращаясь вновь и вновь к одним и тем же мотивам. В каждую эпоху эти ценности приобретают новое содержание, диктуемое не только постоянной, фиксируемой природой человека, но и социальной действительностью, в которой эта природа раскрывается. Точно так же проблемы смерти, хотя и преследуют человечество исстари, все же получают разное истолкование в различных религиозных традициях.

Каждая культура вырабатывает определенную систему ценностей, в которой переосмысливаются вопросы жизни и смерти. Она творит также определенный комплекс образов и символов, с помощью которых обеспечивается психологическое равновесие индивидов. Человек, разумеется, располагает отвлеченным знанием о факте неотвратимой смерти. Но он пытается, опираясь на существующую в данной культуре символику, сформировать более конкретное представление о том, что делает возможной полноценную жизнь перед фактом неизбежной гибели. По мнению психологов, такая система начинает складываться в психике человека уже в раннем детском возрасте. Образ, который возникает в подсознании человека в связи с его рождением, когда плод отделяется от матери, позднее трансформируется в некий прообраз ужаса перед смертью. Индивид пытается преодолеть этот ужас. Он ищет способы уйти от тления, увековечить себя, постоянно ощущая присутствие смерти.

Выживание человека предполагает, что в его психике закрепляются символические образы, которые позволяют наполнить земное существование смыслом. Это психологическое равновесие приходится все время поддерживать, подкреплять. Такая потребность присуща не только отдельному человеку. Культура в целом тоже может войти в состояние разлада и сумятицы, разрушить присущее ей философско-гармоническое восприятие жизни и смерти. Когда возникает опасность для жизни отдельного человека или целого народа, образы символического бессмертия становятся более четко выраженными, обостренными, интенсивными.

Не только биологическая конституция человека, не только культурная символика наводит на мысль о наличии некоей единой человеческой природы. Биологически все люди принадлежат к одному и тому же виду. Несомненно, общей чертой служит также высокая гибкость поведения, которая в свою очередь связана с человеческой способностью включаться в символическую коммуникацию. У всех людей есть какой-то язык. Человек повсеместно обнаруживает дар к рефлексивному мышлению. Следовательно, ему присуща возможность предвидеть последствия своего поведения.

Западные психологи и социологи полагают также, что о единстве человеческой природы может свидетельствовать и тот факт, что люди обнаруживают чувства, которые носят типически распространенный характер. Так, американский социолог Ч.Кули полагает, что человек способен принять на себя социальную роль в другой культуре, несмотря на присущее ей своеобразие и известную отстраненность от других культур.

Типические чувства как раз и составляют фундамент универсальной основы человеческого общества. Кажется, что люди действуют непредсказуемо и сугубо индивидуально. Но типы поведения все же оказываются сходными. Типы межличностных отношений, по-видимому, одинаковы. Причины, которые вызывают вражду внутри общества, различны. Однако способы ориентации, которые характеризуют поведение союзников, противников, предателей, выглядят похожими.

Во всех культурах матери обнаруживают обостренный интерес к судьбе своих отпрысков; соперников огорчают доблести противников; любящие страдают, когда не могут привлечь внимание или вызвать ответные чувства любимых. Универсальны страсти людей. Во всех обществах существуют клики, семьи, кружки соседей и молодежные группы. Люди проявляют сходное любопытство к другим – к их эмоциональным реакциям, эротическим авантюрам, чертам характера.

Фольклор и мировая литература демонстрируют поразительное сходство сюжетов, тем, событий. Действия происходят подчас в самой необычной обстановке. Но все это царство универсальных переживаний, позволяющих переводить одно произведение на иной язык, ибо люди способны понять внутренний мир других людей. Даже когда автор создает эксцентрические образы – будь то фантастика, мультфильм или фильм ужасов, – мир человеческих чувствований оказывается неизменным.

О том, что в глубинах психики гнездится весь многоликий опыт, накопленный человеческим родом в процессе освоения реальности, свидетельствуют и выводы психоаналитиков. Люди имеют унаследованные от предков "исконные образы", как назвал их Якоб Буркхардт. Это наследственно присущая нашему мозгу способность порождать образы, в которых выражается все, что было всегда. Такова концепция Юнга, который видит единство человеческой природы, в частности, в существовании архетипических образов.

Парадоксы человеческой природы

Если мы хотим понять человеческое поведение, нам следует сделать допущение: человеческая природа все же есть нечто конкретное. Существует нечто, называемое нами х. Оно, судя по всему, реагирует на социальное окружение твердо установленным образом, проистекающим из своеобразия самого х. Это означает, что человеческая природа сохраняет свою внутреннюю устойчивость.

Противоположное воззрение, о котором мы говорили ("человеческая природа беспредельно мобильна и не фиксирована"), наталкивается на определенные парадоксы. Идея безграничного формообразования человека может привести к далеким и неожиданным следствиям. Представим себе, что человек как существо безграничен и бесконечно подвижен. Он создал некие институты, которые вполне отвечают его потребностям. Дальнейший импульс к пересотворению утрачен. Человек вполне доволен общей жизненной ситуацией.

Не означает ли это, что человек полностью выявил собственный потенциал? Разумеется, нет. В таком случае человек оказался бы заложником или марионеткой определенных жизненных обстоятельств. Именно эти обстоятельства стали бы его лепить. Формообразование человека стало бы прерогативой общества, истории. Внутренняя способность человека к изменениям не получила бы реализации...

Если исходить из допущения, будто философски осмысленной человеческой природы нет, а можно выявить лишь основополагающие физиологические потребности хомо сапиенс, тогда остается только регистрировать бесчисленные способы поведения индивида, ведь какой-либо каркас отсутствует. Для такой цели лучше всего годился бы бихевиоризм, ибо он фиксирует множество человеческих реакций на внешние стимулы.

Человеческая природа как некая данность безусловно существует. Мы не в состоянии представить ее конкретную расшифровку, ибо она раскрывает себя в различных культурных

и социальных феноменах. Она, следовательно, не сводится к перечню каких-то устоявшихся признаков. Наконец, сама эта природа не является беспредельно косной. Сохраняя себя в качестве определенной целостности, она тем не менее подвержена изменениям.

Было бы ошибкой полагать, что человек с момента своего появления вовсе не изменился. По сути дела такую позицию можно назвать неэволюционистской и тем более неисторической. Между нашими предками и цивилизованным человеком последних четырех-шести тысячелетий – огромное различие. Да и общая антропологическая характеристика человека как хомо сапиенс на протяжении длительного процесса становления и развития сына природы, охватывающего почти 2,5 миллиона лет, не осталась неизменной.

Стало быть, изменяясь, человек сохраняет некое ядро своих устойчивых признаков. Но можно ли отнести эти признаки только к биологии или психологии человека? Иначе говоря, правомерно ли понимать под человеческой природой некую субстанцию, сводящуюся только к его естественным свойствам и задаткам? Многие европейские мыслители видели в человеке в основном сына природы. Из ее тайн, ее богатства они выводили и другие свойства индивида. Человек при этом понимался как высший продукт природы, его особенности и качества объяснялись только их природным происхождением.

Такая позиция противоречит идее историчности человеческого рода. Когда человек, продолжая свою биологическую эволюцию, переходит в стадию культурного развития, возникает противоречие между биологической и социальной формой человеческого бытия. Отношения человека с природой реализуются только через его социально-культурную жизнь.

Человеческая природа сохраняет свою целостность, но в то же время подвержена изменениям. В той же мере и культура не есть проекция неизменных человеческих инстинктов. Она подвижна, и человеческая природа пытается приспособиться к ней. Человек может адаптироваться к недолговременным отношениям, но при этом не исчерпать себя. В конкретной ситуации он способен развивать определенные душевные и эмоциональные реакции, которые рождаются из особенных свойств его натуры.

Человек, допустим, может приспособиться к рабству. Но это вовсе не означает, будто рабство идеально соотносится с человеческой природой. Он способен адаптироваться к такой культуре, где сексуальность почти вытеснена. Это приведет к неврозам, ибо в такой среде человек чувствует себя неблагополучно, его собственная природа ущемлена. Человек может соотнестись с любыми культурными стандартами. Но если они находятся в противоречии с его собственной природой, возникают душевные и эмоциональные конфликты, коллизии. Человек в этом случае вынужден изменять культуру, ибо он не может произвольно переконструировать свою природу.

Человек вовсе не чистый лист бумаги, на котором культура записывает свои письма. Он изначально не способен окончательно принориться к любым культурным условиям. Будь он наделен таким даром, его ждала бы судьба обычного животного. Ведь именно другие особи имеют узкую специализацию, они могут существовать только в конкретной биологической нише. Если ниша изменится, животное гибнет, присущая ему способность к адаптиванию неограничена. Человек же, напротив, в силу того, что наделен некоторыми неистребимыми свойствами, оказывает сопротивление истории и обеспечивает таким образом социальную динамику.

Итак, наука о человеке прежде всего пытается осмыслить человеческую природу. Но означает ли это, что она легко определяет свой предмет? Совсем нет... Для философской

антропологии определение человеческой природы не исходный пункт, а цель. Она не может ничего предусматривать, декларировать. Данное понятие для нее не что иное, как теоретическая конструкция. Чтобы наполнить ее реальным содержанием, нужно изучить многообразные реакции человека на индивидуальные и общественные условия, отыскать нечто общее для человека в различных культурах.

Отметим, что разумность, духовность, этическая ответственность – важные атрибутивные качества человека. Но они являются производными от исторической сущности человека. Индивид как универсальное и свободное природное существо отражает в себе прошлое, настоящее и будущее, т.е. он только воссоздает в собственной практике опыт прошлого, но и меняет, развивает себя. Такое осмысление проблемы, на наш взгляд, в известной мере отличается от религиозной традиции, которая рассматривает человека как существо сотворенное. Эта позиция позволяет отмежеваться и от натуралистической традиции прошлого, согласно которой человек, будучи частью природы, подчиняется только ее законам.

Человек – общественное существо, его жизнь возможна лишь при условии коммуникации отдельного индивида с другими. В этом смысле формы его поведения, способности, потребности предопределены. Люди сами творят историю, но делают это при обстоятельствах, которые обусловлены их прошлым развитием. Наиболее глубокое и развернутое представление о природе человека дает реальная история, в ходе которой человек развертывает свое сущностное богатство. Люди живут в реальном, исторически конкретном, изменяющемся мире. Общественные процессы, стало быть, позволяют с предельной выразительностью выявить "истинно человеческое". Наше "вечное, слитное Я", если воспользоваться образом М.Волошина, еще ждет разгадки...

Но нет ли в таком подходе откровенной идеализации человека? Разве человек заведомо добр, универсален, безграничен? Не подрывается ли в этом случае антропологическая мысль изнутри? Прославляя человека, мы как бы сознательно отвлекаемся от тех деструктивных потенциалов, которые заложены в человеке. История вовсе не стремится очеловечить человека. Напротив, она нередко пытается вытравить в нем истинно человеческое, извратить его природу. "Как ни привлекателен мир красоты, – писал, к примеру, В.В.Розанов, – есть нечто еще более привлекательное, нежели он: это падения человеческой души, странная дисгармония жизни, далеко заглушающая ее немногие стройные звуки. В формах этой дисгармонии проходят тысячелетние судьбы человечества"[28].

Теперь, когда человечество прошло через опыт массовых насильственных экспериментов с "человеческим материалом", можно сказать без преувеличения: история – это также процесс расчеловечивания человека. Человечество на протяжении своего развития не продемонстрировало пока такой ситуации, когда идея социальности соразмерялась бы с человеческой природой, человеческими потребностями.

В истории европейской философии сущность человека усматривалась то в разуме, то в его исторической деятельности, то в присущем ему даре общения. Можно сколько угодно долго перечислять человеческие качества. Но все ли они равноценны? Нет, не все. Издавна считалось, что человек обладает особым даром – сознанием, разумом, интеллектом. Ни одно животное не мыслит. Поэтому своеобразие человека как существа именно в том, что он, будучи биологическим организмом, одновременно обладает необычным свойством, которое выводит его за рамки животного царства.

Впрочем, сомнение в том, что именно разум является выражением человеческой сущности, не ново. Оно постоянно присутствует в истории философии. Августин Блаженный был

убежден в том, что вся дохристианская философия чревата одной ересью: она превозносила власть разума как высшую силу человека. Но, по мнению Августина Блаженного, сам разум – одно из наиболее сомнительных и неопределенных свойств человека, покуда он не просвещен божественным откровением.

"Разум не может указать нам путь к ясности, истине и мудрости, – комментирует эту версию антропологической философии Э.Кассирер, – ибо значение его темно, а происхождение таинственно, и тайна эта постижима лишь христианским откровением. Разум у Августина имеет не простую и единую, а скорее двоякую и составную природу. Человек был создан по образу Божию, и в своем первоначальном состоянии, в котором он вышел из божественных рук, он был равен своему прототипу. Но все это было утрачено после грехопадения Адама. С этого момента первоначальная мощь разума померкла"[29].

Такова новая антропология, как она появляется и утверждается во всех великих системах средневековой мысли. Даже Фома Аквинский, обратившийся вновь к источникам древнегреческой философской мысли, не рискнул отклониться от этого фундаментального мнения. Признавая за человеческим разумом, и это тоже подмечает Кассирер, гораздо большую власть, чем Августин, он был, однако, убежден в том, что правильно использовать свой разум человек может только благодаря божественному руководству и озарению.

Кассирер, безусловно, прав, когда оценивает последствия этого воззрения для истории философии. То, что казалось высшей привилегией человека, приобрело вид опасного искушения. То, что питало его гордость, стало величайшим унижением. Стоическое предписание: человек должен повиноваться своему внутреннему принципу, чтить этого "демона" внутри себя – стало рассматриваться как опасное идолопоклонничество.

Разум порождает безумие?

Кассирер не только прослеживает развитие этой традиции. Он пытается проанализировать проблему по существу. Есть такие вещи, рассуждает неокантианец, которые не поддаются какому бы то ни было логическому анализу из-за своей хрупкости и бесконечного разнообразия. И прежде всего это относится к человеческому сознанию. Именно природе человека, запомним эту мысль, присущи богатство и утонченность, разнообразие и непостоянство. Как бы предостерегая от современных аналогий человека с машиной, Кассирер отмечает: математика никогда не может стать инструментом истинного учения о человеке, философской антропологии. Смешно говорить о человеке как о геометрическом постулате. И далее: философу непозволительно конструировать искусственного человека – он должен описывать его таким, какой он есть...

Интеллект, как отмечают многие исследователи, деформирует сознание. Можно ли считать разум коренным и уникальным свойством человека? В современной психологии все чаще возникает догадка: не стоит ли рассматривать шизофрению как норму сознания? Да только ли психологи? Попробуем реконструировать критику разума, как она реализуется, например, у французских "новых философов". Именно разум, по их мнению, как способность человека к отвлечению от реальности, имел в европейской истории по крайней мере отягчающие следствия. Во всеохватывающих системах мысли разум стал роковой силой. Рациональная деятельность человека обнаружила себя как насильственная и злонамеренная, направленная на подчинение мира. Разум вообще материализуется в недвусмысленно агрессивную силу. Он не только завоевывает личность изнутри, но и – помимо ее желания и участия – подчиняет извне. Он насильственно диктует ей свои неукоснительные истины.

Разум захватил не только мир индивидуальной души. Он покорил мир всеобщей истории. Нации сами воздвигли себе "статую командора", которая в мирные, спокойные времена как бы ступенькается, позволяя народам веселиться у ее подножия, но грозно оживает в кризисные моменты, внезапно прерывая веселье и показывая свою истинную сущность.

Однако стоит ли воспроизводить эти эпатажные нападки на человеческий разум? Возможно ли вслед за "новыми философами" оценивать способность человека мыслить как предательство человеческой жизни? Ведь именно в акте мысли человек возвышается над условиями своего человеческого бытия. Кроме того, мы уже условились: сущность человека не обязательно должна обнаруживаться в продуктивных, созидательных формах. С этой точки зрения, даже если разум и обладает врожденной ущербностью, он может тем не менее давать предельное представление о специфически человеческом.

Но ведь именно разум поддается моделированию. Конструирование человека по принципу машины действительно подрывает все истоки размышлений об уникальности человека. Что же специфически человеческого останется в новом виде, который явит моделирующий потенциал сознания? Интеллект. Но разве человек только машина? Если даже сделать такое допущение, то следует, судя по всему, добавить, что человек – не просто машина, а особая машина, которая благодаря своим свойствам умеет страдать, обнаруживать добросердечие, проявлять благородство, демонстрировать волю...

Попробуем подойти к проблеме с другой стороны. Отличается ли интеллект животного, если он ему присущ, от человеческого? Можно ли полагать, что это различие только по степени развитости, или в разуме человек обретает уникальное свойство, которое безусловно возвышает его над звероликой природой?

Допустим, что нет особых сомнений в том, что разум – специфически человеческое свойство. "Научное объяснение "мышления" животного, – отмечает академик Т.И.Ойзерман, – по-видимому, возможно, без допущения того, что оно совершает логические операции, то есть выводы из обобщений, понятий. Основанием для "вывода" у животного является ощущение, восприятие определенного факта, который соответствует внутреннему (в основе своей видовому) стереотипу, означает искомую добычу, опасность или просто нечто неизвестное, вызывающее настороженность и т.п." [30].

Однако можно ли полагать, что именно разум ("всепониманье") является основным атрибутом человека? Разве, как уже отмечалось, другие свойства Адамова потомка, например фантазия, вера, воля, способность к страданию или проявление остроумия, не возвышают его над природным царством? В экзистенциально-феноменологической традиции разум вообще не рассматривается в качестве единственного признака человека, выражения его своеобразия и незаменимости. Сферой специфически человеческого здесь выступает необозримое пространство человеческой субъективности...

Нельзя ли, скажем, выстроить такую последовательность мысли: человеку от природы свойственна общительность. Он так и тянется к себе подобным, чтобы совместными усилиями что-то обмозговать или соорудить, создать... Из этой поразительной соучастности возникла и культура. Ведь ни одно животное не создало "второй природы", т.е. феномена культуры.

Но, вообще говоря, в природе немало примеров редкой общительности живых особей. Вот, допустим, муравьи или те же пчелы... Мы, впрочем, только догадываемся о тайнах общения у дельфинов. Припомним: лебеди, выражающие друг другу свою привязанность... Не мешает ли нам человеческое высокомерие понять, что и в животном царстве между существами

происходит "что-то такое"...

К тому же мысль о том, что животные тоже способны создавать "вторую природу", неоднократно рождалась в истории философии. Хотя паук творит по меркам своего вида, но сотканная им паутина вовсе не является фрагментом природного пейзажа. Она становится своеобразным дополнением к нему. Пчела строит восковые ячейки в качестве своеобразного архитектора.

Одним словом, ясно, что человеческая природа не сумма врожденных, биологически закрепленных побуждений, но и не безжизненный слепок с матрицы социальных условий. Это продукт исторической эволюции и определенных врожденных механизмов. Только такой подход позволяет понять, почему, например, происходят изменения в человеческом характере при переходе от одной эпохи к другой. Но чтобы продолжить размышления о сущности человека, нужно, судя по всему, обратиться к древним версиям человека, когда они еще не были изъяты из мифа...

ГЛАВА ЧЕТВЕРТА

ЧЕЛОВЕК ВНУТРИ МИФОЛОГИИ

Антропологические мифы

Не является ли человек первоисточком всего сущего? Не предшествует ли становлению космоса некая антропологическая сущность? Каков человек внутри мифологии как ее неразъемный компонент? Отчего он впоследствии выпадает из космологической картины мира? Ставя эти вопросы, мы хотели бы проанализировать антропологические мифы, которые в целом относятся к космогоническим мифам, описывающим пространственно-временные параметры вселенной, т.е. "условия, в которых протекает существование человека и помещается все, что может стать объектом мифотворчества"[31].

"Растворенность" человека в космосе, в высших духовных и эмпирических сущностях прослеживается в мифологиях разных народов, западных и восточных. Так, в древнеиндийской мифологии Пуруша – первочеловек, из которого возникли элементы космоса, вселенская душа, "Я". Первочеловек отказался от собственной единичности, уникальности во имя более значительных целей. Из частей Пуруши образовалась Вселенная. Расчленение первочеловека символизирует многосоставность мира.

Пуруша тысячеглаз, тысяченог, тысячеглав. Он со всех сторон покрывает землю, четверть его – это все существа, три четверти – бессмертное на небе. Пуруша – это образ, отражающий переход от единой целостности к множественной расчлененности. В некоторых философских системах он символизирует вечное, сознающее, но инертное начало.

В современной литературе "миф" обладает определенной полисемией. В традиционном истолковании мифы – это возникающие на ранних этапах повествования, в которых явления природы или культуры предстают в олицетворенной форме. Прежде чем анализировать антропологические мифы, следует, видимо, отметить, что эти представления оказали огромное воздействие на философско-антропологические представления последующих эпох.

Известно, что большинство научных открытий совершается самым непредвиденным

образом. Рефлексивное мышление действительно тесно связано с творческим порывом. Научное напряжение в чем-то сродни художественному. Бертран Рассел утверждал, что А.Эйнштейн при открытии теории относительности начал с поэтического проникновения в истину. Немецкий химик А.Кекуле пришел к идее бензольного кольца (циклическая формула бензола), потому что ему показалось, будто эта формула напоминает змею, хвост которой находится в пасти.

Что же следует из этих примеров? Без интуиции не может быть человеческого искания истины... Но какова ее собственная роль в обостренном осознании реальности? Выходит, она годится только для подпорки. Не будь разума, она явилась бы слепым поводырем. Интуиция, стало быть, дополняет интеллект, но при этом не может соперничать с ним в постижении мира. Как самостоятельное средство познания интуиция не обладает важнейшими свойствами, которыми можно характеризовать интеллект.

Никому не приходит в голову принижать достоинства интуиции. Ей воздают должное, но только в определенных пределах, когда она выверена разумом. Пожалуй, никто не выразил такую концепцию лучше русского философа Владимира Соловьева. Рассуждая, скажем, об абсолютном первоначале, он указывает на центральную идею, которая, по его словам, дается только умственному созерцанию или интуиции. Способность к такой интуиции, как он полагал, есть действенное свойство человеческого духа. Но именно поэтому "содержание абсолютного", подмечает Соловьев, "может и должно быть оправдано рефлексией нашего рассудка и приведено в логическую систему"[32].

Можно ли согласиться с В.С.Соловьевым? Имеет ли его точка зрения универсальное значение? По нашему мнению, интуиция вовсе не является выхлопным клапаном для познающего ума. Она служит вполне самостоятельным и самодостаточным средством мировосприятия. Более того, древний гнозис, как можно полагать, вообще базировался не столько на аналитическом размышлении, экспериментальном практикуме, сколько на созерцательном, всеохватном и интуитивном постижении реальности.

Интуитивное познание сродни мистическому опыту. В то же время мистика невозможна без интуитивности. Она приоткрывает некую реальность, которая предстает в своей целостности и неразъемности. Интуиция кажется фрагментарной только по отношению к логической конструкции. На самом деле она всеохватна и всепроникающа. Вот почему в наивном, дофилософском сознании есть здоровый реализм, универсальное чувство бытия, которое в известной мере было рассечено, умерщвлено развитием рационализма.

Интуиция – базисный природный дар человека. Фантазируя, предвосхищая события, он как бы реализует собственную природу. Именно так оценивал эту способность известный философский антрополог Арнольд Гелен. Для человека, по его мнению, важен не только наличный жизненный опыт, но и опыт возможного, представимого через фантазию. Он поэтому рассматривал человека как фантазирующее существо, способное войти в реальность через интуицию.

Сегодня после десятилетий, которые надолго отсекали нас от мировой культуры, мы осознаем, что мифология – отнюдь не свод наивных иллюзий, слепых верований, затемняющих ослепительный свет разумности. Это прежде всего древняя и глубокая духовная традиция. Она обладает солидным прогностическим потенциалом, мировоззренческой пронизательностью.

Современный человек, зачарованный успехами науки, с подозрением относится к интуитивным, мифологическим формам постижения реальности. Между тем древние знали

гораздо больше, чем мы. В этом одно из поразительных открытий современной науки. Физики, создающие картину мироздания, обнаруживают контуры своих космогоний в индийской и буддийской тантре. Реаниматоры читают как некое пособие тибетскую "Книгу мертвых", написанную двенадцать веков назад. Психологи за объяснением фантомов сознания обращаются к йоге, шаманизму. Культурологи озадачены потрясающими провозвестиями, заключенными в текстах далекой старины.

Согласно современным физическим версиям, материя и пространство обязаны своим существованием человеческому сознанию. Реальность рассматривается как некая суперголограмма, которую сознание творит для себя. Сознание способно проникать внутрь этой суперголограммы и изменять ее. Концепции новой физики могут показаться необычными. Так, кажутся странными квантовые принципы суперпозиции и дополнительности. Разум страшится перспективы искривленного пространства и областей Вселенной, лежащих вне пространства и времени[33].

Однако знакомство с древними текстами показывает, что "странные" представления новой физики были известны восточным мудрецам уже в VI–VII вв. н.э. У индийских мистиков встречаются утверждения, что пространство и время образуют континуум, что не существует строгой причинности. В этом смысле Тантра может рассматриваться как древняя ветвь квантовой теории.

Совпадение воззрений индийской мистики и новой физики прослеживается в том, как понималось пространство, элементарные частицы материи, какую роль играл первочеловек или Бог в сотворении материи. Например, индийские понятия "нада" и "бинду" тождественны понятиям "корпускула" и "волна", которыми описываются наши представления о свойствах физической реальности. В приблизительном переводе "нада" означает движение, или вибрацию. Когда Брама творит материю, "нада" представляет собой первое сотворенное движение в мыслящем космическом разуме. "Бинду" буквально означает точку.

Согласно Тантре, когда материя рассматривается отдельно от сознания, она может выглядеть как составленная из множества "бинду". Физические объекты появляются, чтобы оказаться протяженными в пространстве. Однако хотя материя оценивается как проекция сознания, а физические объекты как множество трехмерных точек в пространстве, вместе с тем тантрики полагали, что пространство пронизано "волосами Шивы", которые обладают даром изменять пространственную структуру. В индийской мифологии можно найти также и аналогии представлениям современной космологии о черных дырах.

Чем становится Вселенная в состоянии коллапса? Согласно тантрической традиции, она замыкается в Сакти, творящем Вселенную. Мудрость древних учений прячется за космически грандиозными неопределенностями. В антропогонических мифах не всегда можно провести разграничение между появлением всего человеческого рода или отдельного народа. Нередко все существа, животные, предметы и явления, даже вся вселенная толкуются как обнаружения единого тела – тела первочеловека.

В середине II тысячелетия до н.э. на земли пришедшей в упадок харапской цивилизации (Пакистан) стали переселяться скотоводческие племена Средней Азии и Заволжья, которые постепенно завоевывали территории Северной Индии. Они именовали себя ариями. Религия ариев дошла до нас в форме ведийских гимнов, одухотворяющих и обожествляющих природные стихии и явления: огонь, ветер, молнию, небо, Луну, Солнце и др.

На раннем этапе развития арийского общества человек и боги (природа) объединялись с

помощью жертвы, поэтому в мироощущении ариев преобладал элемент магии и ведийский обряд жертвоприношения был основной формой общения с божественными силами. Но по мере вхождения ариев в жизнь более развитого индийского общества происходила эволюция религиозных представлений в сторону философского осмысления отношений человека с природой. Постепенно выкристаллизовывался институт брахманов, людей, целиком посвятивших себя поискам первоначала бытия, жизненной силы и каналов, связующих человека с окружающей природой.

Ранние упанишады, буддийские и джайнские тексты, восходящие к VII–VI вв. до н.э., свидетельствуют о необычайном разнообразии представлений и видения миропорядка. Некоторые умозрения получали признание той или иной брахманистской школы и считались ортодоксальными, т.е. построенными на авторитете Вед. К ортодоксальным учениям, в частности, относилась идея творения посредством космического полового акта. Эта идея повторяется в различных формах в позднейшей ведийской литературе.

При этом решающая роль в процессе творения отводилась иногда тапасу – энергии, порождаемой аскетическими подвигами. Менее ортодоксальные мыслители выдвигали космогонические теории натуралистического характера. Одни считали, что мир возник из воды. Другие объявляли первичной основой Вселенной огонь, ветер или эфир (акаша). Для иных Вселенная имела основой не божественную и даже не безличную сущность, а некий абстрактный принцип, будь то судьба (нияти), время (кала), внутренняя природа (свабхава) или случай (самгати)[34].

Новые учения типа буддизма, джайнизма, адживика бурно развивались, вбирая в себя предшествующие традиции, пока не превращались в ортодоксальные системы. Например, буддийская картина бытия представляет собой космологическую пирамиду, состоящую из 31 уровня существования. Четыре нижних яруса пирамиды отведены существам, чье сознание полностью омрачено. Люди, находящиеся на пятом уровне, оказываются как бы в подвешенном состоянии между четырьмя грубыми и шестью тонкими (небесными) формами существования. 12–27-й уровни являются местом пребывания Брахмы, или Брахмана; 28–31-й уровни – это сфера чистой мысли, или космическое тело Будды.

Если более детально проанализировать каждый уровень буддийской картины бытия, то можно увидеть, что в нее включены все учения, предшествовавшие буддизму, со всем их мистическим и философским содержанием. И вместе с тем в учении Будды сделан огромный шаг вперед, благодаря выделению сферы чистого сознания, утверждению безначальности бытия, а объяснение механизма функционирования этой пирамиды с помощью законов, сформулированных Буддой, сделали данное учение наиболее завершенным и жизнеспособным. Впоследствии учение Будды было также поглощено и стало частью индуизма, но это случилось после VII в. н.э., к этому времени буддизм уже прижился в других странах Азии, а в Индии он сохранился как конфессиональная общность, став кастовым сегментом индийского общества.

Взгляд на человека в европейских культурах отличается от соответствующих представлений культур ориенталистских. Не отвергая этой специфики, важно все-таки рассмотреть развитие антропологической темы в мировой философии во всей ее конкретности, учитывая прежде всего культурно-историческую самобытность народов, уникальность их подхода к осмыслению различных граней проблемы человека.

Философские и религиозные тексты древних эпох позволяют раскрыть своеобразие трактовки человека в восточной культуре, проследить становление и развитие европейской персоналистской традиции, провести сравнительный культурно-исторический анализ в

разработке антропологической темы. Эти задачи позволяют выявить общечеловеческий смысл тех исканий, которые реализовались в различных культурах.

Язык символов

Различия в подходе к проблеме человека в западном и восточном сознании сложились, по-видимому, не сразу. Древнейшая мифология не расчленяет картину мира: природа, человек, божество в ней слитны. "Человек на прежних ступенях развития не отделял себя от остальной живой природы. Он теснейшим образом чувствовал свою генетическую, неразрывную связь со всем остальным органическим миром, и это чувство, – подчеркивает В.И.Вернадский, – охватывает некоторые из глубочайших проявлений религиозного творчества – религии Древней Индии и, в частности, одну из наиболее высоких форм человеческого достижения в этой области – буддийские религиозные построения"[35].

Это чувство слитности с природой присуще мистическим и религиозным представлениям язычества, христианства и мусульманства. В ряде великих поэтических произведений выявляется всепроникающая связь всего живого. Поэтизация природы обнаруживается в том, как она воспринимается, описывается. Вместе с тем обнаруживает себя антропоморфизм, т.е. бессознательное восприятие космоса и божества как живых существ, подобных самому человеку. Неживая природа, небесные тела, животные, мифические создания наделяются чертами человека. В антропоморфическом видении животные обладают человеческой психикой. И неодушевленные предметы имеют способность действовать, жить и умирать, испытывать чувства. Вопрос о происхождении мира в мифе неразрывно связан с вопросом о происхождении человека и его месте во Вселенной.

Мифы – древнейшие творения человека. В них происходят драматические события, которые немислимы в реальности, подчиненной законам времени и пространства. Герой покидает свой дом и свой край, чтобы спасти мир. Он попадает в желудок огромной рыбы. Умирает и воскресает. Сказочная птица сгорает и вновь возрождается из пепла, еще прекраснее, чем была. Мифы вавилонян, индусов, египтян, иудеев, греков созданы на том же языке символов, что и сказания племени ашанти и труки.

"Я считаю, – пишет Э.Фромм, – что язык символов – это такой иностранный язык, которым должен владеть каждый из нас. Умение понимать этот язык позволяет соприкоснуться с глубинным уровнем нашей собственной личности. Фактически это помогает нам проникнуть в специфически человеческий пласт духовной жизни, общий для всего человечества, как по содержанию, так и по форме"[36].

Древние ритуалы и обычаи позволяют судить о том, что патриархальные народы верили в присутствие души покойного, в ее посмертное существование. Предполагалось, что первоначально душа сохраняет свою связь с усопшим. Эта стадия длится относительно недолго. Тибетцы, гималайцы и другие народы Азии считают, что эта связь сохраняется восемь-десять дней. Затем наступает иная фаза, когда душа полностью отделяется от тела и отпочковывается к сонму других душ.

Отношение к смерти в древних культурах носит в основном эпический характер. Кончина человека воспринимается как закономерное завершение определенного жизненного цикла. Лирические и трагические акценты еще отсутствуют. В качестве исключения можно назвать, по-видимому, аккадский эпос о Гильгамеше. Хозяин города Урук поначалу счастлив. Это существо создано Богом по особому проекту. На две трети он божество, на одну треть – человек.

Гильгамеш успешно побеждает великанов, которые вступают с ним в борьбу. Он кажется непобедимым. Его отважный друг Энкиду помогает Гильгамешу убить великана Хумбабу. Это порождает в душе героя уверенность в том, что он во всем равен богам. Он становится дерзким и даже отказывается от любви богини Иштар. Этот поступок приводит к трагическим последствиям. Раздосадованная богиня насылает на Гильгамеша небесного быка, который должен убить героя. Но смельчак находит неожиданный выход и остается невредимым. Тогда боги насылают беду на его друга. Тот заболевает и уходит из жизни. Гильгамеш не может понять, что же случилось с его наперсником. Он еще не знает тайны смерти. Но мудрец объясняет ему, что земные люди невечны. Рано или поздно они уходят из жизни. Это откровение оказывает на Гильгамеша сильное воздействие. Он не может смириться с предопределением судьбы. Так эпически спокойное восприятие смерти разрушается муками индивидуально-трагического истолкования последнего часа.

Древнейший шумерский миф оценивали по-разному. Одни видели в нем преобразование животного, инстинктивного чувства в акт человеческого осознания бытия, другие усматривали антропологизацию мифа. До этих событий, воссозданных мифом, люди ничего не ведали о смерти. Теперь же они вынуждены постоянно считаться с угрозой полного исчезновения. Нота смирения пронизывает сказание. Хотя с помощью зелья душа Энкиду возвращается на землю, это продолжается недолго. Из преисподней нет пути назад. Таков конечный вывод, рождающий уже ощущение трагичности человеческого существования.

Какое же место занимает в структуре древнего мифа провозвестие человеческого? Мифы – это сказания, рассказывающие о рождении и свершениях богов. Все предопределено богами. Во всем можно обнаружить их величие – в броске копья, неожиданном порыве ветра или шторме, в мощном нагромождении туч, движении небесных тел, смене времен года, вторжении врагов, в болезни, озарении, мудрости, самообладании, ослеплении, страдании. Именно боги научили людей выращивать урожай, выделывать шерсть, объезжать лошадей. Все окружающие физические и духовные сущности, а также качества, способности и свойства – порождение божественной субстанции. Однако она не безлика, не абстрактна. Гелиос персонифицирует все, что связано с солнцем, Афина – с разумом, Аполлон – с проницательностью и музыкальностью, Афродита – с любовью...

В мифе, стало быть, любое качество обретает телесный индивидуальный образ. Оно духовно и материально одновременно. В мифе все духовное материализуется, а материальное – одухотворяется. В мифологическом сознании человек практически утрачивает свое "Я", он оказывается сферой божественной практики. Боги дают человеку определенные качества или, наоборот, лишают свойств. Таким образом, воплощенное в человеке единство материального и идеального оказывается божественным "лицом".

Германский ученый К.Хюбнер, сравнивая мифологическую и научную формы мышления, отмечает, что с исчезновением "Я" устраняется и различие между внутренним и внешним. Божественная субстанция, которая наполняет человека, выступает не только как достояние "Я". Она исходит из него, но вместе с тем разливается по всему окружению. Если человек приобщается, скажем, к славе, то она проникает в целый город, возвышая дом, улицы, сердца родных и близких.

Мифологическое сознание не случайно оценивает кражу оружия как катастрофу. Жертва как бы теряет частицу своего "Я". Когда Ахилл клянется своим скипетром и, скрепляя собственную клятву, бросает его на землю, он отдает в залог не только принадлежащую ему честь вождя, но и себя самого. Так рождается чисто духовное родство вещи и человека, родство личности и ее вещного воплощения. Древние обряды захоронения как раз и свидетельствовали о том, что человек как духовная субстанция преодолевает, по крайней

мере в представлении гомеровских греков, рамки своей физической оболочки и живет в принадлежащих ему предметах.

Вместе с усопшим в могилу складывали его вещи, т.е. в гомеровском выражении, "устраивали тризну" (в дословном переводе "погребали имущество, собственность"), вовсе не потому, что были убеждены: все это понадобится ему в загробном мире. Напротив, обряд как бы сводился к тому, чтобы мертвый больше не тревожил живых. Ведь погребалось все, что относилось к мертвому как к "Я".

По мнению Хюбнера, естественным для древнего грека было единство материального и идеального, внутреннего и внешнего. Эта целостность была персонифицирована в том или ином "божественном лице" и отражала воздействие божественной субстанции на действительность. Однако центральным в этом смысле для мифологического сознания было понятие "arche". Это, собственно, и есть одна из мифических историй, в которых говорится о богах. С другой стороны, данное понятие означало "происхождение". Предполагалось, что рассказываемая история произошла в незапамятные времена, породив сонм различных событий. Так, Афина однажды показала людям, как выращивать оливковые деревья. Она научила Пандору выделывать шерсть, Эрихтона – приручать лошадей, запрягать их в колесницу и устраивать состязания...

В Афинах у Акрополя есть поле, на котором, по преданию, был взращен и собран первый урожай. Все это когда-то было совершено божеством, и это божественное событие, согласно arche, повторяется всякий раз так и тогда, где и когда люди делают то же самое. Таким образом, "миф раскрывает прообразы всех человеческих ритуалов и видов деятельности"[37]. Однако arche постоянно повторяется не только в деятельности людей, но и во всех феноменах природы. Гесиод рассказывает, что земля когда-то породила землю, и это событие грек переживал всякий раз, когда видел, как из скал бьют источники, превращаются в реки и вливаются в море.

Так же неизменно воспроизводится рождение дня из ночи. Чередование времен года восходит к похищению Прозерпины, которая со дня этого события постоянно проводит полгода (осень и зиму) в царстве Аида, а вторые полгода – на небе. И во всяком новом весеннем цветении проявляется одно и то же arche – в мифологическом сознании это всегда одна и та же весна. "Люди видели, – пишет Ф.Грэнбах, – как земля пробуждалась от своего смертного сна, как она, возродившись заново, к их радости начинала плодоносить... они становились современниками великого проявления, и это было той одновременностью, которая раскрывает смысл понятия "arche"[38].

Arche – не только божественная история событий и постоянная причина их воспроизведения. Это совсем иное, нежели наше, представление о времени. Скажем, в старинных мистериях разыгрывался акт кровавой оргиастической драмы. Люди превращались в испуганных богоубийц, в жестоких сладострастников. Они терзали тело бога, превращенное в пищу, вступали в мерзкое соитие с животными, с родными по крови. Вершились дела, о которых в нормальное время никто и не помышлял. Эрос обнажал свою природную стихию. Темные, слепые страсти приводили к злодеянию. И вместе с тем несли в себе символический смысл. Этим достигался эффект катарсиса, целебного психологического взрыва.

Ужаснувшись разверзающейся бездне, участники мистерии завершали драму глубочайшим раскаянием. Они оплакивали жертву, рвали на себе одежды, покрывали собственное тело ранами, посыпали пеплом головы. Эрос не только увлекал в "недр души помраченье" (М.Цветаева), он просветлял душу, пробуждал совесть. Не позволяйте себе превратить этот ужас в повседневность – таков урок древних мистерий... Оказавшись

действующими лицами драмы, опомнитесь, остановитесь, прокляните разрушительные страсти... Однако архетипическое время совпадало здесь с актуальным.

Ошибочно думать, будто культовое явление походило на спектакль, призванный лишь скопировать событие, относящееся к давним временам. "Актер в мифологической драме, – отмечал Э.Кассирер, – вовсе не играл бога, а был им, становился богом... Культовая мистерия – не просто подражание событию, а само событие в первозданном виде"[39].

Антропологи и этнологи неоднократно поражались сходством элементарных мыслительных форм, распространенных во всем мире при полном различии социальных и культурных условий. Миф – это вымысел, но не сознательный, а бессознательный. Первобытное мышление, по мнению Кассирера, не осознавало значения своих собственных творений. Оно создавало своеобразный эффект кружения времени. "Аналогично обстоит дело и с религиозными обрядами австралийских аборигенов, – пишет Л.Леви-Стросс. – Например, обряд поминовения осуществляется ими не как воспоминание, а как непосредственное переживание прошлого, которое таким образом становится настоящим"[40].

Представление о вневременности *arche* – вечном событии, которое всегда идентично возвращается, давая импульс повседневным, преходящим явлениям, – вот что отличало древнего грека от современного человека, рассматривающего любое событие как преходящее. Грек жил как бы в двух измерениях – по закону *arche* и по закону повседневности, как бог и как смертный.

В мифах рассказывается о событиях, которые происходят не только в пространстве и во времени. В этих сказаниях на языке символов выражаются религиозные и философские идеи, передается внутреннее состояние человека. В этом и заключается предназначение мифа. Иосиф Бахофен и Зигмунд Фрейд были первопроходцами, которые проложили путь к новому пониманию мифа. Первый из них сумел глубоко выразить религиозное, психологическое и историческое значение мифов. Благодаря З.Фрейду стало возможным более глубокое понимание мифа как языка символов.

По мнению Фромма, миф об Эдипе предоставляет прекрасную возможность проиллюстрировать, как толковал мифы Фрейд, и вместе с тем позволяет увидеть иной подход, согласно которому главное в этом мифе – не сексуальная сторона, а отношение к власти, один из фундаментальных аспектов межличностных отношений. Фрейд считал, что царь Эдип потрясает современного человека не менее, чем античного грека, не только изображением противоречия между роком и человеческой волей. Есть, очевидно, голос в нашей душе, который готов признать неотразимую роль рока в "Эдипе". Такой момент действительно имеется в истории самого царя Эдипа. Судьба его захватывает нас потому, что она могла бы стать нашей судьбой, потому что и мы до нашего рождения обременены таким же проклятием, как и Эдип.

Фрейд говорил о мифе про Эдипа, имея в виду его трактовку в трагедии Софокла "Царь Эдип". Прав ли австрийский философ, полагая, что в этом мифе – подтверждение его представлений о том, что подсознательные кровосмесительные побуждения и – как следствие – ненависть к отцу-сопернику присущи каждому ребенку мужского пола? Миф действительно как будто подтверждает теорию Эдипа, ведь не случайно эдипов комплекс именно так и называется.

Однако, по мнению Фромма, при ближайшем рассмотрении возникает ряд вопросов, вызывающих сомнение в правильности такого представления. Как, например, могло случиться, что в мифе, центральная тема которого – кровосмесительные отношения между

матерью и сыном, совершенно отсутствует влечение между ними? Фромм предлагает собственное прочтение мифа. Этот миф нужно понимать не как символ кровосмесительной любви между матерью и сыном, а как символ протеста сына, восставшего против воли отца в патриархальной семье. Брак Эдипа и Иокасты лишь вторичный элемент, это один из символов победы сына, который занимает место отца и вместе с тем приобретает его привилегии.

Фромм с этой точки зрения анализирует также вавилонский миф о сотворении, который рассказывает о завершившемся победой восстании богов-мужчин против Тиамат, Великой Матери, которая правила вселенной. Они объединились против нее и избрали своим предводителем Мардука. В жестокой войне Тиамат убита, из ее тела сотворили небо и землю, а Мардук стал верховным богом.

Сыновья-мужчины бросают вызов Великой Матери. Но как же им победить, если в одном женщина выше их – она от природы одарена способностью к сотворению, она может вынашивать детей. Если мужчина не может производить из чрева, он должен производить каким-то другим способом – ртом, словом, мыслью... Согласно мифу, Мардук может победить Тиамат, только если он докажет, что тоже может сотворить, хотя бы и другим способом. В этом испытании проявляется, по мнению Фромма, глубинный конфликт мужского и женского начала. С победой Мардука устанавливается превосходство мужчин, природное плодородие женщин обесценивается. Начинается эра мужского господства, основанного на способности мужчин производить с помощью мысли, способ производства, с которого началась человеческая цивилизация.

Космологические сюжеты

Все это говорит о том, что первобытное сознание по своей природе сущности не может рассматриваться как недифференцированное, спутанное, дологическое или мистическое сознание. Э.Кассирер отмечает, что дикарь чувствителен к тонким различиям, которые ускользают от нашего внимания. Наскальные рисунки и изображения животных, относящиеся к низшим стадиям человеческой культуры, к палеолитическому искусству, часто восхищают нас своим натурализмом, демонстрируя поразительное знание всякого рода животных форм. Все существование первобытного человека зависело именно от умения наблюдать и различать...

Для мифологического сознания природа становится единым великим обществом, обществом жизни. Человек в этом обществе не наделен особыми полномочиями. Он ни в коей мере не выше любого его члена. Человек и животное, животное и растение – все находятся на одном и том же уровне. В тотемистических обществах встречаются и тотемы-растения, и тотемы-животные. "И те же самые принципы всеединства и неделимости жизни мы обнаруживаем, переходя от пространства к времени; они применимы не только к одновременным явлениям, но и к последовательности явлений. Поколения людей составляют единую и неразрывную цепь. Прежние поколения жизни сохранены в перевоплощениях. Душа предка в омоложенном виде переходит в новорожденного. Настоящее, прошедшее и будущее свободно и беспредельно переливаются друг в друга: границы между поколениями людей становятся не столь уж очевидными"[41].

У древнейших греческих философов на первом месте стоят вопросы космологии. В той же мере греческая наука началась с познания внешнего мира. Ее первоначальное направление – космологическое. Однако именно здесь она натолкнулась на определенные трудности, и тогда человеческая мысль обращается на самое себя. По мнению Виндельбанда, начинается

антропологический период, в котором человек оказывается достойнейшим и даже единственным объектом исследования.

Отечественные философы отвергают укрепившуюся в нашей литературе точку зрения, согласно которой досократики изучали только явления природы, а исследования антропологические, в том числе этико-правовые, социально-политические, психологические, начинаются якобы только с софистов и Сократа, отчасти с Демокрита. Возражая против этой позиции, Ф.Х.Кессиди пишет: "Поиск субстанции, то есть того "первоначала" всего сущего, которое является вечным и бессмертным и которое служит конечным фундаментом человеческой жизни и деятельности, досократики неизбежно связывали с определением места человека в мире, осознанием смысла человеческой жизни. Рассуждая о "природе", они использовали антропоморфные образы, социальные, этические представления. Греческие "физики" мыслили "природу" в единстве с человеком, точнее натурфилософские построения "физиков" включали в себя антропологические особенно этико-правовые представления и воззрения".

У Гераклита намечается очевидный переход к антропологии. В человеке, по его мнению, повторяется противоположность между чистым огнем и более низкими веществами, в которые он превращается. Душа, как жизненный принцип есть огонь. Она находится в плену в теле, которое составлено из воды и земли. С этим учением Гераклит соединял представления о странствии души, о воздаянии после смерти. Жизненность же души он объяснял тем, что она получает свое питание от мирового огня.

Чем душа более огненна и суха, – характеризует воззрения Гераклита Виндельбанд, – тем она лучше и разумнее, тем больше участвует она во всеобщем мировом разуме. Но так как последний есть мировой закон, то разумность человека состоит в его законности, в его сознательном подчинении закону. Поэтому Гераклит видит этическую и политическую задачу человека в господстве закона, и в его возгласах против анархии массы и против ее произвола высказывается вся его аристократическая ненависть к достигнувшей власти демократии"[42]

Анаксимандр толковал о процессах природы и самом миропорядке, т.е. о взаимоотношении космических стихий, смене времен года, по аналогии с правовыми и нравственными нормами в полисе. О космосе как стройном порядке вещей толкует Гераклит Эфесский. По его мнению, космос изначален, он не возникает и не исчезает. Космос представляет собой вечно живой огонь и всеобщий логос. Таким образом, природа и человек в досократической философии составляют некое единство.

У древних греков, как и у большинства народов Востока, еще не сложилось ощущение личности. Чтобы подойти к тайне человека, важно было исторически отделить индивида от космоса, от всеобщей субстанции. Античность сделала только шаг на этом пути. Но шаг весьма значительный. Здесь и только здесь был открыт человек...

В ранней и даже зрелой античности, по существу, не могла родиться идея личности в той конкретной оформленности, которая выявилась в европейском сознании в конце античной эпохи. Постепенно космологические сюжеты уступают место собственно человеческим проблемам...

ГЛАВА ПЯТАЯ

СВОЕОБРАЗИЕ ВОСТОЧНОГО АНТРОПОЛОГИЗМА

Восток в европейском сознании

Правомерно ли искать тему человека в философских и художественных памятниках Востока? Согласно устоявшимся европейским воззрениям, антропологическая установка утвердилась только в западном сознании, на Востоке же издавна складывались антиперсоналистические традиции. Такая тенденция прослеживается во многих современных исследованиях философских компаративистов, осуществляющих сравнительный анализ различных культур.

В силу социально-исторических, природно-географических, религиозно-этических и иных предпосылок "образ-понятие" Востока при всех его многочисленных трансформациях издавна олицетворял для европейца иной тип жизнеустройства, чем тот, к которому принадлежал он сам. В этом качестве понятие Востока и послужило такой универсальной схемой, которая, сохраняясь, могла вместе с тем в разное время и в разных обстоятельствах наполняться совершенно различным содержанием. И потому интерес к Востоку, равно как и отсутствие такового, зачастую оказывался в контексте тех или иных идеологических движений "перевернутой формулой" постижения и оценки своей собственной действительности через нечто такое, что этой действительности противостоит. Например, такие значительные течения европейской культуры, как Просвещение и романтизм, новейшая (начиная с Шопенгауэра) западная философия, искусство модернизма, молодежная контркультура самым интенсивным образом вобрали в себя ориентальные элементы, стремясь соотнести, соизмерить себя с Востоком.

Первыми в Европе противопоставили себя Востоку древние греки. К нему они относили Персию и другие земли, находящиеся восточнее греческого мира. Но уже в Древней Греции это понятие было не просто географическим, в него вкладывался более широкий смысл. Разграничение Востока и Запада стало формой противоположности варвара и эллина, "дикости" и "цивилизованности". Ясно, что такое деление имело отчетливо выраженную ценностную окраску: варварское начало решительно отвергалось во имя эллинского. Подобный взгляд сформировался со временем в одну из традиций, унаследованных социальной практикой и духовной жизнью послеантичной Европы.

Индийские религиозно-философские воззрения не были близки духу греческой мысли, которая тяготела к натурализму и гуманистической этике. Тем не менее в древних индийской и греческой культурах можно обнаружить общие идеи. Чем это объяснить? Наверное, следствием некоего универсального духовного опыта, приведшего в конечном счете к соприкосновению философских и религиозно-этических представлений. Не менее вероятен и сам факт культурного влияния Востока на античных мыслителей.

Возьмем, к примеру, осмысление идеи метемпсихоза, т.е. воззрения о переселении душ умерших в тела других людей, животных или даже растений, минералов. Переодушевление описывалось в индийской философии. Но и в Древней Греции эта концепция была известна орфикам, Ферекиду, Пифагору, Эмпедоклу. Весьма положительно отнесся к этой идее и Платон. Причем речь идет не только о самом признании многократности телесных воплощений. Общим оказалось и представление о том, что в этическом плане судьбы одной души взаимосвязаны, т.е. духовный потенциал человека зависит от его предшествующих

персонификаций.

Учение о метемпсихозе получило особое развитие в брахманизме, индуизме, буддизме. Душа в первых двух названных религиях рассматривается как частица высшего божества – Брахмы. После многочисленных перерождений она может слиться с ним и обрести спасение. Несколько иначе освещает этот вопрос буддизм. Он отмечает, что духовная сущность состоит из множества мельчайших, неделимых частиц – драхм, которые в акте смерти того или иного существа распадаются, а затем вновь рекомбинируются, чтобы образовать другую целостность, воплощающую в себе иллюзию мира страданий.

Отметим, что религии, в том числе монистические (иудаизм, христианство), а затем дуалистические (зороастризм), исключают идею метемпсихоза, поскольку переселение душ, трактуемое как всеобщий закон природы, не согласуется с концепцией всемогущего Бога. Индийские мыслители, как и греческие, полагали, что именно это воззрение позволяет объяснить, почему в мире соседствуют добро и зло.

Отдельные ученые, в частности американский профессор Дж. Седлар, посвятивший специальную работу взаимовлиянию культур, считают, что вера в странствия души имеет вообще давнее происхождение. Она бытовала уже у многих древнейших народов. Греки и индийцы лишь заимствовали эту идею, придав ей нравственную окраску[43].

Проследивая общие компоненты в греческой и индийской культурах, исследователи допускают возможность самостоятельного, иногда одномоментного возникновения некоторых из них, они ссылаются, например, на то, что воззрение, согласно которому чувственность рассматривается как зло, а аскетизм – как святость, сложилось на Западе без всякого восточного влияния. Именно поэтому, мол, и йоги, и платоники независимо друг от друга видели в эросе препятствие мистическому озарению.

Разумеется, источником многих религиозно-мистических совпадений может служить общая практика древней жизни. Не исключено, что различные виды религиозных представлений складывались независимо друг от друга. Однако нельзя не считаться с тем фактом, что индийский поход Александра Македонского значительно расширил связи Индии с Западом. Гностики, скажем, были безусловно знакомы с индийской религиозной философией. Она наложила отпечаток на теорию и практику присущего им постижения действительности. Упомянутый нами Седлар отмечает, что индийский аскетизм оказал огромное воздействие на греческое сознание. До гностиков идея отказа от жизненных благ, удовольствий, подавление в себе естественных желаний и побуждений не вызвали в Греции обостренного интереса. Но в условиях всеобщего упадка античной цивилизации классическое мировоззрение стало вытесняться массовым увлечением мистикой. Это обусловило и внимание к проповеди аскетизма. Брахманов наделяли не только умом, восхваляли также их нравственные достоинства. Манихейцы (поборники религии, возникшей в III в. в Персии), а позже ранние христиане отдавали должное этой проповеди.

О внутренней связанности культур, рожденной универсальным сознанием человека, подробно говорится в концепции "осевого времени", разработанной К. Ясперсом. По его мнению, человек издавна создавал для себя картину целого: сначала в виде мифов (в теогониях и космогониях, где человеку, как уже отмечалось, отведено определенное место), а затем в картине божественных деяний, движущих политическими судьбами мира (видение истории пророками), а затем как данное в откровении целостное понимание истории от сотворения мира и грехопадения человека до конца мира и Страшного суда (Августин Блаженный).

Развивая концепцию "осевого времени", относящуюся к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н.э., Ясперс характеризует его как резкий поворот в истории. Тогда появился человек такого типа, каким он пребывает по сей день. В это время во всем мире происходит удивительный прорыв к тайнствам бытия. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии, мыслили Мо-цзы, Джуан-цзы, Ле-цзы и бесконечное множество других. В Индии возникли Упанишады, жил Будда. В индийской и китайской философии были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, материализма, софистики и нигилизма.

В Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом. В Палестине выступали пророки – Илия, Исая, Йеремиа и Иезекииль. В Греции это было время Гомера, философов – Парменида, Гераклита, Платона, трагиков Евклида и Арохимеда. Все то, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга.

"Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, – пишет Ясперс, – сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и ясности трансцендентного мира"[44].

Мифологическая эпоха шла к концу. Греческие, индийские, китайские философы и Будда в своих основных идеях были далеки от мифа, как и пророки в собственных размышлениях о Боге. Ясперс называет эти изменения в человеческом бытии одухотворением: твердые изначальные устои жизни начинают колебаться. Человек уже не замкнут в себе. Он не уверен в том, что знает самого себя, и поэтому открыт для новых, безграничных возможностей.

Ясперс усматривает новое в философском постижении человека в факте появления философов и пророков. Человек в качестве отдельного индивида отважился на то, чтобы искать опору в самом себе. Отшельники и странствующие мыслители Китая, аскеты Индии, философы Греции и пророки Израиля оказались провозвестниками нового мироощущения. Человек смог противопоставить себя всему миру. Он открыл в себе истоки, позволяющие ему возвыситься над миром и над самим собой.

Подлинный человек обретает спасение в устремлении к мысли, в несокрушимом спокойствии духа, в медитации, в понимании того, что он сам и весь мир есть атман, в состоянии нирваны, в единении с дао или в покорности воле божьей. Итак, по словам Ясперса, в осевое время появилось то, что позже стало называться разумом и личностью. Однако в какой мере можно говорить об антропологизме применительно к Востоку? Ведь в учениях, о которых пишет Ясперс, немало принципиальных различий.

Для тхеравада-буддистов человек в своей извечной сущности – это величайшая духовная реальность во Вселенной. В иудаизме и христианстве подобное отношение к себе равносильно богохульству. Согласно этим религиям, как уже отмечалось, человек сотворен по образу и подобию Божьему. Однако человек – это вовсе не Бог. Бог остается величайшей духовной реальностью, и для человека занимать Его место во вселенной – верх неповиновения Всевышнему.

В философской литературе сложились две точки зрения, отражающие отношение к теме

человека в восточном сознании. С одной стороны, Восток рассматривается как нечто вторичное по отношению к Западу. Поэтому отмечается, что обостренное внимание к человеку, идея личности и гуманизма сложились только в европейской традиции. Восток же оценивается в этой систем мысли как мир тотальной несвободы и зависимости человека от безличных сил. Другие исследователи, напротив, полагают, что на Востоке выявились такие интуиции о человеке, которые намного превосходили западные толкования человека как живого существа.

Проследим первую традицию. Согласно ей, крестовые походы и путешествия, приведшие к великим географическим открытиям, захват новооткрытых земель и жестокие колониальные войны – все это в конечном счете воплощенные в реальных исторических деяниях проявления европоцентрической точки зрения. Стало быть, Европа, Запад с их историческим укладом, политикой, религией, культурой, искусством представляют собой единственную и безоговорочную ценность, противостоящую "неправильности" и "неразвитости" восточного мира.

В эпоху средневековья, когда экономические, политические и культурные связи Европы с остальным миром резко ослабевают, а важнейшим фактором духовной и политической жизни становится христианство, Восток в сознании европейца закономерно отодвигается на задний план как нечто отдаленное и сугубо экзотическое. Пытливый интерес к Востоку вновь актуализируется в связи с теми социально-историческими процессами, которые составляют сущность эпохи Ренессанса и последовавшего за ним периода в упрочении буржуазии в странах Европы.

Возрождение, в частности, знаменовало более или менее детальное описание Востока. Французские просветители XVIII в. понимали культурно-исторический процесс как развертывание наук, ремесел, производства. Прогресс мыслился ими как постепенное проникновение европейской цивилизации во все регионы мира. Вместе с тем внутри просветительского сознания вызревала критика "испорченности" цивилизации, идея возвращения человечества к доцивилизационной стадии его развития. Мыслители эпохи Просвещения столкнулись с разнообразием человеческих вкусов, культурных стандартов. Шарль Монтескье в трактате "О духе законов" противопоставлял народы и культуры, которые сложились в различных географических средах, с различным климатом и почвами. Однако оценивая эти различные культурные миры, он вовсе не стоял на точке зрения их полной несовместимости. Так же воспринимал разнообразие человеческих обычаев, религиозных верований и Вольтер.

"Монтескье и Вольтер, однако, мало знали о культуре и обществе за пределами традиций Ближнего Востока и Европы, – пишет по этому поводу американский философ Ст.Тулмин. Китай и Индия едва выделялись из царства мифов: племенные общества Центральной Африки и Северной Америки еще можно было игнорировать как варварские и первобытные, тогда как свидетельства испанских конкистадоров о погибших цивилизациях инков и ацтеков были отрывочными и подозрительными"[45].

Хотя, конечно же, имелись определенные данные о классических греках, римлянах и персах, о различных европейских народностях и в меньшей мере об иудеях и мусульманах. Культуры этих народов основывались либо на культуре средневековья, либо на культурных традициях Библии. Вот почему, в частности, мыслители эпохи Просвещения усматривали в Индии ту же самую линию развития человечества, которую они видели в Европе. Иначе говоря, просветители полагали, что другие народы переживают вчерашний день Европы и должны непрерывно подойти к той точке социальной динамики, от которой еще дальше уйдут тотчас же по пути прогресса сами европейцы.

Движение всех народов в единую всемирную историю, которое осмысливали Вольтер, Монтескье, Гердер, породило все же важную идею поиска изначальной универсальной культуры. Сложилось представление о том, что у истоков истории различные народы не были разделены в духовном и религиозном смысле. У них были общие корни, но иная культура впоследствии распалась на множество самостоятельных ареалов.

Эти догадки укрепляли в целом европоцентристскую точку зрения. Предполагалось, что западная культура некогда вобрала в себя все ценное, что мог дать Восток. Более того, сложилась гипотеза о том, что кочевые индоевропейские народы на заре истории вторглись из Центральной Азии в Китай, Индию и на Запад. Встреча разных культур породила будто бы своеобразную европейскую цивилизацию, обогащенную контактом различных религий.

Обращаясь к Востоку, мыслители той поры, по существу, надеялись распознать истоки своей, европейской культуры. Идея поиска некоей "прародины индоевропейцев" свидетельствовала о желании просветителей постичь мистический опыт Востока, осознать его ценность для европейского развития. Если Гердер усматривал в ориентальном мире воплощение патриархального идиллического начала[46], то Гегель уже пытался поставить вопрос о том, почему восточные народы ушли от общих истоков в иное, чем Европа, направление и остались в известной мере за пределами магистральной линии истории. В работе "Философия истории" он пытался показать картину саморазвертывания духа, историческую последовательность отдельных стадий. Так рождается схема "Иран – Индия – Египет". Древнему Ирану Гегель отводит роль первого восприятия духовного начала и светоносной сущности, Индии – рассеяния этого импульса на многообразии растительных и животных форм, Египту – самопорождения духа.

Несмотря на умозрительный характер этих рассуждений, изучение Индии помогало раскрыть некоторые особенности присущего этой стране духовного и религиозного опыта. По Гегелю, индийское религиозное сознание блуждает во сне, не зная выходов из него; оно не управляет своим воображением, а тонет в нем. Его сновидения – сковывающая, поработавшая его реальность, его божество. Художественная продукция Индии, утверждает Гегель, есть лишь придаток мифологии, а лирика, местами тонкая и нежная, нарушается вторжением произвольной и фантастической стихии; чувственное в ней искажено, растянуто и расчленено.

Выявление своеобразия Востока, однако, не связано у Гегеля с поисками духовной "переключки" народов. Он критически относится к попыткам увидеть родство между античными и библейскими древностями, с одной стороны, и индийскими – с другой. Гегель говорит об аморфности индийской традиции, поскольку в ней отсутствует вероучительное единство. Вместе с тем он ищет доступ к оригинальности индийского духа, рассматривая различные теогонии, космогонии и другие мифы как плод фантазии.

В целом индийская цивилизация с ее непримиримыми крайностями увлекла и околдовала Гегеля. Все его понимание Востока, по существу, соотносилось с основным с образом Индии. Этот образ Гегель воспринял как трагический. С одной стороны, аскеты, отрекшись от мира, преодолевают границы добра и зла, но при этом в ходе освоения этого мистического опыта полностью утрачивают собственную индивидуальность. С другой стороны, те, кто остался в мире, беззащитны душой и телом перед стихийным окружением и вообще даже не поднимаются до простейшего различения добра и зла.

Гегель считал общим принципом того духа, который установился в Китае, "непосредственное единство субстанциального духа и индивидуального... Здесь еще нет момента субъективности, то есть отражения единичной воли в себе от субстанции как от

поглощающей ее силы, или полагания этой силы как сущности самой единичной воли, в которой она сознает себя свободной... Здесь, в Китае, общая воля непосредственно определяет, что должен делать отдельный человек, и последний так же без рефлексии и безлично повинуется..."[47].

Оценивая китайскую религию, Гегель пишет: "...для нас она является внутренним миром духа в себе, так как дух внутри себя представляет себе то, что оказывается его сокровеннейшей сущностью. Итак, в этих сферах человек избавлен от зависимости от государства и он может, уходя во внутренний мир, освободиться от светской власти. Но религия не стоит в Китае на этой ступени, потому что истинная вера становится возможной лишь там, где индивидуумы внутри самих себя, для себя независимы от внешней принудительной силы"[48]. Из этих рассуждений видно, что Гегель отказывает китайцам в том, что они обладали хотя бы элементарным ощущением свободы.

Итак, на протяжении многих веков утверждалось, что человек в восточной культуре – это всего лишь материал, который приобщается к высшим, внеличностным ценностям. Сознание такого типа, естественно, тяготеет к власти, в которой и выражает себя, как предполагается, искомый абсолют. Власть понимается как безоговорочная ценность, как наиболее полное выражение тайны бытия. Она возникает независимо от человека как отражение духа Вселенной. Человек же должен сознательно подчиниться этой власти, даже не претендуя на постижение ее смысла.

В индуизме и буддизме личность отрицается, признается лишь безоговорочная "самость". В восточных же деспотиях, следовательно, индивид вообще не рассматривается как ценность. Напротив, всякая уникальность, "нестертость" человека оценивается как зло, как помеха. Эти качества индивида противоречат общему настрою восточной культуры, призванной обнаружить безличные абсолюты, идет ли речь о некоем верховном начале бытия, пантеистически осмысленной природе (природоцентризм) или конфуцианском понимании общества как иерархически организованного общежития людей (социоцентризм).

Русские религиозные философы уже спустя век выражали умонастроения такого рода. Характеризуя китайский ритуал, Д.С.Мережковский писал: "Ум детей Небесной империи не выносит свободы, как мы не выносим абсурда". И еще: "Нам кажется верхом безвкусыя и нелепости определять меру и форму печали, радости, любви, благоговения. У китайцев же не внутренним определяется внешнее, а внешним внутреннее"[49]. Точно так же оценивал китайскую культуру и В.С.Соловьев: "Чуждое всякого мистического элемента, всякого вдохновения конфуцианство требует от человека не духовного возрождения, не внутренней перемены всего настроения, а соблюдения известной, раз навсегда утвержденной системы правил, определяющих его видимое отношение со всеми общественными кругами, среди которых он живет, начиная с семьи"[50].

Аналогичной точки зрения придерживаются и многие отечественные ученые. Е.Б.Рашковский, например, полагает, что древнейшие идейные основоположения европейской истории (иудейский монотеизм, греческая философия и римское право) "санкционировали идею внутреннего суверенитета личности, обусловленного даром свободной воли... Таким образом, за человеком в принципе признавалась малая толика автономии в Боге, в Мироздании, в Обществе. В культурах же Востока мерилom ценности личности была не свобода, а нечто иное – глубина переживания ею представлений о таинственных первоосновах бытия и о сокровенной причастности внутреннего опыта человека к этим первоосновам (всеобщее и индивидуальное эго, космическая и "своя" дхарма), отыскивание в самом себе начатков вселенского "Я" и т.д."[51].

В противовес этой укоренившейся традиции в современной науке складывается и другое умонастроение. Речь идет о том, что антропологическая тема не только не чужда восточному мышлению, но и, напротив, чрезвычайно органична ему. По представлениям древних китайцев, человек возникает после того, как изначальный эфир (или пневма, ци) делится на два начала – Инь и Ян, Свет и Тьму. Возникновение человека имеет определенную предназначенность. Именно он может устранить расколотость мира, поскольку объединяет в себе темное и светлое, мужское и женское, активное и пассивное, твердость и мягкость, покой и движение.

Нетрудно заметить, что в этих констатациях много общего с тем, что присуще западному мышлению: идея целостности бытия, андрогинности человека, мысль о способности человека раскрыть тайны сокровенного. Согласно древнекитайской философии, вместе с Небом и Землей человечество составляет великую Триаду, каждый член которой порождает свой, особый мир, а вместе всю "тьму вещей". Человек выступает в роли посредника, ибо эта предназначенность обусловлена его "срединным положением". "Это видно даже в самом написании некоторых иероглифов, – отмечает И.С.Лисевич, – где, например, слово "ван" (царь) изображается тремя горизонтальными чертами, соединенными одной вертикальной, поскольку владыка людей призван объединить своей персоной все три мира: верхний, нижний и средний, а по другой версии – Небо, Землю и Дао – великий Путь Вселенной. Он – сын Неба, через него небесная благодать нисходит на землю и распространяется повсюду, "вплоть до зверей и насекомых, деревьев и трав"[52].

Особенности восточного антропологизма

Обращаясь к древнекитайским текстам, ученые нередко подчеркивают, что мыслители Древнего Востока не в меньшей мере, чем европейцы, задумывались над человеческой природой. Мэн-цзы, например, утверждал, что "человек по природе своей стремится к добру, так же как вода устремляется вниз"[53]. Напротив, Сень-цзы полагал, что "человек имеет злую природу. Доброе в человеке – это благоприобретенное... Человек от рождения проникнут ненавистью... Поэтому необходимо путем воспитания изменять природу человека, обучая его правилам ли, справедливости и добру"[54].

Оспаривается в современной литературе и мысль о том, что древний китаец в соответствии с жизненным укладом, психологией и укоренившимся вероучением лишен внутренней свободы. С формальной стороны, в лексиконе традиционной китайской философии термин "свобода" отсутствовал. Однако свобода в целом не есть прирожденный дар. Древний грек тоже ощущал неодолимость рока. "Эллинский мир не знал по-настоящему свободы, – писал Н.А.Бердяев. – Античная покорность судьбе есть наиболее характерная черта для духовного образа эллинского мира, эллинского сознания"[55].

Анализируя идеал внутренней свободы у Конфуция, отечественный исследователь В.И.Россман справедливо подчеркивает, что в центре учения китайского мудреца стоял тот же строй мысли, что и у античных стоиков. В.И.Россман доказывает также ошибочность взглядов ряда авторов, которые убеждены в самотождественности идеи свободы и ее неотделимости от человеческой природы. По мнению данного философа, идеал внутренней свободы в древнекитайской этике конституировал собственную, китайскую модель личности.

"Идеал внутренней свободы, выдвинутый раннеконфуцианским учением, – пишет он, – сыграл важную роль в истории древнекитайской этики. Именно с Конфуцием, этим ретроградом-консерватором, восхищенно вглядывавшимся в прошлое и лишь

"передававшим" древнюю традицию, китайская культура обрела новое зрение, новое чувство, новое понимание мира и понимание места человека в нем, то новое зрение, которое было столь необходимо, чтобы увидеть и определить будущее Китая. Учение Конфуция пустило мощные корни в китайскую землю и не в последнюю очередь благодаря идеалу внутренней свободы, сформулированному им, оно втянуло в гравитационное поле своих идей всю китайскую духовную традицию, задало ось китайской культуре"[56].

Древний китаец исходил из того, что между Небом и Землей нет ничего драгоценнее человека. Но мир существует вовсе не для него. Он лишь творит свою особую сферу бытия. Заметим, что ныне вслед за Тейяром и В.И.Вернадским эту сферу называют ноосферой. Не являясь господином вселенной, человек не может диктовать ей свою волю. Не волен он и противопоставлять себя природе, будучи "микрокосмосом", который соединен с Космосом многочисленными нитями.

"В Древнем Китае, – отмечает И.С.Лисевич, – невозможен диалог человека с Богом или апелляция к нему отдельной личности. Нет ничего напоминающего библейского Иова или пророков, впрочем, не существует и самого понятия Бога-Творца, его заменят безликое Дао, черное Небытие, творящая мир Пустота. Различные божества древних китайцев не слишком антропоморфны и воспринимаются скорее как предки. Что же касается Неба, которое обозначается тем же иероглифом, что и "великий человек", лишь с дорисовкой некоего "венца" над головой, то прерогатива общения с ним принадлежит лишь "сыну Неба", т.е. императору. Впрочем, он общается с божеством не как индивид, а как потомок, ответственный перед предком за всю Поднебесную. Вообще судьба человеческого сообщества как целого всегда мыслится в Древнем Китае более важной, чем судьба любой его части – та повсеместно приносится в жертву целому, подчас с удручающей жестокостью"[57].

Выходит, если следовать этим размышлениям, что антропологическая тема в восточном сознании присутствует, но она все-таки выступает в формах косвенных, которые только приближают ее к философскому постижению человека, как она выявлялась в западной традиции. И.С.Лисевич констатирует: "Мы были бы неправы, если бы на фоне торжества всеобщности не заметили признаков постепенного самосознания личности"[58]. Чем же аргументируется этот довод? В конфуцианстве рождается идеал "благородного мужа", носителя высших моральных качеств, который "не присоединяется к стае", не мирится с ролью орудия, не воспринимает себя "сосудом" и "утварью". Высшей ценностью почитается "жизнь" – гуманность, милосердие, которое предполагает прежде всего общение между двумя индивидами. Мо-цзы выдвигает идею "всеобщей любви", когда человек "любит не только своих близких" и готов перенести ради другого многие муки. В даосизме поиски индивидуального бессмертия начинают объединяться с идеей добра или хотя бы непричинения зла ничему живому.

Многие другие исследователи тоже считают, что господство всеобщности в китайской философии не исключает зарождения этических принципов милосердия, гуманности, добра, пробуждения чувства самосознания личности. Напротив, по мнению китайского философа, "конфуцианская философия с ее сильной ориентацией на холистскую целостность и единство человеческой личности как средство реализации высшей ценности в мире является несомненно внутренне гуманистической и резко противостоит раздвоению человеческого существования через противопоставление его божеству или внешнему материальному окружению"[59].

Итак, никто не сомневается в том, что антропологическая тема в восточном сознании заявляет о себе достаточно конкретно. Однако ее усматривают либо в убогих формах, отстраненных

от человеческой субъективности, либо, напротив, в развернутых этических системах, порою превосходящих философское осмысление нравственности в западной философии. Общая тенденция тем не менее сводится к тому, чтобы толковать восточный антропологизм в западной аранжировке.

Такой подход кажется нам не вполне оправданным. Восточный антропологизм по самому своему определению специфичен и противостоит западной традиции. Нет оснований рассматривать эту тему в ориентальной культуре как продвижение к постижению обособленной личности, как это происходило в европейской философии. Персонализм в восточном сознании отсутствует. Идея независимой личности, которая одушевляет западную традицию, на самом деле не прижилась ни в китайской, ни в индийской философии.

Но тогда как же восточное сознание могло осуществить столь значительные прорывы в понимании человеческой природы? Откуда, вообще говоря, взялась этическая тема? Отчего, несмотря на схожесть сюжетов, ориентальная культура демонстрирует столь значительное отличие от европейской? К антропологической теме, как нам кажется, восточная философия продвигалась парадоксальным путем, через неприятие ею тех форм, которые знакомы нам по западным образцам.

В буддизме, судя по всему, нет собственно антропологической темы. В нем главенствует безличный мировой процесс жизни, который противостоит страстям и стихийным порывам людей, накладывая на них свои державные оковы. Личность с ее спонтанным внутренним складом, самозвольными устремлениями как бы выпадает из него. В самом деле, можно ли размышлять о человеке, не обращаясь к бытию Бога, бессмертию души или свободе духа? Индивид, воспитанный в европейской духовной традиции, не задумываясь, ответил бы на этот вопрос отрицательно. Названные темы действительно отсутствуют в буддизме.

Но парадокс, требующий разъяснения, состоит именно в том, что несмотря на отстраненность от персоналистских сюжетов, традиционных для западной философии, буддизм одухотворен святынями добра, любви к людям, включает в себе идею духовной раскрепощенности и нравственного благородства. Эта вера преобразила жизнь народов Азии, осветив их цивилизационный путь иным провозвещением духа, не соотношенным с ориентирами европейской культуры.

В буддизме говорится о таких личностях, которые по своему духовному строю возвышаются над прочими людьми: их именуют святыми и даже богами. Но они вовсе не выпадают из пределов существующего мира. Им не дано преодолеть законы безличных кармических сил. Напротив, эта всеобщая сопричастность, неразделенность с космосом других живых существ позволяет им достичь духовного величия. улавливая ритмы абсолюта, они воплощают собой идею человеческой предназначенности.

Академик Ф.И.Щербатской в своей работе "Философское учение буддизма" отмечает, что отрицание души есть основной отправной пункт буддистского учения. "Мысль о существовании в нас души, т.е. особой, цельной, духовной личности, признается злейшей ересью и корнем всякого зла. Существует, конечно, сознание как особый аппарат, воспринимающий явления внешнего мира, существует воля как духовный процесс, предшествующий всякому поступку, существуют чувствования, приятные и неприятные, – все это ежемгновенно существует, т.е. сменяется, является и исчезает, но единой, длящейся, а тем более бессмертной души, из которой все эти душевные явления исходили бы, вовсе нет. Существование такой души ничем не может быть доказано, оно ни в чем не проявляется, это предрассудок, наивное верование, которое буддизм призван разрушить прежде

всего"[60].

Тоскуя по любимому существу в смертный час, человек согласно древней мистической традиции, может воплотиться в последующей жизни в иной образ. Мысленно сливаясь с бесконечно дорогим созданием в миг земной кончины, он по законам многократных возродений обретает сходство с возлюбленной. Но это лишь усиливает трагическую сторону бытия. Как определится ее судьба в новом телесном облачении? Во что воплотится она в грандиозной космической драме? Ничто не соединит их. Ни смерть, ни могучий порыв чувств не разрывает круга заклатья... В буддистском учении нет ничего похожего на христианское представление о душе, которая наследует благоприобретенное в этой жизни...

Не существует в буддизме и свободной воли как воли, которая принадлежит какой-то личности. Ф.И.Щербатской подчеркивает, что в буддизме представлен безличный мировой процесс жизни, безначальный, вечно меняющийся, развивающийся в неизбежных границах, обусловленных законом причины и следствия. Абсолют противостоит столь же безличной суете мирового процесса жизни, протекающей в пределах того, что мы называем личностями, со всеми их переживаниями.

Европейский человек полагает, что личность рождается только тогда, когда индивид осознает свою обособленность, неповторимость. Буддистское учение, напротив, выдвигает прямо противоположные установки. Оно предлагает устранение индивидуального своеобразия. Казалось бы, на этом пути принципиально невозможно раскрыть тайну человека. Однако именно в древнеиндийском сознании родилось обостренное внимание к психологическим и нравственным ресурсам человека. Не случайно, осмысливая антропологические перспективы мира, западные философы обратили свой взор к восточной традиции, находя здесь вдохновение для персоналистской рефлексии.

Еще парадокс. Проблема смерти стала мучительной для европейского сознания именно потому, что идея обособленной личности, родившаяся в европейской философии, обостряла тему индивидуальной кончины, безвозвратной утраты уникальной жизни. Можно было бы полагать, что европейская традиция позволит глубже проникнуть в феномен смерти. На самом деле глубокая медитация вокруг проблем смерти как глубинной основы бытия обнаруживается именно в Древней Индии.

Буддизм отвергает мысль о свободной воле, которая будто бы присуща личности. Реальное человеческое бытие рассматривается при этом как страдание, заведомо predetermined законами абсолюта. Как крайне вредная оценивается в буддизме мысль о том, что в человеке есть душа, которая отождествляется с цельной и духовной личностью. А ведь именно это индивидуальное достояние и толкуется в европейской традиции как нечто бессмертное. Если отвлечься от множества нюансов в трактовке данного вопроса, то в брахманских кругах Индии душа воспринималась не как уникальное приобретение неповторимой индивидуальности, а как духовное начало вне нас. Это скорее мировая душа, нежели некая проекция личности.

Однако как совместить представление о переселении души, которая вновь и вновь обретает новую телесность, с идеей ее универсальности, обезличенности? Если нет души и нет ее бессмертия, то как понимать идею бесконечных воплощений? Для европейского сознания здесь налицо определенная неувязка. Для индийца же здесь нет противоречия. После смерти не только тело, но и сознание распадается на множество элементов, которые затем в ином сцеплении и в другом месте возродятся, демонстрируя законы абсолюта. Акт перерождения не являет собой странствия некой конкретной духовной сущности. В грандиозной космической драматургии рождается новое лицо. Все это приключения универсального духа,

а не какой-то неповторимой души.

Если личность не обладает собственной душой, не способна нести ответственности за собственные поступки, а просто участвует в величественном сценическом действии, где многообразие ролей заведомо расписано, как может в этой системе представлений возникнуть обоснование нравственности? Но ведь именно этический пафос пронизывает теоретическую философию Будды. Здесь совсем иные радикальные посылки. Отрицание личности закономерно приводит к устранению собственности. Ведь человеку ничего не принадлежит. Жизнь – это страдание. Но в чем его источник? В страстях, вожделениях, в увлеченности жизнью...

Буддизм в Индии относится к неортодоксальным доктринам и не получил широкого распространения, растворившись в тантризме. Иное дело – Тибет и чань-буддизм. Поэма "Бхагавадгита" (около V в. до н.э.) – источник всего индуистского религиозного мышления, первый и самый древний послеведический текст на санскрите. Согласно антропологической концепции Бхагавадгиты, люди – не хозяева своей судьбы, они только игрушки в руках высших сил. Каждый человек рожден в определенной социальной роли в зависимости от тяжести совершенных им в прошлых жизнях поступков. Его долг определен собственной природой. Рожденный для битв должен сражаться, предназначенный покорности призван уходить от сражений.

Человек осознает все только тогда, когда он может встать на путь подлинной аскезы, на путь йоги. Это будет истинный путь к освобождению, если ему удастся разорвать связь между поступком и его неизбежными следствиями, которые определяют будущие кармические роли. Однако индивид скован не самими поступками, а страстью, с которой мы их совершаем. Тот, кто может действовать согласно Дхарме, устраняя страсть, тот не станет больше накапливать карму и в конце концов избежит колеса сансары (переселения душ). Таков этот сложный путь Карма-йоги.

Согласно Бхагавадгиде, все в принципе предназначено к спасению, а избрание зависит лишь от чистоты помыслов. Секрет бесстрастного действия состоит в концентрации внимания на одном Кришне. Сагавадгита, следовательно, внимание уделяет проблемам веры и долга. В этом источнике черпали вдохновение все великие индийские мистики, от Шанкары до Ганди, от Рамануджи до Ауробиндо, посвящали ей подробные комментарии. Миллионы индийцев знают этот текст наизусть...

Все эти факты свидетельствуют о том, что восточный антропологизм имеет собственную специфику, отличающую ее от западного персонализма.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ОТ СОКРАТА ДО АРИСТОТЕЛЯ

Как уже отмечалось, на самых ранних стадиях греческая философия проявляет разносторонний интерес к универсуму. Космология, подчеркивает, в частности, Э.Кассирер, решительно преобладает среди всех других областей философского исследования[61]. Характерно, что отдельный мыслитель античной Греции воплощает в себе новый тип мысли. Почти одновременно с милетскими физиологами Пифагор создает философию математики, в то же время как элеаты первыми осознают идеал логической философии[62].

М.Шелер оценивает концепцию человека, как она сложилась в греческой философии, в качестве второй и поныне широко распространенной идеи человека (напомним, что первая версия – мифологическая). Это истинное открытие греков. Речь идет о концепции "человека разумного", которая наиболее ясно и четко выражена сначала у Анаксагора, а у Платона и Аристотеля уже оформлена в философских категориях. Однако этому противопоставлению в теории предшествовала в мифе борьба героев-полубогов Тезея, Геракла, Персея и других с чудовищами, зверями, химерами. Так что Шелер не вполне прав, противопоставляя миф и философию.

Существо этой концепции, как ее трактует Шелер, состоит в том, что она принципиально противопоставляет понятия "человек" и "животное". Что означает такое разграничение? Надлежит ли указать на эмпирическое несовпадение человека и наиболее похожих на него животных? Нет, если отметить морфологические, физиологические и психологические критерии такого сопоставления, то человек отнюдь не будет противопоставлен природе. Напротив, будет реализовано сравнение потомка Адама с шимпанзе, орангутангом, мартышкой и т.п.

Однако человек, вне всякого сомнения, имеет больше сходства с шимпанзе, чем оба они с кротом или змеей. Такая процедура не позволяет создать традиционную концепцию человека. Шелер указывает, что исторически сложившееся представление о человеке сформировалось по совершенно другим законам. Эта идея как раз и оформилась концептуально в древнегреческой философии. "В рамках мировоззрения, которое толкует все сущее в категориях положительной, активной, идеальной формы (с одной стороны) и косной, отрицательной, страдательной субстанции бытия (материи) – то есть по сути дела органически. И вот здесь впервые человеческое самосознание возвышается над всей остальной природой. Устойчивый, как все виды, вечный человеческий род, однако, должен быть наделен особой движущей силой, несводимой к элементарным способам действия, которые свойственны растениям и животным; таким специфически человеческим агентом является разум (логос, рацию)"[63].

Только благодаря разуму человек в состоянии понять и оценить все сущее таким, каким оно есть на самом деле – Бога, мир и самого себя. Разум позволяет человеку осмысленно формировать природу, вести себя разумно, общаясь со всякой иной плотью, иначе говоря, жить так, чтобы как можно полнее раскрылась эта его специфическая движущая сила. В противоположность всем другим культурным традициям того времени, в греческой истории с самого начала народы, расы и племена, а также и все сословия были во власти одной и той же идеи: человек способен сам постоянно отождествлять себя мысленно со всем лучшим, и для этого всегда имеется одна и та же причина. Разум в человеке, стало быть, – это божественная сила духа, которая все время заново являет нам этот мир и его порядок – и не в смысле творения, а в смысле вечного движения и созидания.

Однако общая идея разума по-разному осмысливалась в различных направлениях греческой философии. Тема человека обрела здесь специфическую аранжировку. В.Виндельбанд, в частности, показывает, что в античности сложилось множество философских учений, которые пытались примирить мышление Гераклита и элеатов[64]. В частности, Эмпедокл (V в. до н.э.) учил о чередовании "любви" и "вражды" в космической эволюции. В мире, по его мнению, поочередно действует любовь и ненависть.

Обращаясь к рассмотрению органического мира, Эмпедокл указывает, что растения столь же одушевленные творения, сколь и животные. Философ высказал множество интереснейших гипотез о физиологических функциях человека. Главную роль он отводил крови. Процесс же восприятия и ощущения он понимал по аналогии с разработанной им теорией

взаимодействия элементов. Все знание человека, как он считал, получаемое посредством восприятия, зависит от смешения элементов в его теле, особенно в крови. Таким образом, духовные свойства зависят от телесных. Эмпедокл жаловался на ограниченность человеческого познания, но в то же время утверждал, что истинное знание проистекает не из чувственного восприятия, но только из мышления, из разума.

Среди софистов выделим Протагора, самого замечательного представителя этой школы. Его знаменитая формула "Человек есть мера всех вещей" кажется предельно ясной. Однако нелегко назвать другую максиму, которая вызвала бы столько разночтений, полемики. Разные мыслители обнаруживали в ней совсем иной смысл, нежели их современники и предшественники.

В русле гуманистической традиции Протагор был одним из первых, кто выделил человека, задумался над его оценкой, сравнил его с другими существами, окружающим миром. Конечно, у него были предшественники. В дошедших до нас фрагментах Гераклита можно найти предвосхищение Протагоровой формулы человека. Например, Платон в "Гиппии большем" цитирует Гераклита: "Из обезьян прекраснейшая безобразна, если сравнить ее с человеческим родом"[65]. Человек предстает здесь как мера прекрасного. Но Платон дальше приводит другое высказывание эфесского мудреца: "Из людей мудрейший по сравнению с Богом покажется обезьяной, и по мудрости, и по красоте, и по всему остальному"[66]. Этим же словам Гераклита созвучен и последующий фрагмент: "У Бога прекрасно все, и хорошо, и справедливо, люди же одно считают несправедливым, другое – справедливым"[67].

Мышление Гераклита может показаться теоцентричным, так как оно сосредоточено вокруг идеи бога. Однако в известной мере это учение антропоцентрично: Бог измеряется от человека. И по-другому быть не может, так как Бога никто не видел, а человек перед нами и в нас. Протагор же начинает познание самого себя с тезиса об уникальности человека в качестве всего сущего. М.Хайдеггер в работе "Европейский нигилизм" сравнивает взгляды двух философов – Протагора и Декарта. Для чего это необходимо? Он полагает, что надо освободить тезис Протагора от позднейших истолкований и перевести его сообразно греческому мышлению. У Протагора речь идет о сущем, которое присутствует само в окружении человека. Подразумевается сущее, само собой присутствующее (пребывающее) в окружении человека. Но кто такой этот "человек"? На этот вопрос отвечает Платон в том месте, где он разбирает изречение Протагора, заставляющее Сократа спросить: "Не говорит ли он (Протагор) нечто вроде того, что каким все кажется мне, такого вида оно для меня и есть, а каким тебе, таково оно опять же и для тебя? Человек же – это ты, равно как и я?"[68]. "Человек" здесь, таким образом, – "каждый" человек (я, и ты, и он, и она). Всякий может сказать "Я", каждый человек – это любое "Я".

"Тем самым мы вроде бы сразу получаем, – пишет Хайдеггер, – почти буквальное свидетельство того, что дело идет о "самостно" понятии человеке, что сущее как таковое определяется мерой самоопределяющегося таким путем человека и что соответственно истина о сущем здесь и там, у Протагора и у Декарта, имеет одну и ту же сущность, взвешивается и измеряется силами" эго"[69]. Хайдеггер считает такую трактовку ошибочной.

Таким образом, оценивая Протагора, Хайдеггер предлагает думать по-гречески и не приписывать ему нечаянно идею человека как познающего "субъекта". Ведь человеку присущ уникальный дар – разум... Может быть, здесь следует искать меру всего человеческого. Именно так рассуждал, например, Сократ. Однако Протагор понимает человека шире. Он выделяет не только способность к мышлению, но и всю человеческую субъективность.

Человек у Протагора мера постольку, поскольку он позволяет кругу непотаенного – ограниченному для каждой человеческой самости, – быть определяющей чертой своего существа. Таким образом, по мнению Хайдеггера, самость человека становится здесь тем или иным "Я" через свое ограничение окружающей средой непотаенного. Ограниченная принадлежность к кругу непотаенного составляет, среди прочего, человеческую самость. Человек превращается в "эго" через ограничение, а не через такое снятие границ, когда самопредставляющее "Я" само сперва раздувается до меры и средоточия всего представимого. "Я" для греков – название такого человека, который сам врастает в это ограничение и таким путем становится в себе самом самым собою[70].

Проблема человека – это своеобразная веха, которая отделяет сократиков от досократической эпохи. Сократ не изобличает воззрения своих предшественников. Но он не стремится провозгласить и новое философское учение. Суть его откровений в том, что прежние проблемы получили теперь иную аранжировку, оказались соотнесенными с новым интеллектуальным центром. Проблемы греческой натурфилософии предстали теперь после Сократа как второстепенные, не определяющие главный створ философской мысли.

"У Сократа нет особой теории природы и отдельной логической теории, – пишет Э.Кассирер. – Мы не находим у него даже и стройной, систематизированной этической теории – в том смысле, в каком она понималась в последующих этических системах. Остался только один вопрос: что есть человек? Сократ всегда отстаивал идеал объективной, абсолютной, универсальной истины. Но единственный универсум, который он признавал и который исследовал, – это универсум человека. Его философия – если у него была философия – строго антропологична"[71].

Однако стоит обратиться к сократическим диалогам Платона, чтобы убедиться: никакого принципиально нового решения прежних проблем нет. Тщательно продуманы философом индивидуальные человеческие качества и добродетели. Немало говорится о благе, справедливости, умеренности, доблести. Но разве можно понять природу этих свойств без выявления человеческой сущности? Ведь у Сократа нет определения человека.

Почему же Сократ не предваряет свои размышления о человеке неким общим постижением человека? Он как бы показывает: мы не можем исследовать природу человека тем же путем, каким мы раскрываем природу физических вещей. Те можно анализировать через обозначение их естественных признаков. Что касается человека, то его можно определить только в терминах его сознания. Но опять-таки обычные методы исследования не годятся для постановки и проявления данной проблемы.

Дело в том, что эмпирическое наблюдение и логический анализ в том значении, какое они имели в досократической философии, применительно к человеку утрачивали свои достоинства. Постигание человека оказывалось возможным только в процессе прямого общения людей. Чтобы распознать человека, важно оказаться непосредственно рядом с ним. "Следовательно, вовсе не новизна объективного содержания, а новизна самого мышления – его использования, его роли – составляет отличительную черту философии Сократа. Философия, которая до той поры понималась как интеллектуальный монолог, превратилась в диалог. Только с помощью диалогической или диалектической мысли можно было подойти к познанию человеческой природы"[72].

"Познай себя"

Аристотель приводил предание, согласно которому Сократ в молодости посетил Дельфы.

Надпись, начертанная на храме Аполлона, взволновала его – "Познай себя". Сократ воспринял это изречение как призыв к познанию вообще, к выяснению смысла, роли и пределов человеческого познания в соотношении с божественной мудростью. Предстояло раскрыть принцип познания человеком своего места в мире. Интерес Сократа к проблеме человека и человеческого познания знаменовал собой поворот от прежней натурфилософии к моральной философии. Человек и его место в мире стали центральной проблемой этики Сократа и главной темой его бесед. В этой связи Цицерон заметил, что Сократ спустил философию с неба на землю.

Молодой Сократ был охвачен глубокой страстью к познанию природы, к изучению причин земных и небесных феноменов. Он опирался на натурофилософские воззрения своих предшественников, в частности, Анаксимандра, Эмпедокла, Гераклита, пифагорейцев. В то время как теория познания софистов неукоснительно приводила к относительности индивидуального мнения, основанием всей деятельности Сократа было стремление к прочному общеобязательному знанию. Софисты изучали психологический механизм, который вырабатывает личные мнения, Сократ же верил в такой закон разума, который определяет истину.

Самопознание, по Сократу, требовалось не только от отдельного человека. Собеседник, не владеющий этим искусством, не мог поддержать спор и оказывался поэтому ненужным в диалоге. Прежде истина понималась древними греками как нечто окончательно сложившееся, готовое. Она могла быть уловлена сознанием мыслителя и без особых затруднений передана другому, чье мышление открыто для извлечения абсолютов. Сократ отказался от этой предпосылки. Невозможно внести истину в душу человека, как нельзя заставить видеть слепого от рождения.

Наука отождествлялась Сократом с нравственным самоусовершенствованием. Поэтому его размышления касались именно вопросов человеческой жизни. Та истина, которая обреталась в диалоге, как раз и свидетельствовала о ясности и твердости нравственного сознания. Отсюда убеждение в тождестве знания и добродетели. Истина по своей природе детище диалектической мысли. Только постоянное вопрошание и ответы могут вести к ней.

Истина, стало быть, не тождественна эмпирическому объекту. Она есть результат социального действия. Так рождается уникальная ситуация, позволяющая дать определение человека опосредованное, через обоснование специфики познания. Человек у Сократа выглядит существом, которое постоянно ищет самого себя, который неизменно переосмысливает условия собственного существования. Истинная ценность жизни в этом и состоит. "А без... испытания жизнь не в жизнь для человека", – говорит Сократ в "Апологии"[73]. Выходит, античный мудрец определяет человека как такое существо, которое, столкнувшись с разумным вопросом, способен дать разумный ответ. Лишь располагая такой способностью, человек оказывается "ответственным", т.е. моральным, существом.

Перенеся вопрос на нравственную почву, Сократ объявил таким образом, что истинная добродетель состоит в знании, а подлинное знание неукоснительно ведет к добродетельным поступкам. "Философия, как понимал ее Сократ, – пишет В.Виндельбанд, – есть размышление разумного человека об общеобязательном законе добра. Познание стало в его глазах обладанием нравственностью, а отыскивание знания сообща – особенным этическим отношением между людьми, отношением взаимного пополнения и помощи, которое он обозначал именем любви"[74].

Философски возвысив разум и признав за ним всепроникающую мощь, Сократ подчинил его

господству все космические и земные феномены. Знание же оказалось не только единственным регулятором человеческого поведения, но и его достойным критерием. Так древняя мудрость "Познай самого себя" обрела новое истолкование...

Учение киников

Антропологические идеи получили весьма любопытную разработку в трудах киников. Это одна из так называемых сократических школ IV в. до н.э. Полагая, что счастье человека в автономии его личности от внешнего социального мира, они проповедовали отказ от богатства, славы, отечества. Призывая "учиться у природы", они отвергали общепринятые обычаи, правовые и нравственные нормы. Киническая школа была основана Антисфеном и завоевала немалую популярность благодаря такой оригинальной и колоритной фигуре, как Диоген Синопский.

Единственной целью жизни для киников была добродетель. Как и Сократ, они учили, что она состоит в знании. Но главное значение они придавали последовательному проведению правил в реальной повседневной жизни. По мнению киников, только добродетель имеет цену и только порок заслуживает того, чтобы его избегали. Отсюда презрение к богатству, к роскоши, к славе и чести, к чувственному наслаждению и страданию. Они отвергали всякую радость и всякое украшение жизни.

Человек, по учению киников, должен зависеть только сам от себя. Чем меньше желаний, тем больше счастья. Мудрец презирает предрассудки и общественную молву. Добродетели можно научиться. Благородство и добродетель – одно и то же. Для счастья достаточно одной добродетели, а она нуждается лишь в сократовой силе. Мудрец сам себе довлеет, ибо все, что принадлежит другим, принадлежит и ему. Он живет не по законам государства, а по законам добродетели[75].

По мнению Диогена Синопского, справедливость дает душе несравненный покой. Тот, у кого справедливость в душе, не только многим приносит пользу, но больше всего самому себе, ибо не сделает даже попытки нанести себе хоть какое-нибудь оскорбление. Он не причинит себе ни горя, ни болезни, но, считая природные органы чувств божественными, будет пользоваться ими разумно, ничего не делая сверх своих сил...

Гедонизм

Полной противоположностью угрюмой добродетели киников явилась жизнерадостная философия киренаиков. Основной вопрос для них – в чем состоит человеческое блаженство? Проповедуемый ими гедонизм расшифровывает понятие добра, содержанием которого оказывается удовольствие, независимо от повода. Добродетель у Аристиппа отождествляется со способностью наслаждаться. Ценность науки в том и состоит, чтобы готовить человека к истинному наслаждению.

Предельное счастье достигается только путем рассудительного самообладания. И киренаики, и киники стремились обособить индивида от общей мировой динамики. Первые искали это изолирование в самоотречении, вторые – в господстве над наслаждением. Мудрец у киников открыто наслаждается жизнью, ценит удовольствия тела, духовные радости, богатство и знатность. Он умет сохранить спокойствие и бодрость духа.

Проблемы этики разрабатывались и в античном материализме. Демокрит, в частности,

смотрит на чувственное удовольствие как на что-то относительное и придает ему цену феномена, а не абсолютной действительности. По его мнению, правильное состояние нежного, гармонического движения душевных атомов возможно только путем мысленного познания. Он ставит нравственное достоинство человека в самую тесную зависимость от его интеллектуального усовершенствования. Нравственное достоинство человека определяется не только его поступками, но прежде всего его настроением. Поступающий несправедливо поистине несчастнее, нежели справедливо страдающий.

Итак, по античной трактовке, человек воспринимается как разумное существо, ищущее нравственных мотивов поведения. Сократовский ответ на вызов, связанный с определением человека, оказался классическим. В центре внимания философии стал человек разумный, цельный, гармоничный и возвышенный. Если для Сократа смысл человеческой жизни заключался в философствовании, в постоянном самопознании, вечном поиске самого себя путем испытания, то Платон обнаруживает в рассуждениях о человеческой природе немалые противоречия.

Человек разумный.

Сократ считал, что поступки человека определяются степенью его осведомленности. Зло творят люди не по собственной воле, а по неведению. Чтобы устранить эту неосведомленность, нужно постичь, что такое добро и зло, прекрасное и безобразное, истина и заблуждение. В поисках ответа на эти вопросы Платон выходит за пределы чувственного мира. Он испытывает неудовлетворенность обыкновенной добродетелью, которая основана на привычке и житейской рассудительности.

Так рождается у Платона путь к другому познанию, который осознает свои основания и не зависит от всякой случайности восприятия и мнения. Это познание через понятие, через идеи.

Идея, по Платону, не может возникнуть в результате размышления. Поэтому он приходит к убеждению, что она является первоначальным достоянием души и припоминает себя в чувственном мире, когда обнаруживает собственные копии. Душа перед вступлением в земную жизнь "созерцает" идеи своей сверхчувственной частью, родственной миру идей. Затем она в темной реальности вспоминает идеи. Различие же между идеей и ее посторонними обнаружениями рождает удивление. Философия одухотворяется страстной любовью к сверхчувственной идее.

В позднейших диалогах ("Пир", "Федон", "Тимей") Платон исследует только такие идеи, которые имеют значение ценности: идеи добра, прекрасного. Лучше и плодотворнее других проблем он разработал этику. В "Теэтете", например, осмысливается идея, согласно которой философ, обнаружив, что земная жизнь преисполнена злом, как можно поспешней убегает к божеству. Так у Платона постепенно обнаруживается психологическое основание его антропологии.

Платон считает, что счастье (блаженство) возможно только в загробном мире, когда бессмертная душа – идеальная сущность в человеке – сбросит оковы бренного тела. Природа человека, стало быть, его душа, которая связана с телом. При этом верховенство души, божественного, бессмертного начала над бренным, тленным неоспоримо. "По учению Платона, – подчеркивает Ф.Х.Кессиди, – человеческая душа состоит из трех частей: первая из них выражает идеально-разумную способность, вторая – вожделяюще-волевую и третья – инстинктивно-аффективную. От того, какая из этих частей берет верх, зависит судьба

человека, направленность его деятельности, смысл его жизни. Большинство людей находится во власти эмоций и страстей, руководствуясь в своем поведении эгоистическими мотивами, а не истиной, справедливостью и разумом. Для преодоления эгоизма людей и достижения единства людей в обществе, обеспечения единомыслия в государстве Платон считал необходимым осуществить комплекс радикальных мер, упразднить семью и частную собственность, ввести регламентацию различных сторон общественной и личной жизни граждан "идеального" государства[76].

Таким образом, в учении Платона понятие человеческой субъективности включает в себя разум, волю и страсти. Эти компоненты души находятся в рассогласованности. Разум подсказывает человеку одно, а воля побуждает его к другому. Вождеющая и яростная часть души разрушает состояние гармонии и благоразумия. С главенствующей и разумной частью души, обращенной к идеям, противоборствуют две другие – энергичная предприимчивость и чувственное вождение. Эти три части толкуются в "Федре" и в "Государстве" как проявления единичной души. Еще в "Федоне" они слиты в одну бессмертную душу. Только ум бессмертен, другие компоненты души преходящи, тленны.

По мнению В.Виндельбанда, Платон оставил далеко за собой не только абстрактную простоту сократовского учения о добродетели, но и аскетическую односторонность своих первых отрицательных определений... Он оспаривает взгляд, согласно которому чувственное удовольствие можно рассматривать как единственную цель жизни. Но Платон борется также с воззрением, согласно которому истинное счастье заключено также в разумности[77].

Был ли Платон рационалистом? Разумеется, в своем мышлении он никогда не расставался с этой общей умственной установкой. Однако он пытался встроить в собственную концепцию элементы того мистического опыта, который оказался в его поле зрения, – индийская метемпсихоза, северный шаманизм, пифагорейство. Вот почему античного философа стали интересоваться и бессознательные процессы, происходящие в душе человека. "Если раньше причины иррациональных поступков людей, – пишет Н.С.Мудрагей, – греческий философ видел прежде всего в "безрассудстве" чувственного тела, дурно влияющего на бессмертную душу, то в более поздних диалогах он все больше занимается природой самой души и все больше убеждается в причастности именно души к человеческим порокам. Любопытно теперь выглядит иерархия причин проступков. На первом месте – яростный дух ("это сварливое, неодолимое свойство внедрилось в душу и своей неразумной силой многое переворачивает вверх дном"). На втором месте – удовольствие ("с помощью убедительных доводов, соединенных с насилием и обманом, оно осуществляет все, чего только не пожелает"). И только на третьем месте – невежество"[78].

Размышляя о странных причудах человеческой души, Платон поставил множество вопросов, касающихся природы человека. Он, в частности, недоумевал: зачем человек идет в театр, в упоении наблюдает зрелище героического деяния? Не логичнее ли самому совершить подвиг? Так нет же. Не решаясь на реальный поступок, отправляется человек непосредственно к подмосткам и там упивается геройством, которое автор приписал выдуманному персонажу. Не странность ли? Не в театр ходить надо, а на городскую площадь, где страждущие и обездоленные... Между прочим, разумному и хорошо продуманному доводу Платона так никто и не внял. Театров понастроили, героев понавыдумывали – Эдип, Медея, Электра, Антигона! Тут со своей судьбой не все понятно, поди вникай в чужой жребий...[79].

По мере углубления в сферу человеческой субъективности античные философы все больше задавались вопросами: какова природа человека? Чем человеческая душа отличается от окружающей природы? Что такое человеческое сознание? Отчего человек тяготеет к

неразумию? Антропологическая тема обрела напряженное, психологически обостренное звучание.

Антропология Аристотеля

Однако эта "обеспокоенность" судьбой человека, его хрупкостью во многом утратилась в философии Аристотеля. Ученик В.Дильтея Б.Грейтхойзен в работе "Философская антропология" справедливо заметил, что человек у Аристотеля перестает быть проблематичным. Он всегда говорит о себе в третьем лице, рассматривает себя лишь как некий "случай" и предстает своему самосознанию как "он", а не "Я". То особое измерение, в котором человек познает себя ему одному свойственным образом, становится для него недоступным, а по этой причине остается нераскрытым и особое место человека во вселенной. Человек мыслится лишь в мире, мир же не мыслится в нем.

Такую же оценку аристотелевской антропологии находим у М.Бубера. По мнению иерусалимского философа, присущая грекам склонность видеть в мире замкнутое пространство, где отведено место и человеку, нашла завершение в геоцентрической системе сфер Аристотеля, а преобладание зрительного восприятия над всеми другими чувствами (принципиально новый момент в истории духа), то самое преобладание, что давало грекам способ выводить жизнь из образа и строить на основе образа культуру, определило и облик их философии.

В оценке М.Бубера даже идеальный мир Платона – тоже видимый мир, мир зримых образов. Но только у Аристотеля видимый образ вселенной достигает небывалой актуализации как мир вещей. Отныне человек – вещь среди этих вещей, объективно познаваемая – наравне с другими видами, не гость на чужбине, как человек Платона, а обладатель собственного угла в мироздании – не в самых престижных, правда, его этажах, но и не в самых нижних, а скорее всего где-то в средних, вполне сносных. Для собственно человеческой тематики здесь мало мест. Рассматривая душу как принцип самостоятельного движения единичной вещи, Аристотель приписывает ей множество функций, которые современная наука оценивает как чисто физиологические. Однако он считает, что душа, хотя и является бестелесной, тем не менее связана с материей. В психологическом учении Аристотеля разработана общая теория животной души, концепция психических процессов, общих для животных и для человека, хотя у последнего она развита гораздо полнее. Философ представил также учение об уме как о способности, которая возвышает человека над природным царством.

Различные формы деятельности животной души, согласно Аристотелю, образуют в человеке материю для развития свойственной ему формы – разума. Этот феномен не возникает вместе с телом, как животные функции души. Он приходит извне, как нечто высшее, Божественное, и потому только он один переживает смерть тела. Каково же предназначение разума? Оно состоит, прежде всего, в познании, а затем в управлении желаниями и поступками через обретенное знание. "Сообразно с этим Аристотель различает дианоэтические и этические добродетели. Первые суть высшие, в них раскрывается разум, как чистая деятельность формы; они доставляют самое благородное и совершенное удовольствие; чрез них человек получает доступное для него участие в божественном блаженстве"[80].

Аристотель считал, что все человеческое знание – это воплощение самого импульса человеческой природы. Он проявляется в самых элементарных человеческих действиях и реакциях. Этой специфической тенденцией обусловлена вся жизнь чувств. "Все люди от природы стремятся к знанию, – пишет Аристотель. – Доказательство тому – влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят

ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает много различий в вещах"[81].

Здесь без труда ощутимо принципиальное различие между аристотелевской концепцией знания и взглядами Платона. Последний не мог представить такое поразительное восхваление чувств. Сфера чувств у Платона разделена глубокой бездной. Знание и истина принадлежат сфере трансцендентного – области чистых и вечных идей. Аристотель же убежден, что акт чувственного восприятия сам по себе не дает научного знания. И вместе с тем он отвергает рассогласование между идеальным и эмпирическим мирами. Идеальный мир, мир знания он пытается объяснить в терминах жизни.

Аристотель считает, что обе названные сферы в чем-то схожи. Им свойственна одинаковая непрерывная последовательность: как в природе, так и в познании высшие формы развиваются из низших. В общую связь включены чувственное восприятие, память, опыт, воображение и разум. Это различные стадии и выражения одной и той же основополагающей деятельности, которая достигает высшего совершенства у человека, но отчасти представлена у животных, а также и во всех формах органической жизни.

По мнению Аристотеля, человек – это такое существо, которое изначально, по самой своей природе предназначено для общественной жизни. Естественная необходимая форма общежития – государство. Этическая добродетель человека может развиваться только в государственной жизни. Государство же – совершенная форма, потому что оно возникло из потребностей пользы, является средством осуществления личного блага для действующего человека.

Стоицизм

Определяющей исходной точкой зрения послеаристотелевской философии становится позиция житейской мудрости. Наиболее значительной школой оказалась философия Стои. Стоицизм – философское течение (возникло ок. 300 г. до н.э.) ориентировано главным образом на этические проблемы, в частности, на создание идеала мудреца, безразличного ко всему внешнему, стойкого к ударам судьбы и гордого сознанием своей внутренней свободы. Окружающий человека мир в основе своей разумен и целесообразно устроен. Разумна и человеческая душа, ибо она составляет часть космического разума – логоса. Лишь жизнь, сообразная природе, ее логосу, разумна и добродетельна, благоразумна.

Для понимания глубокого единства и полной неразрывности древней философской традиции поучительно сравнить первые стадии греческой философии с одним из позднейших произведений греко-романской культуры – книгой Марка Аврелия "К самому себе". Этот человек (он был императором) не был оригинальным мыслителем, создателем строго логического метода. Но как и Сократ, он следовал определенному принципу: чтобы раскрыть истинную природу или сущность человека, надлежит удалить из его бытия все внешние или случайные черты". Ничто из того, что не принадлежит человеку, не может быть названо свойственным человеку. Все это не составляет требований человека, не предписывается природой человека, не является совершенством человеческой природы. Не в этом и цель человека, а следовательно, и завершение цели – благо. Ведь если бы, далее, что-нибудь из этого было свойственно человеку, но не могло бы быть свойственно ему пренебрежение и противодействие по отношению к этому, и не был бы достоин похвалы тот, кто стремится не нуждаться в этом... будь это благом, не мог бы быть хорошим человек, отказывающий себе в

чем-нибудь подобном. На самом же деле человек тем лучше, чем полнее его отречение от этого, или чем легче он переносит лишение чего-нибудь такого"[82].

Здесь возникает проблема модусов человеческого существования – быть или иметь. Все, что приходит к человеку извне, ничтожно и пусто. Сущность человека не зависит от внешних обстоятельств – она соотносится исключительно с тем, как человек оценивает самого себя. Богатства, чины, общественные отличия, даже здоровье и интеллектуальные дары – все это становится безразличным. Единственное, что обладает непреходящим значением, – это внутренняя установка души. Только этот внутренний принцип не может быть нарушен. "То, что делает человека худшим, чем он есть, не делает худшей и его жизнь и не вредит ни внешней, ни внутренней стороне его сущности"[83].

Следуя Сократу, стоики также считают, что самовопрошание – это не только привилегия человека, но и его долг. Однако само понимание долга у стоиков приобретает иное истолкование. Под него подводится не только моральная, но и универсальная метафизическая основа. "Следует неустанно спрашивать себя вновь и вновь: какое отношение имею я к той части моего существа, которую я называю руководящим Разумом?"[84].

Тот, кто живет в согласии с самим собой, со своим собственным внутренним демоном, живет в гармонии со вселенной-универсумом. Это происходит потому, что "все сплетено друг с другом, всюду божественная связь и едва ли найдется что-нибудь чуждое всему остальному"[85]. Строй личности и строй вселенной совпадают, ибо в них обнаруживается общий фундаментальный принцип. Из всего составляется единый мир, единая сущность всего...

Человек доказал, согласно Марку Аврелию, присущую ему способность к критической мысли, суждению, различению, поняв, что ведущая сторона в этом соотношении – "Я", а не универсум. "Я", единожды обретшее свою внутреннюю форму, сохраняет ее в неизменности и невозмутимости. "Шар, поскольку он существует, не может лишиться круглоты"[86]. По мнению Э.Кассирера, таково, собственно говоря, последнее слово греческой философии – слово, которое сызнова включает в себя и объясняет дух, изначально его породивший[87].

Этот дух – не что иное, как дух суждений, различения Бытия и Небытия, истины и иллюзии, добра и зла. Сама жизнь неустойчива и переменчива, но истинная ценность жизни пребудет в вечном порядке, не допускающем перемен. И отнюдь не с помощью чувств, но только напряжением нашего мышления мы можем постичь этот порядок. Сила суждения – основная сила человека, общий источник истины и морали. Только в этом человек целиком зависит от самого себя, здесь он свободен, автономен, самодостаточен... Не разбрасывайся, не суетись, – говорил Марк Аврелий, – но будь свободным и смотри на вещи как муж, гражданин, смертный... Вещи не касаются души, но пребывают в покое вне ее; причины жалоб коренятся в одном лишь внутреннем убеждении... Все то, что ты видишь, подлежит изменению и вскоре исчезнет. Размышляй постоянно и о том, скольких изменений ты уже был свидетелем. Мир – изменение, жизнь – убеждение"[88].

Стоицизм превратился в популярную морализирующую философию, которая сконцентрировала в себе благородные заветы древности. Центральный пункт стоицизма – идеал мудреца. Основной мотив – стремление изобразить совершенного человека, абсолютно свободного от влияний окружающей жизни. Этот идеал определяется в основном отрицательно, как внутренняя свобода от аффектов. Мудрец испытывает искушение, но преодолевает их. Для него добродетель не только высшее, но и единственное благо.

Аффект противен природе и разуму. Мудрец же следует разумной природе человека. Этический принцип Стои – это повиновение мировому закону. "В наследии стоицизма немало привлекательных черт. Во-первых, философы данной традиции усматривали основание морального феномена в надындивидуальной и потому "необыденной" инстанции (природе мироздания, велении Творца, законах социальной истории); это придавало онтологические гарантии весьма ригористической моральной программе, в которой добродетель представала как самоограничение, самодисциплина, соответствие требованиям и смыслу целого. Во-вторых, универсализм нравственного критерия позволял стоику занять принципиально критичную позицию в отношении нравственной повседневности (нравов) и служил одновременно базой для своего рода моралистической психотерапии кризисных, катастрофических ситуаций в этой повседневности (болезнь, угроза смерти, пожар, кораблекрушение и т.п.). В-третьих, метафизические основания морального добра при "физичности" самой нравственной практики позволяли (при последовательности в отстаивании этих позиций) включить в стоически обосновываемую моральную теорию исторический, универсально-телеологический момент"[89].

Нельзя не упомянуть также и стоическую антропологию. Согласно их взглядам, тело, целесообразно составленное из более грубых элементов, проникнуто на всем своем протяжении теплым дыханием. Оно, как истечение божественной мировой души, составляет единую, направляющую жизненную силу человека – его разум. Равенство сущностей человеческой и божественной души (напомним, что оно проповедовалось и досократовской философией) анализировалось стоиками с этической и религиозной стороны. Этому равенству соответствует аналогия между отношением человеческой души к ее телу и отношением божественного разума к вселенной.

Величайшая заслуга стоической концепции человека состоит в том, что эта концепция дала человеку одновременно и глубокое чувство гармонии с природой, и чувство моральной независимости от нее. В сознании философа-стоика между этими утверждениями нет разлада. Они соотносены друг с другом. Человек чувствовал себя в полном равновесии с мирозданием и знал, что никакая внешняя сила не может нарушить это равновесие.

Опыт стоической философии был неоднократно востребован в истории современного мира. Речь идет прежде всего об экзистенциальной установке, об опыте существования в тоталитарном мире. В наши дни оказался весьма значимым опыт человеческих неудач. "Опыт жизни без всякого внешнего успеха. Опыт жизни без почвы под ногами, без социальной, национальной, церковной опоры... Я убежден, что один из путей к будущему России именно в этом, в способности найти внутреннюю опору. Мы живем в апокалиптическое время. Все внешнее ненадежно, рассыпается на куски. "Почва", о которой так много говорят, – только внутри, и она складывается в неудачах"[90].

Эпикурейство

Противовес стоикам в греческой философии составила эпикурейская версия человека. Она воспроизводит гедонистическую систему в весьма зрелой форме. Удовольствие понимается как отсутствие страдания. Эпикурейский мудрец изображается похожим на стоического. Он свободен, как Бог. Возвышаясь над повседневностью и собственной участью, он находит счастье только в себе самом и в своей добродетели, однажды приобретенной и не могущей быть утраченной.

Эпикурейцы полагали, что источник всех благ не спокойствие духа, а "отсутствие страдания". Чтобы устраниваться от тревог и опасностей, избежать их, есть один путь – путь

удовольствий. Но как наслаждаться, когда мучает мысль о неизбежной смерти? Эпикурец не приемлет подобного рассуждения. Его ответ: когда мы есть, то смерти еще нет; когда же наступает смерть, то нас уже нет. Жажда бытия – единственная и неоспоримая ценность, в которой "человек" и "Бог" как бы сливаются: божественное обнаруживается только тогда, когда индивид испытывает наслаждение.

В античной культуре индивид лишь частичка космоса, подражание ему. Устойчивость подобного представления иллюстрируют труды А.Ф.Лосева. По его мнению, различие между человеком и космосом в античной культуре чисто количественное. Между ними нет никакого раскола, никакой бездны. Добавим: у древних греков просто не было ощущения личности, как не было ее и у большинства народов Древнего Востока.

Однако нет ли здесь преувеличения? Неужели народ, достигший столь высокой степени культуры, был лишен "личностного чувства"? Скажем так: это чувство было у него весьма специфично. Согласно античным представлениям, судьба любого человека и даже поведение в каждый из моментов его существования заранее роковым образом predetermined. Иными словами, свобода воли человека в точности повторяет "линию" его судьбы.

И все же (не поразительно ли?) крупнейшие герои древнегреческих мифов Ахилл, Геракл или Прометей, даже не ведая о своей судьбе, поступают так, как диктует им собственная свобода. Предопределенность не убивает активное начало, рок не противостоит активным деяниям. Греки, как свидетельствует Гегель, "не задержались на ступени несвободного восточного единства, имевшего своим результатом религиозный и политический деспотизм, когда субъект безраздельно исчезает в единой всеобщей субстанции или в какой-нибудь особенной ее стороне, ибо он не обладает никакими правами как личность и потому лишен всякой опоры"[91].

Итак, чтобы подойти к тайне человека, дающей ростки гуманизма, надо прежде всего исторически отделить индивида от космоса, от всеобщей субстанции. Древние греки сделали только шаг на этом пути. Но шаг весьма значительный. "Вместе с тем они не перешли к тому субъективному углублению, в котором единичный субъект отделяется от целого и всеобщего... В греческой нравственной жизни индивид был самостоятелен и внутренне свободен, но не отрывался от всеобщих интересов действительного государства и позитивной имманентности духовной свободы во временном существовании"[92].

Важно подчеркнуть, что в античной философии заложены зачатки тех провозвестий антропологического знания, которые получили разработку в дальнейшем развитии европейской мысли. Человеческая природа, человеческая субъективность, модусы человеческого существования, космизм как существенная черта антропологического мышления, антропология и мораль – вот эти проблемы.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ХРИСТИАНСКАЯ ВЕРСИЯ ЧЕЛОВЕКА

Истоки персоналистской традиции

Принципиально новый поворот в осмыслении человека содержится в христианстве. Это древнее учение рассматривает человека как храм, вместилище богатейших даров. Человек

несет на себе знак иного предназначения, ибо на него накладывается отпечаток абсолютной личности Творца. Происходит своеобразное соединение теоцентризма и антропоцентризма. Человек обретает в христианстве некую самоценность, независимую от космологических сюжетов. Вместе с тем рождается идеальное представление о человеке как существе, в котором телесно-чувственная субстанция одушевлена жизнью, обогащена духовностью. "Христианство освободило человека от власти космической бесконечности, – писал Н.А.Бердяев, – в которую он был погружен в древнем мире, от власти духов и демонов природы. Оно поставило его на ноги, укрепило его, поставило его в зависимость от Бога, а не от природы"[93].

Отныне человек рассматривается как центр и высшая цель мироздания. 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 спекулятивных философских моделях позднего эллинизма, в метафизических системах средневековья, в некоторых современных философских учениях.

Именно христианство явилось почвой европейской персоналистской традиции. В нем личность понимается как своеобразная святость, абсолют. Личность не есть нечто тварное, она представляет собой и божественное начало. Речь идет о трактовке человека как безусловной ценности. Христианство в целом принципиально отличается от язычества в понимании человека. Оно подчеркивает в нем индивидуальное, тогда как язычество растворяет индивидуальность в какой-либо социальной общности.

По мнению К.Ясперса, язычество постоянно вторгается в тончайший слой современной культуры, возрождая ложное обожествление человека. Но в целом христианская традиция, как это очевидно, утвердилась достаточно прочно. Она-то и противостоит, по Ясперсу, всем формам философского неверия, которые пытаются восстановить демонологию, культ кумиров, языческое боготворение[94].

Именно в христианстве, по первому впечатлению, произошла дискредитация человеческого тела. Ведь в нем оформилось воззрение на греховность людской природы: тело отвращает человека от высшего предназначения. На этой основе рождаются, как полагали многие исследователи, духовные сублимации, противостоящие естественным плотским потребностям человека.

В античной философии, именно в силу поклонения некоему обобщенному, "нерасчлененному" идеалу человеческого тела, не могла родиться идея личности в ее конкретной оформленности, как это произошло в христианстве. Христианство продемонстрировало идею "греховности" тела. Но вот противоречие: христианство, принижающее человека как плотское, заключающее в себе зло существо, тем не менее утверждает, что человек создан по образу и подобию божьему. Оно, стало быть, хотя и изобличало греховность плоти, но не ставило под сомнение полноценность самой биологической природы человека.

В европейской культуре, по мнению Манна, можно зафиксировать два элемента – античность и христианство. Но ведь античность – это еще язычество. Древние боги Греции – Зевс, Аполлон, Афродита – это не личности, а, как подчеркивал А.Ф.Лосев, предельно обобщенные природные и социальные силы. Конечно, они антропоморфны, т.е. уподоблены человеку, но все-таки внеличностны, ибо идея личности предполагает развитую субъективность, уникальность человека и его свободу.

"А у восточных славян "очеловечение" таких сил, – отмечает Г.К.Вагнер, – и вовсе находилось на зачаточном уровне. Описывая, например, Перуна, летописец сумел отметить только его золотой ус, а что представляло собой тело или хотя бы голова – осталось неизвестно. О внешности Стрибога, Хорса, Даждьбога мы и вовсе ничего не знаем"[95].

Античности присуще целостное пластическое восприятие человека. Именно поэтому христианству нередко вменяют в вину концепцию бестелесной сущности человека. Между тем "антропологическая модель обоих Заветов представила человека единым (с психосоматической точки зрения) существом и уникальной личностью, заключающей в себе подобие создателю. И патристика, занявшаяся толкованием именно этой модели, должна была сохранить и сохранила упомянутые черты библейской антропологии, хотя в то же время парадоксальным образом начала воспроизводить на библейском материале и греческую философско-антропологическую парадигму"[96].

Христианство учит: в идеале телесность должна быть соотнесена с духовностью, сливаться с нею. Человеку же надлежит культивировать в себе не только рассудок, но возвращать также чувства, через которые и раскрывается личностное богатство и уникальность. В христианской традиции понятие плоти не совпадает с понятием тела. "Живая душа" не есть нечто, что противостоит телу человека.

Обычно во всеобщей истории философии патристику выделяют из истории древней мысли и рассматривают как начало христианской философии. Замысел данной главы – показать истоки христианского мышления в борьбе против иудейства и язычества. Вместе с тем, на наш взгляд, важно отразить главнейшие основоположения христианской антропологии, включая и ее "еретические" ответвления.

Можно предположить, что первые гностические идеи зародились в I в. н.э. в восточной среде, воспринявшей эллинскую мысль вместе с гегемонией Рима. Видимо, это произошло у манихеев, живших тогда в Самарии, а затем переселившихся в Месопотамию. Во II в. н.э., после того как Василид из Александрии систематизировал эти идеи, гностические секты стали быстро возникать на исторически подготовленной почве в разных регионах Средиземноморья.

Основателями гностических сект были образованные люди, выросшие в атмосфере эллинистского синкретизма. Они были убеждены в том, что истина проявляется повсюду в различных формах. Спасение души возможно только через ее познание ("гнозис"). Оно содействует переселению души в рай. Чувство отчуждения от всего земного они выразили в рассудочно построенной теологии и в причудливой системе символических образов и легендарных персонажей иудейского и греческого происхождения.

Главный момент гностической антропологии – ощущение духовного отчуждения, убеждение в том, что этот мир подавляет душу. Концепция души, которая у гностиков обладает частицей божественного, напоминает взгляды философов Индии. Основной постулат гностиков – спасение через познание – характерен и для Упанишад, где призывается к познанию Брахмана, причем "познание" истолковывается как интуитивное открытие, что характерно для гностиков[97].

Ранние христиане много спорили с гностиками, что, однако, не помешало апостолу Павлу усвоить их терминологию. В Новом Завете, в частности, говорится о божественной природе Учителя, о царствах света и тьмы. Гностицизм признает путь познания путем спасения. Он учит познанию истины, а не стяжанию истины. Гностики исповедовали дерзновение в познании без подвига отречения. По мнению Н.А.Бердяева, гностицизм в существе своем

есть рационализм, какое бы мистическое одеяние он ни одевал. Это рафинированный, с трудом распознаваемый рационализм[98].

Для гностицизма религия – это знание, тайное и явное, это посвящение в учение. Гностики смешивали оккультное знание с религией, подменяли им религию, в то время как оккультное знание должно рассматриваться не как религия, а как форма знания, как расширенная наука. Идеальный тип гностика – тип учителя, мудреца. Согласно гностическим учениям, истина открывается мудрым, а не младенцам.

"В христианстве же, – пишет Н.А.Бердяев, – истина открывается младенцам, а не мудрым, и гнозис есть плод религиозной жизни. Будьте как дети, тогда лишь войдете в царство Небесное. В истине Христовой есть божественная простота. Истина стяжается жизнью и подвигом, усилием воли и целостным духом, а не одним познанием. Само познание есть лишь функция религиозной жизни. Идеал христианина есть скорее идеал святого, чем мудрого учителя. Христианский гнозис требует акта самоотречения, отречения от гностической гордости, от притязаний разумного познания. Христианский гнозис есть стяжание себе разума божественным безумием"[99].

Христианские источники признают, что образ жизни ранних христиан и манихеев был, по существу, одинаковым. Восприняв аскетическую практику своего самого опасного духовного противника, христианство предложило наиболее приемлемый способ выражения антимирских настроений, которые были сильны в то время. В тех же местах, где влияние манихейства было сильнее, строже был и аскетизм христиан. Это относится, скажем, к Палестине. Заимствовав некоторые религиозные концепции Мани, христианство распространилось в восточных районах Римской империи, где манихейство было особенно популярным. Однако это произошло далеко не сразу.

В II в. в христианстве уже появилось много сект со строгим аскетическим уставом, но церковь не поощряла их. Бродяги и отшельники не считались даже подлинными христианами, подвергались насмешкам и гонениям. В III в. отношение к ним резко изменилось: появилось уважение, а потом и увлечение образом жизни пустынников. Высшим идеалом христианской жизни стали медитация и молитва, а не труд. Уединенное существование пустынников начинает казаться более важным, чем жизнь целых общин. Эти тенденции в развитии христианской морали значительно отличались от умеренного аскетического учения Христа и апостола Павла, а также и от практики раннехристианских общин. Христианство рассматривалось не только как достоверное познание, но и как способ правильного поведения, доставляющего истинное блаженство в этой и будущей жизни.

По мнению К.Ясперса, христианство, христианская церковь является, быть может, самой великой и возвышенной формой организации человеческого духа, которая когда-либо существовала. Из иудейства сюда перешли религиозные импульсы и интуиции. От греков – философская широта, ясность и сила мысли, от римлян – организационная мудрость в сфере реального. "Из всего этого возникает новая целостность, которую никто не предвидел заранее, – писал К.Ясперс, – с одной стороны – удивительно сложный конечный результат в синкретическом мире Римской империи, с другой – целое, движимое новыми религиозными и философскими концепциями (наиболее видным представителем которых был Августин). Христианская церковь оказалась способной соединить даже самое противоречивое, вобрать в себя все идеалы, считавшиеся до той поры наиболее высокими, и надежно хранить их в виде нерушимой традиции"[100].

Конечно, исторически христианство как по своему содержанию, так по своей реальности – результат поздней стадии развития. Однако основные положения христианской

антропологии формировались у самых истоков этого учения.

Обращаясь к отмеченным Ясперсом предтечам христианства, отметим, что Ветхий Завет – это книга о человеке и только о человеке. Сами христиане часто ставили это под сомнение, поскольку она представлялась им слишком близкой, слишком человеческой, а потому чуждой. Особенность Ветхого Завета в том, что в нем нет учения о человеке. Это не умозрительная антропология, а рассказы о людях. В этих легендах, сагах, семейных хрониках, исторических сообщениях обнаруживается нечто, что составляет ценное знание о человеке.

В Ветхом Завете речь идет о человеке как историческом существе. Он не мыслится вне времени. Вместе с тем он всегда существует в общности, в единении с другими людьми. Человек – это связь мужчины и женщины. Он "запутан" в своей вине. Силой прорывается сквозь зло и грех к утверждению себя. Вместе с тем человек не одинок. Если в нем возрастает зло, то крепнет также и спасительная сила. Таким образом, Ветхий Завет рассматривает человека "в его полной реальности, в его совершенно персональной истории, истории в единении, которое подвергается опасности из-за зла, загорающегося в его сердце, заставляющего его действовать. Зло все же может сдерживаться единением, если живущий в нем человек осознает, что в конечном счете его сдерживает Бог"[101].

Притягательность первых христианских сект была обусловлена новым пониманием человека по сравнению с ветхозаветной интерпретацией. Христианство провозгласило равенство всех людей перед Богом. Вот почему христиане смогли осуществить то, что не удалось иудеям, – соединить в единую общину все народы и религии. Они реализовали также то, что не сумели воплотить язычники, – преодолели "изнутри" рабство и различие между господином и слугой. Контакт с Богом помогал людям построить семейную общину и превратить нечеловеческий мир в человеческий дом.

Образ жизни христиан привлекал внимание также тем, что они демонстрировали фундаментально позитивное отношение к другим людям, добру, труду, а также страданию и смерти. Обращение к истинному Богу наделило христиан верой и надеждой, сделало их способными любить и всерьез воспринимать собственную жизнь на основе трезвого понимания действительного положения человека в тогдашнем мире. Обращение к Богу, возможность единения с Христом создали возможность нового становления человека.

Христианство, которое стремилось обосновать концепцию личности, естественно, если еще раз последуем за мыслью Ясперса, унаследовало весьма редкостные по своей мировоззренческой аранжировке трактовки проблемы "Я" в античной философской традиции. Христианские мыслители не раз обращались к этой традиции в поисках утверждения персоналистского мышления.

Сам процесс обогащения личности мыслился как творческий, индивидуальный. Человек оказывался перед множеством возможностей. Личность обретала самоощущение ценности жизни, ее смысла. "В итоге человек и окружающий его универсум были показаны христианским откровением в особом контрастном, черно-белом изображении, как бы призванном убедить личность в том, что для "победы" над миром нужен не мир, а меч"[102]. И далее: "Итак, с одной стороны, универсализация этических норм христианства, изначально претендовавших на роль регуляторов нравственного роста индивида, еще в патристике привела к тому, что типичная для античности статическая концепция человеческой личности как метафизической данности, определяемой соединением духовной и телесной природы, была дополнена, а иногда и почти заменена динамической концепцией личности как процесса нравственно-религиозного самоопределения души в течение всего времени ее

соединения с телом"[103].

Вместе с тем, как отмечает М.А.Гарнцев, поскольку в христианском миропонимании дихотомия "вверх-вниз" становилась мечом, разрубавшим гордиев узел нравственных хитросплетений, а жизненному пути человека отводилось пространство между верхним и нижним пределами совершенства сущего, христианская антропология выражала размежевание эмпирического и идеального, данного и должного, человеческого и божественного.

Проблема человеческой природы

Христианство невозможно понять, не осознав всей важности понятия "откровение". Бог всегда "спрятан", неизвестен нам "до конца", несводим к нашему религиозному опыту, он всегда есть тайна. Откровение свершается в состоянии экстаза, преодолевающего границы рациональных способов мышления. Оно открывается людям через медиумов, пророков, апостолов, наконец, самого Христа.

По мнению Р.Нибура, можно разделить две точки зрения на место человека во вселенной. Классическая концепция представляет характерные установки греческой философии, христианская – библейские. Основные признаки первой – высокая ценность разума, связующего человека с Богом: дуализм, оптимистический взгляд на человека; цикличность истории. А вот основоположения второй: вера в Творца, создавшего благой мир; отсутствие дуализма и противоречия между духовным и телесным; человек – единство души и тела; история движется к определенной цели – к Царству Божию; уникальность человека не в его разумности, а в его "тварной" природе.

Учение о сотворении – это экзистенциалистское описание человеческой связи с Богом и с миром. Это чисто религиозный взгляд, предпосылкой которого является признание конечной, обусловленной и зависимой от Бога природы человека. Принцип сотворения "из ничего" драматизировал концепцию творения, избавив ее от опасностей классического дуализма и поставив вне пределов досягаемости науки.

Человечество создано по образу и подобию Божьему. Это уникальное свойство объясняет, отчего на вопрос "кто есть я?" можно удовлетворительно ответить лишь в том случае, если мы соотнесем себя и свои цели с создателем. Рассмотрение "образов Бога" в ранней христианской теологии и в современной теологии (К.Барт, Э.Бруннер, П.Тиллих) приводит к выводу, что сама религия в христианском смысле слова – это связь между человечеством и Богом.

Продолжает ли современное человечество быть подобным образу Божьему? Можно дать на этот вопрос различные ответы. Первый – образ Божий не утрачен. Такой ответ несет на себе отпечаток классической трактовки Бога. Второй ответ – образ Божий утрачен. Наконец, последняя версия – образ Божий утрачен лишь частично. Такой ответ подразумевает поиски путей "восстановления" божественной сути человека. Ни одна из научных попыток "реставрации" человека (Скиннер, Фрейд, Лоренц и т.д.) не признала существенности для него разрыва связи с Богом. Христианский ответ на эту проблему человечества состоит в том, что восстановление подлинной человечности в человечестве зависит от милосердия и всеблагого прощения любящего Бога.

Образ Бога наиболее адекватно воплощен в Христе, следовательно, наивысшая связь – это любовь. Человек любой эпохи и культуры сталкивается с одним и тем же вопросом: как

преодолеть одиночество, как достичь единения, как выйти за пределы своей отдельной жизни и обрести воссоединение. "Вопрос этот – один и тот же для первобытного пещерного человека, для кочевника, стерегущего стада, для египетского крестьянина, для финикийского купца, для римского солдата, для средневекового монаха, для японского самурая, для современного чиновника или рабочего"[104].

Чрезвычайно важное понятие для уяснения человеческой природы – грех. С его помощью теология обозначает опыт, описанный в библейской истории о грехопадении первочеловека. Грех – это не однократное безнравственное деяние, а состояние или условие бытия человечества. Это состояние экзистенциально можно описать как удаление или отчуждение от Бога. Данное понятие фиксирует степень человеческой связи с Богом.

Греховен человек в целом. Это экзистенциалистическое понимание греха отражено в библейском представлении о "стыде". Грех вызывает стыд, искажая даже наиболее интимное из всех человеческих отношений – отношение между мужем и женой. Нарушена связь с Богом – нарушены и отношения между людьми. Универсальность человеческого греха была концептуализирована церковью в доктрине первородного греха, который выступает первопричиной всех земных грехов: каждый человек грешен и никто не может перестать быть грешным. Спасение от греха не в самом человеке, а в Боге, вера в благодать и милосердие которого открывает к нему путь.

Раз человек глубоко укоренен в грехе, отдалившем его от Бога, от других людей, от самого себя, то с христианской точки зрения спасение – это освобождение от власти греха и от его последствий для обретения новых условий целостности, гармонического бытия, единства с Богом, с ближним, с собою. Каковы способы спасения? Спасение знанием невозможно: знание необходимо, но недостаточно. Спасение есть в большей степени следствие добровольного выбора, нежели рационального действия[105]. Выбор – это результат благодати Божьей, ниспосланной за веру, а не за рационально постигнутое знание.

Возможно ли спасение делами? Точка зрения Нового Завета состоит в том, что спасение никоим образом не зависит от деяний, которые совершают или не совершают люди. Оно зависит скорее от того, что сделал, делает или сделает Бог и от нашего ответа на деяния Божьи.

Далее спасение через милосердие с помощью веры. Нормативное библейское христианство всегда настаивало на том, что люди получают спасение (а не сами достигают его) не знанием, не делами, а верою. Вера – это одновременно и акт доброй воли, и подарок Бога. Милосердие – это незаслуженное расположение Бога к созданным им тварям. Спасение имеет два измерения – настоящее и будущее (грех прошлого – уже в прошлом и, следовательно, преодолен); спасение – это одновременно реальность настоящего и эсхатологическая надежда будущего.

Иисус Христос – главное исповедание веры в христианстве. Христос – богочеловек. Изучение "человеческого аспекта" Христа приводит к выводам: 1) грех – это не подлинное состояние человечества; 2) безгреховная природа Христа означает добрую волю на благое, а не отсутствие "ошибок"; 3) учение и жизнь Христа помогают нам понять здоровую целостность души, не отягощенной грехом.

Учение о спасении – это доктрина искупления. Под последним понимается Божье деяние во Христе, который преодолел отделение человека от Бога, сломил власть греха и восстановил подлинную природу человека в новом отношении к любящему Богу. Спасение, как и грех, – это состояние бытия, но только обновленное, связанное с Богом. Быть "во Христе" означает

находиться в личном отношении не с историческим Иисусом из Назарета, а с живой современной реальностью, установить личную мистическую связь между христианином и Христом.

Цель нового человека – святость. Это слово означает связь между Богом и христианином, в которой новый человек посвящен Богу, а также необходимые для этого качества. Святость понимается как положительное нравственное действие в социальной сфере. Нисходит ли она внезапно или постепенно "формируется" по мере продвижения к Христу? И то и другое, поскольку святость – это одновременно и труд Бога, и человеческая задача. Последняя представляет собой нравственное обязательство жить и действовать в полном соответствии с новым бытием во Христе. Главнейшее из обязательств – агапе, в трех смыслах: любовь теоцентрическая, христоподобная, праведная.

В Библии отдельный человек всегда рассматривался как часть какой-нибудь общности – семьи, нации, государства. Люди – не только отдельные существа, но еще и существа-в-отношении. По М.Буберу, человек – это "Я" и "Ты". Индивид только тогда полностью раскрывается как индивид, когда он выступает в общении с другими, с "Ты". Достижение такой общности – одна из серьезных этических проблем христианства.

Проблема свободы

Среди множества прозрений последних лет самым принципиальным и значимым, как нам кажется, можно считать признание общечеловеческих ценностей. Однако мы еще не успели утвердиться на новом ценностном пространстве, как со всех сторон посыпались предостережения и доводы против общечеловеческого. Особый гнев у многих философов вызывает корень "обще". Это он, подчеркивают радикалы, своей абстрактностью растворяет, обезличивает человеческое содержание одухотворяющих святынь. В пространстве всечеловеческого конкретный индивид размыт, его предпочтения неразличимы. Взамен персоналистской идеи опять предлагается нечто безличностное.

В мировоззренческих спорах, как это ни огорчительно, историко-философская традиция часто отступает на второй план. Идея надмирного, универсального, рожденная религиозной интуицией, становится объектом с позиции "злости дня". Опыт тоталитаризма заставляет нас с подозрением относиться к любому идейному построению, внутри которого определяются некие пределы для личности. Философы и публицисты озабочены тем, чтобы освободить людей от всевластия доктринальной мысли, деспотии государства, от полного растворения личности в таких надличностных сущностях, как коллектив, нация, культура, человечество. Отсюда полемически заостренное стремление избавить человека от всех оков, раскрыть неисчерпанный потенциал персоналистской, прежде всего христианской традиции, обеспечить безраздельный примат индивида, противостоящего любым отчужденным структурам и безымянным феноменам.

Вряд ли можно оспаривать сегодня достоинства персоналистской традиции. Мысль об уникальности, самоценности и незаменимости каждого человека, который неизменно воплощает в себе пассионарность неповторимого культурного творчества, обладает несомненной привлекательностью. Тоталитарный режим, через диктатуру подавляющий всякое инакомыслие, личностное своеобразие, как показывает опыт истории, не способен обеспечить ни долговременной социальной динамики, ни собственной стабильности. "Преодоление" человека, как бы соблазнительным оно для кого-то ни казалось, неизменно оборачивается огромными неисчислимыми издержками, деструктивными процессами.

Мы осознаем сегодня, что всякое общественное установление, будь то закон, традиция или социальный институт, должно поворачиваться интересами личности. Идеальное человеческое общежитие может создаваться, судя по всему, на предельном учете особенности каждого индивида, его разума, воли и чувств, всей человеческой субъективности. Общество – это равнодействующая индивидуальных устремлений. Навязывание воли, парализующей "всех прочих", идеологии, безразличной к личности и фанатически отвергающей "чуждые" ценности, неизменно сопряжено в панораме дряхлеющей истории с возмездием.

Вместе с тем в общественном сознании наметилась, как нам кажется, тревожная тенденция: персоналистская идея доводится до абсурда, освобождается от нравственных критериев, от размышлений о природе человека и его предназначении. Едва ли не полностью игнорируется огромный религиозный и философский опыт постижения человека. В ряде публикаций о личности говорится без малейшей попытки войти в сферу философско-антропологического размышления. Возникает малопривлекательный образ человека, выпавшего из человечества – индивидуалиста. Маячит угроза диктатуры индивида, готового отстаивать собственное своеволие в толпе, внутри человеческого скопища.

Возвращая человеку его достоинство, его право строить мир по собственным меркам, нельзя, на мой взгляд, не видеть опасности скороспелого вывода: "Индивид превыше всего". Шкала ценностных предпочтений применима и к самому человеку. Он вовсе не единственный, а полномочный представитель человечества. Не надо, допустим, доказывать, что в основе философии Н.А.Бердяева лежит идея личности. Критикуя М.Штирнера, русский мыслитель отмечал: "Он признал "единственного", не имея на это никакого права, без всяких на это оснований. Ибо поистине его "единственный" лишен всякой реальности, "единственный" обобран, голым и нищим пущен по миру. "Единственный" лишен реальности "я", реальности личности. Ибо личность есть онтологическая реальность, она входит в иерархию онтологических реальностей. Личность предполагает реальность других личностей и реальность того, что выше и глубже ее"[106].

Возможно, выглядит парадоксом, если ставить во главу философской рефлексии личность и в то же время утверждать, что она не может быть последней инстанцией человеческого бытия: "личности нет, если нет ничего выше ее"[107]. Однако несомненно, что внутри персоналистской традиции антропоцентрическое самообожание индивида оказывается зачастую бессмысленным или малопродуктивным. Добро в человеке всецело зависит от его свободного подчинения высшему началу.

Ценность личности в христианстве во многом соразмеряется совокупным духовным опытом человечества. Можно сказать без преувеличения, что в христианском сознании человек постоянно соотносит себя с надмирным, всечеловеческим. Условием духовности в христианстве служит исполнение Христовых заповедей, которые и оцениваются как выстраданные человеческим родом. Внешне они предстают перед человеком как совокупность надличностных запретов. Но без учета этой универсальной практики индивид действительно, как подметил Н.А.Бердяев, обобран и нищ. Ведь личность сама по себе тотальность, в ней воплощена своеобразная соборность, иначе говоря, слышны голоса других людей. Она невозможна без вселенского, надмирного осмысления человеческого бытия.

Не убий! Не прелюбодействуй! Не укради! Возлюби ближнего своего! Не сотвори себе кумира! Эти заповеди рождены не опытом одной жизни. В них личностное и надличностное слилось. Человек входит в человечество не в качестве изолированной и обособленной фигуры. Он не может перескочить через определенные ступени бытия, собственные ценности он черпает из арсенала культуры. Вот почему, на наш взгляд, возникло понятие

общечеловеческих абсолютов. Ведь понятие "человеческие ценности" в известной мере бессодержательно. Статус "человеческий" имеет любая ценность, любая жизненная ориентация. По мысли Ф.Шеллинга, именно в человеке Бог снимает с себя ответственность и возлагает ее на Адамова потомка. Ценность – это и есть индивидуальный выбор, мера нравственной взыскательности.

Человек живет в мире напряженной нравственно-психологической мотивации. Он соотносит свои поступки с идеалом, с абсолютом. Уникальность, суверенность личности обнаруживается именно в этих ценностных предпочтениях. Святыни, которые пополняют арсенал культуры, несомненно имеют человеческое содержание, т.е. отражают, говоря словами М.М.Бахтина, "множество неповторимо ценных личных миров"[108]. Из моей единственности как бы расходятся лучи... Все возможное бытие располагается вокруг человека как центра и единственной ценности.

Что означает мой собственный выбор ценности? М.М.Бахтин разъясняет: я единственный должен стать в определенное эмоционально-волевое отношение к историческому человечеству, я должен утвердить его как действительно ценное для меня, этим станет для меня ценным и все для него ценное[109]. В свете этих рассуждений противопоставление человеческих и общечеловеческих ценностей, на мой взгляд, теряет смысл.

Соотнесение человеческого с всечеловеческим – такова общая направленность теоретических разработок М.Бубера, М.Бахтина, Э.Левинаса и других сторонников диалога, полифонии в культуре. В работе "Проблемы поэтики Достоевского" М.М.Бахтин писал: "Человек никогда не найдет всей полноты только в себе самом"[110]. Это означает, что выбор ценностных ориентаций вовсе не предполагает предельное отвержение воли любого другого человека или другого коллектива. Ведь у русского философа речь идет вовсе не о том, что каждый человек зависит от другого, не о формуле социальности. Мысль эта – открытие христианской, экзистенциальной, персоналистской философии. В ней ключ прежде всего к самому человеческому бытию. Оно зыбко, прихотливо, легко поддается деформации. Чтобы сохранить себя, ощутить окликнутость бытием, надо вписать в себя живые, взволнованные голоса других...

Человеческое бытие хрупко, но стойкость его зависит от душевной и умственной отзывчивости людей. Услышать голос! Далекий, возможно предельно слабый или даже чуждый. Но такой нужный лично мне как весть равноправного сознания. Войти в мир другой человеческой вселенной. Ощутить посторонний голос как особую точку зрения на мир и на самого себя, как бытие другого человека.

Язычество отличается от христианства тем, что оно равнодушно к вселенской сокровищнице, к опыту многих тысяч поколений. Человек человеку в нем враг, а не брат. В той мере, в какой в истории царят злые стихии, обостренный интерес к язычеству не гаснет. Партикуляристское сознание пытается одолеть универсальные уроки христианства. Влечение к демонам, по словам Ясперса, служит стойким проявлением философского неверия[111]. Иначе говоря, христианство постоянно испытывает натиск архаических, языческих норм поведения, которые, возвеличивая индивида, разрушают идею личности.

Личность, как полагает Н.А.Бердяев, связана с универсализмом, а не с индивидуализмом[112]. Христианство, которое стало истоком персоналистской традиции, возглашает не эгоистическое, а всечеловеческое. Оно, по выражению Л.П.Карсавина, – "единственная религия личности"[113]. Персоналистски ориентированная философия менее всего озабочена тем, чтобы установить диктат индивида. Если бы это было главной задачей философской антропологии, из нее ушла бы вся нравственная тематика, питающая ее

проблемная напряженность.

Однако стоит ли устанавливать различие между персонализмом и индивидуализмом, между свободой и своеволием? Не актуальнее ли, учитывая недавнее прошлое страны, отбрасывать все надличностное? Почему не отдать предпочтение индивиду, если ущербность тоталитаристских структур стала очевидной? Кому-то может показаться, речь идет о том, чтобы вернуть социальную мысль в традиционное государственное русло. На самом деле названная проблема возникла не сегодня. В наши дни своеволие превратилось в грозный симптом...

Вряд ли кто-то заподозрит Н.Я.Мандельштам в приверженности тоталитарному мышлению. Но именно ей принадлежит статья под названием "Свобода и своеволие". В ней отмечается, что своеволие, исследованное Достоевским, губит не только своевольца, но растлеивает все вокруг, выжигает почву, несет всеобщее уничтожение. Разрушение и самоуничтожение – неизбежные следствия своеволия. По мнению Н.Я.Мандельштам, история первой половины XX в., прочтенная как разгул своеволия, отказавшегося, как ему положено, от всех ценностей, накопленных человечеством, является прямым следствием гуманизма, потерявшего религиозную окраску.

Осудив практику тоталитаризма, мы, однако, не избавились от "болезни своеволия". Более того, мы сделали из недавнего опыта парадоксальные выводы. Кое-кому мнится, что, сняв с индивида "надчеловеческое бремя", мы построим гуманное общество. А вот предостережение Н.Я.Мандельштам: "Если исторический опыт нашей эпохи не поможет людям положить конец воинствующему своеволию, останется только совершить последний и логический шаг – самоуничтожение..."[114].

Только зрелое сознание различает разницу между свободной личностью, вобравшей в себя универсальный опыт человечества, и тем, кто возвеличил себя и свою волю, вытравив из своей души высшее начало, абсолютизовав собственные вожелания. Человеческое, следовательно, в значительной степени можно оценивать как всечеловеческое.

Проблема страдания

Как совместить существование в мире многих страданий с верой во всемогущий, всеведущий и все милостивый образ личностного Создателя? Это не просто интеллектуальная проблема. Она захватывает каждого из нас лично, ибо соотносена с миром человеческой субъективности. Уже отмечалось, что стоики предложили один из вариантов осмысления этой проблемы. Возможно, существующий во вселенной "сверхинтеллект" не персонифицирован. Такая версия вряд ли устроила бы людей, ибо они, будучи личностями, верят в то, что личность обладает неизмеримым превосходством над слепыми силами.

Вера, судя по всему, не могла бы крепнуть, если бы она опиралась на предположение, что некая обезличенная субстанция, сама того не осознавая, господствует интеллектуально над существами, которые являются личностями. Верховная инстанция может, конечно, и осознавать этот факт. Но если она остается обезличенной, то личность не может не испытывать чувства превосходства над разумом, который задумал и сотворил нас самих.

Существует, как это известно, и так называемая научная версия: вселенная возникла в результате стихийной игры бессмысленных и слепых сил, воздействующих на столь же беспорядочную материю. Это воздействие не имеет какой-либо конечной цели. Такое предположение заставляет отказаться от самой веры в разумного Создателя –

персонафицированного или обезличенного. В рамках этой гипотезы страдание не нуждается в объяснении. Оно оказывается неизбежным в мире случайностей и хаоса.

"Но стоит нам только поверить во всемогущего, всеведущего и всемилостивого Создателя, – пишут западные теологи Д.Гудинг и Дж.Леннокс, – как мы обретем основу для веры и надежды, что наши невзгоды, даже те, которые мы в данный момент переносим сравнительно легко, не являются абсолютным злом, а когда-нибудь и они послужат некой благой и осмысленной цели. И если даже на нашу долю выпадет испытать подлинное страдание, то эта вера и надежда дадут нам силы превозмочь его"[115].

По мнению этих авторов, мы располагаем сегодня вескими и убедительными свидетельствами, позволяющими нам думать, что существование во вселенной и в нашей собственной жизни не является несовместимым с идеей всемогущего, всеведущего и всемилостивого Создателя. Не все страдания – абсолютное зло. Создатель присутствует не только в Библии. Он неоднократно и подробно обращался к нам по поводу страдания. "Кратковременное легкое страдание наше, – говорит Он, – производит в безмерном переизбытке вечную славу" (2 Коринф. 4, 17). Апостол Павел говорит: "Притом знаем, что любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу" (Римл. 8, 28).

Ответ Бога на наши страдания не просто слова. Это Крест Его Сына. Существование страдания совместимо с идеей всемогущего, всеведущего и всемилостивого Бога. Он страдал и сам. И теперь он внутри каждого из нас. Из любви к нам, ради нашего спасения, для нашего вечного блаженства и славы сам Бог в образе Иисуса Христа вступил в наш падший и страдающий мир и взял на себя больше страданий, чем любое из его созданий и все они, вместе взятые.

Христианская антропология, таким образом, затронула широкий круг вопросов, которые затем получили разностороннюю аранжировку в истории философии. Связанные с общими проблемами теологии, эти вопросы касаются внутреннего мира личности, ее глубинных и разносторонних переживаний. В эпоху средневековья идеи христианской антропологии получили всестороннюю разработку.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

В средневековой западной философии античный космоцентризм сменился христианским теоцентризмом. Это был радикальный сдвиг в общественном сознании, который сопровождался существенной "переоценкой ценностей". Если прежде человек рассматривался как частица космоса, то теперь он оценивался и соразмерялся через основоположения религии с идеей личного абсолютного Бога, который сообщает знание о себе в откровении. Отсюда вполне понятный пересмотр традиционных воззрений на сущность и предназначение человека, переосмысление античной традиции.

"В основание всей христианской антропологии легла фраза из книги "Бытия": "Сотворим человека по образу и подобию Нашему" (Быт. 1,26), заново осмысленная в посланиях апостола Павла. Именно теология образа и подобия, рассмотренная через призму догматов творения, грехопадения, воплощения, искупления и воскресения, стала краеугольным камнем христианской антропологии. И в антропологических учениях средневековых авторов осмысливались как противоположность Творца и тварной природы человека, подчеркнутая

теологемой грехопадения, так и путь преодоления отчуждения человека от Бога, определенный, в частности, теологемами воплощения и искупления"[116].

Византийская антропология

В отечественной историографии, как это ни парадоксально, мы обычно от античности сразу переходим к средним векам, а затем к эпохе Возрождения. Таким образом, за пределами такого членения остается весьма значительный период истории, непосредственно связанный с зарождением православия. Антропологическая мысль Византии отличается своеобразием.

"В сочинениях византийских мыслителей философская и, в частности, антропологическая проблематика была обычно погружена в богословскую. Отношение к греческой философии могло быть различным: и почтительным, как у Пселла или Плифона, вдохновлявшихся Платоном и неоплатониками, и пренебрежительным, свойственным, например, Симеону Новому Богослову, и утилитарным, как у систематиков вероучения, которыми со времен Леонтия Византийского и Иоанна Дамаскина был облюбован Аристотель. Тем не менее для большинства византийских авторов толкования Священного Писания оказывались весомее интерпретаций любого философского текста, а "определения" вселенских соборов – значительнее любых, даже самых серьезных философских дефиниций"[117].

Антропологическая проблематика Византии обширна. Так, Немесий Эмесский размышляет о том, каким образом происходит соединение души и неодушевленного тела. Максим Исповедник толкует о единстве мира, которое в известной мере тождественно единству человека. По мнению Иоанна Дамаскина, совершенно невозможно, чтобы из двух природ была образована одна сложная природа. Пселл видит в уме совершеннейшее состояние души. Григорий Палама полагает, что нельзя обожествлять умопостигаемый мир.

М.А.Гарнцев отмечает, что процесс догматического самоопределения христианской религии был связан не только с утверждением символа веры, но и с противостоянием всяческих искажений вероучения. Отсюда полемическая направленность многих сочинений – "Против ариан", "Против несториан". Это позволяет понять, как основоположения тринитарной теологии (то есть учения о Троице), христологии проецировались на теологическую антропологию.

В византийской богословской традиции всестороннее отрицание трактовалось не только как теоретическая процедура, но и как целенаправленность аскетико-мистического действия. Оно включало в себя и борьбу с тем, что Максим Исповедник назвал "человекоугодничеством". Так обосновывался порыв самоотречения и духовного подвижничества, который выходил за пределы обычного религиозного опыта.

Проблема души и тела

К числу традиционных антропологических вопросов средневековой философии относится проблема соотношения души и тела. Само собой понятно, что мыслители этой эпохи не могли пренебречь теми выводами, которые были сделаны античными философами, в первую очередь Платоном и Аристотелем. Первый, как уже говорилось, рассматривает человека как самодвижущуюся, бессмертную, самомыслящую, нетелесную душу, владеющую телом. Последняя заслуживает презренного отношения. "В основе же этой модели лежит интуиция души, как бестелесной субстанции и жизни, и тела, как трупа, ибо и живое оно рассмотрено через призму будущего распада... А статус индивидуального, и без того противоречивый,

здесь, в антропологии, приобретает даже некоторое отрицательное значение: конкретный, индивидуальный человек – плод прискорбного союза тела и души, результат своеволия и неподчинения низших частей души высшим"[118]. Душа, таким образом, это самодостаточная духовная субстанция.

Аристотель переосмысливает исходную антропологическую интуицию. Он полагает, что душа и тело вообще не субстанции, одна из которых бестелесная и вечная, а другая – составная и разрушимая. Это скорее точка зрения на человека. При таком подходе устраняются истолкования тела как чего-то низменного. Исчезает вопрос и о том, будто тело овладело душой. Концепция Аристотеля укладывается в определение: "Человек – живое существо, наделенное разумом"[119]. Человек, стало быть, это конкретное чувствующее тело. Душа – это овеществленность или форма тела.

Эти две концепции создавали определенное поле, внутри которого располагалось множество промежуточных интерпретаций. Например, представители ранней схоластики отдавали предпочтение Платону, больше внимания уделяли различению духовного и телесного, нежели тому, как душа и тело соотносятся в человеке. Приоритет при этом сохранялся за душой как лучшей частью человека, специфическим воплощением самого человека. Оно и есть выражение личностного содержания индивида. Такова, в частности, точка зрения Гуго Сен-Викторского.

В небольшом сочинении "О душе" (538 г.) Кассиодор попыток то, что было выражено на эту тему в сочинениях Аврелия Августина, Клавдиана Маммерта и других христианских авторов. Философ склонялся к мысли, что душа – это бестелесная и бессмертная субстанция, причастная к миру неизменных интеллигибельных сущностей, однако вследствие собственной сотворенности нетождественной им.

В XIII в., когда Аристотель оказался весьма модным и привлекательным мыслителем, произошло переосмысление этой темы. Некоторые толкователи данной проблемы пришли к выводу, что хотя душа и не зависит от тела полностью, она в то же время и не свободна от него. Так начались поиски средней линии между истолкованием мыслительной души как духовной субстанции и пониманием души как формы тела. Разгорелась полемика между томистами и августианцами. Первые исходили из утверждения Фомы Аквинского о том, что мыслительная душа – несоставная и единственная субстанциальная форма в человеке. Их оппоненты считали, что в человеке обнаруживается несколько субстанциальных форм.

В восприятии этих взглядов имела значение также исходная оппозиция разума и веры. У схоластов XIII в. не было сомнений в том, что разнохарактерные проблемы антропологии могут быть изложены и обоснованы рационально. Иначе обстоит дело в схоластике XIV в. (скажем, в школе Оккама), где даже предполагалось, что не разум, а вера подсказывает нам представление о душе как форме тела.

Антропологическая концепция Августина Блаженного

По мнению М.Бубера, первым, кто через семь с лишним столетий после Аристотеля поставил главный антропологический вопрос по-иному, т.е. в первом лице (напомним, что у Аристотеля человек говорит о себе в третьем лице), был Августин. Чем было вызвано такое радикальное преобразование темы? Прежде всего космологическими причинами. Распался шарообразный единый мир Аристотеля. Так проблема одиночества человека приобрела особую остроту. Если прежде мир был разделен, то отныне это распадение на различные сферы коснулось уже самой человеческой души.

Место погибшей системы сфер заняли теперь два автономных и враждебных друг другу царства – царство Света и царство Мрака. Это воззрение присутствовало и в древних учениях. Так, во всех системах гностицизма – широко распространенного духовного движения, которое захватило врасплох наследников великих культур Древнего Востока и античности, божество было ниспровергнуто, а творение обесценено.

Августин, как выходец из манихейской школы, был, по мнению Бубера, одиноким среди высших и низших сил. Таковым он остался и после того, как нашел спасение в христианстве как в совершившемся уже искуплении. В собственном обращении к Богу Августин повторяет, с другим смысловым оттенком и с иной интонацией, вопрос псалмопевца: "Что есть человек, что Ты помнишь его?" Он ищет знания у Того, Кто может дать это знание.

Августин имеет в виду не только самого себя. В собственном лице он подразумевает того человека, которого сам назвал великой тайной. Самопознание, по мысли Августина, должно начинаться с изумления человека перед самим собой. Человек Августина восхищается всем, в том числе и человеком. Но последний выглядит у него лишь частичкой вселенной, которая достойна признания. Чувство изумления у Августина рождено совсем иной причиной. Человек не только часть вселенной и вещь среди вещей. Он представляет собой уникальную, неповторимую, самобытную личность.

Можно ли отыскать нечто подобное в предшествующей философии? Пожалуй, нет, ибо это и есть открытие Августина. Например, стоическая и христианская концепции человека не всегда были враждебны друг другу. В истории идей они зачастую взаимодействовали, оказывая влияние на собственные доктринальные установки. Однако один пункт в стоической доктрине был совершенно неприемлем для христианской антропологии. Стоики видели главное достоинство человека в его абсолютной независимости. В христианском учении это оценивалось как порок и ошибка. Но стоики не видели в человеке таинство...

Напомним, что Шелер полагал, будто антропологическая философия развивается путем приращения все новых и новых достояний на путях линейного познания. Этот вывод оспаривали М.Бубер и Э.Кассирер. Последний полагал, что одна из характернейших черт антропологической философии в ее парадоксальной изменчивости. В отличие от других областей философского исследования здесь нет медленного непрерывного развития общих идей. Разумеется, отмечал Кассирер, в истории логики, метафизики и философии природы мы также находим острейшие противоречия. Эта история может быть описана в гегелевских терминах как диалектический процесс, в котором за каждым тезисом идет антитезис, – и тем не менее здесь существует внутреннее постоянство, ясный логический порядок, связывающий различные стадии этого диалектического процесса.

Кассирер доказывал, что антропологическая философия имеет совсем другую природу. Чтобы распознать ее действительную историю невозможно прибегнуть к эпически описательной манере повествования. Здесь более уместен драматический характер изложения, ибо здесь происходит не мирное развитие понятий или теорий, а столкновение борющихся сил. История антропологической философии полна глубочайших человеческих страстей и эмоций. Эта философия касается не только теоретических проблем – сколь угодно широких, – здесь вся человеческая судьба в напряженном ожидании последнего суда.

Почему же антропологическая философия не содержит в себе живой и последовательной преемственности идей? Этот вопрос специально Кассирером не обсуждается. На наш взгляд, это происходит потому, что в философию такого рода постоянно врывается человеческий опыт, выходящий за пределы разума. Вся человеческая субъективность оказывает воздействие на антропологическое философствование. Поэтому рождаются не только новые

концепции, но прежние взгляды опровергаются со всей страстью, отражающей человеческое существование.

В известной мере концепцию Августина можно рассматривать в русле спокойного историко-философского потока. Еще не было деления на философию и теологию, на природу и сверхприроду. Философия и теология были едины не только у Августина, но и у Скота Эриугены, Ансельма. Между тем для Августина тогдашняя философия с ее удобными, рациональными, привычными высказываниями, как подчеркивает К. Ясперс, бесконечностью мыслей, догматизмом и скепсисом оказалась недостаточной, несмотря на его большую склонность к неоплатоническим спекуляциям. Его философия обрела особое обновление посредством христианской веры[120].

Августин стоит на грани двух эпох. Он жил в IV–V вв. н.э. и воспитывался в традициях греческой философии и, в частности, неоплатонизма, который наложил отпечаток на всю его философию. С другой стороны, Августин Блаженный, по выражению В. Виндельбанда, является истинным учителем средних веков. В его философии отражены не только идеи христианского и неоплатонического мышления, взгляды Оригена и Плотина, он также родоначальник средневековой философии и христианской догматики.

В антропологическую философию входит у Августина огромный, неисчерпаемый, разнохарактерный человеческий опыт. Это огромное открытие, ибо ничего подобного не было в предшествующей философии. Августин – подлинный виртуоз самонаблюдения и самоанализа. Возможность фокусировать внимание на тончайших проявлениях человеческого духа, на трудноуловимых, подчас мимолетных переживаниях, способность анализировать душевные состояния и обнаруживать самые глубокие основания чувств и побуждений – вот что составляет особенность антропологической концепции Августина. Он пытается обрести достоверность человеческого опыта через сомнение, которое воспринимается как реальность сознательного существа.

"Исповедь" Августина дает возможность проследить за каждым шагом его пути от греческой философии к христианскому откровению. Средневековый мудрец считал, что вся дохристианская философия была подвержена одной ошибке и заражена одной и той же ересью: она превозносила власть разума как высшую силу человека. Утверждение же Августина, что первый шаг на пути богопознания есть принятие на веру Откровения, может показаться парадоксальным: тем самым предлагается принять без доказательств то, что нам надлежит доказать. Но здесь нет противоречия. Об этом свидетельствует опыт самого Августина, который потратил долгие годы на безрезультатные поиски истины средствами разума.

Разум, по мнению Августина, одна из наиболее сомнительных и неопределенных вещей в мире. Человеку не дано знать, куда он не просвещен особым божественным Откровением. Разум не может указать нам путь к ясности, истине и мудрости, ибо значение его темно, а происхождение таинственно. Эту тайну можно постичь только христианским откровением. Вера не есть нечто экстраординарное и чуждое человеческому сознанию. Напротив, это один из типов знания, который отличается от знания в собственном смысле слова лишь источником (авторитетное свидетельство), а не объектом.

Разум у Августина имеет не простую и единую, а скорее двоякую и составную природу. Человек был создан по образу Божию, и в своем первоначальном состоянии – в том, в каком он вышел из божественных рук, он был равен своему прототипу. Но все это было им утрачено после грехопадения Адама. А сам по себе, наедине с собой и своими собственными возможностями он не способен найти путь назад, перестроить себя своими силами и

вернуться к своей изначально чистой сущности. Если бы подобный возврат и был возможен, то лишь сверхъестественным образом – с помощью божественной благодати. Такова новая антропология, как она понимается Августином и утверждается во всех великих системах средневековой философии.

Основная тема Августина – восхождение просветленной личности к Богу. Мыслителю удается глубоко проникнуть в душевную жизнь человека. Для него различные сферы психической деятельности – это не обособленные сферы, а нераздельно соединенные друг с другом стороны одного и того же акта. В интерпретации души он гораздо более продуктивен, нежели Аристотель и неоплатонисты. Душа понимается им как живое целое личности, для которой самой достоверной истиной является собственная реальность.

Идея Бога у Августина оказывается поэтому непосредственно вырастающей из достоверности индивидуального самосознания. Человек обладает не только разумом, но и непосредственной интуицией невещественных истин. Речь идет не только о логических законах, но и о нормах добра и прекрасного. Всякое познание с помощью разума, как считает Августин, это не что иное, как постижение Бога. Здесь есть, разумеется, пределы, ибо бесплотная и неизменная сущность Бога намного превосходит все формы отношений и соединений человеческого разума.

Характеризуя центральную тему августиновской рефлексии – "новый" человек в его отношении к Богу и миру, отечественный философ А.А.Столяров предлагает истолкование нескольких более конкретных направлений, в которых двигалась мысль Августина. Первый "блок" проблем – становление человека как личности от "ветхого" к "новому", преодоление себялюбия в любви к Богу. "Теоретические основы этого процесса – философская теология, учение о тринитарной структуре личности как "чистого я" и т.д. – тема принципиально важного трактата "О троице"; религиозно-психологические особенности – основная тема "Исповеди". Наконец, становление моральной личности с помощью благодати – сквозная тема, проходящая через ту же "Исповедь"... Концепция благодати и предопределения, переосмысленная впоследствии Лютером, позволяет видеть в Августине предтечу протестантизма"[121].

В названном источнике выделены еще два блока. Другая группа проблем – теология и антропология в их историческом измерении, путь к новому человечеству, эсхатология и экклесиология – основной предмет трактата "О граде Божием". Наконец, решение всех этих проблем было немислимо без особой методики толкования Писания.

В интеллектуальном познании Бога душа проходит пять ступеней. Первая из них вера. Она не самоцель, а "блаженное видение" Бога, достигаемое только в вечной жизни. Философия сама по себе не обеспечивает мудрости, доставляющей человеку блаженство. Истины разума, которыми она обладает, не имеют отношения к спасению души, стало быть – и к мудрости. В сферу компетенции разума входит уяснение духовного смысла Священного Писания, ответ на вопрос о причине зла в мире, доказательство бытия Бога...[122].

Вторая ступень богопознания связана с рациональной очевидностью, т.е. с обретением некоторой положительной достоверности, позволяющей преодолеть скептицизм. По мнению Августина, странно называть мудрецом того, кто не обладает даже знанием о собственном существовании.

Третья ступень – постижение души и тела. Для Августина, как и для других христианских философов, человек – существо, состоящее из души и тела. Стало быть, лишившись души или тела, человек перестает быть им. Под влиянием Платона Августин называет субстанцией

также и душу. Каким же образом две субстанции – душа и тело – соединяются в третьей, т.е. в человеке? Связаны ли душа и тело как две лошади в одной упряжке или же представляют собой кентаврическое образование? На вопрос о том, как соединяются духовная субстанция с телесной в человеке, Августин не дает определенного ответа, полагая это тайной, недоступной для человеческого ума.

Вслед за осознанием себя и своей жизни душа на своем пути к Богу поднимается на новую, четвертую ступень, соответствующую чувственному познанию. Анализируя механизм чувственного восприятия, Августин прежде всего строго разграничивает ощущение, принадлежащее к порядку сознания, и объекты ощущения, относящиеся к телесному миру.

Пятая ступень богопознания – уровень рационального познания. Подобно тому как анализ чувственного восприятия сделал очевидным существование души и чистого мышления, так и анализ человеческого разума обязан сделать неоспоримым существование Бога.

Противопоставление знания и мудрости играет важнейшую роль в этическом и религиозном учении Августина. Мудрость отличается от знания не только по своему объекту, но еще и тем, что она не может быть употреблена ко злу, а для знания такое употребление возможно (хотя и не неизбежно), если оно подчиняет себя не мудрости, а своим желаниям.

Последовательно проведенная этическая интенция позволяет Августину провести разграничение двух родов человечества. Воззрения о двух народах выглядят не только общеисторическим понятием. Из сферы действительной истории оно перенесено в область бытия, где и происходит взаимодействие двух родов – земного и небесного божьего.

Августин опирался на библейскую традицию, на ветхозаветные провозвестия о наступлении "Царства Божьего", которое получило особый смысл в Новом Завете. Отступая от новозаветной интерпретации, Августин видит "небесный град" не только в будущем, но и в прошлом, когда происходит отступление ангелов от Бога, когда собственно и рождается разделение на добро и зло. Этому разграничению придается вселенский смысл.

В концепции Августина "Божий Град" вовсе не ассоциируется с церковью в той же мере, как "земной град" – с миром. Он оценивает эти демаркации с позиции божественного предопределения. Мирской град берет свое начало от Каина, а небесный – от Авеля. Оба града сосуществуют во временной стихии. Но для земного града она оказывается единственной реальностью его бытия. Что касается небесного града, то наличное время выглядит иллюзией, отражающей вечную божественную природу.

В земном граде живут люди, которых влекут зовы плоти, в небесном – те, кого пленяет дух. Они сотворены родами любви: земной – любовью к себе, сопряженной с презрением к Богу, небесной – связанной с любовью к Богу и презрением к самому себе. Так понятие любви, столь значимое для античной философии и христианской рефлексии, помогает Августину раскрыть глубинные пласты индивидуальной психической жизни. Любовь в интерпретации философа – обнаружение космической божественной силы, связующая нить между человеком и Богом-Творцом.

"Два града – это поле борьбы добра и зла, суетного искания "славы в самом себе" и обретения ее в Боге. На земле и в человеке пролегает граница между божьим царством и бездной сатаны. Человек – объект, средоточие и цель борьбы двух космических сил. Не зная заранее божественного предопределения, человек может активно проявить себя в этой вселенской битве добра и зла, уповая на царствие небесное"[123].

Учение Августина о двух градах впоследствии неоднократно возникало в антропологической философии, содействуя осмыслению модусов человеческого существования.

Концепция Фомы Аквинского

Фома Аквинский, ученик Аристотеля, обратившийся вновь к источникам древнегреческой философской мысли, так же как и Августин, скептически относился к разуму. Признавая за ним гораздо большую власть, чем Августин, он был, однако, убежден, что правильно использовать свой разум человек может только благодаря божественному руководству и озарению.

Таким образом, в средневековой философии, как это подчеркивает Э.Кассирер, произошло полное отрицание всех ценностей, отстаиваемых в греческой философии. То, что казалось высшей привилегией человека, приобрело вид опасного искушения. То, что питало его гордость, стало его величайшим унижением. Стоическое предписание: человек должен повиноваться своему внутреннему принципу, чтить этого "демона" внутри себя – стало рассматриваться как опасное идолопоклонничество.

Фома Аквинский, сохраняя аристотелевскую терминологию, покидает Аристотеля по существу. Для него душа также есть форма организованного тела, обладающая жизненным потенциалом. Вместе с тем, отвергая принципы платонизма, Фома в то же время сохраняет положение о бессмертии индивидуальной души, которое может быть доказано только в рамках платоновской философии. В томизме душа не есть ни субстанция, играющая роль формы, ни форма, имеющая природу субстанции, но форма, которая обладает субстанциальностью.

Человек сам не есть ни душа, ни тело. Он есть единство души, субстанциализирующей его тело, и тела, в котором пребывает эта душа. Человек не простая, но сложная и тем не менее неделимая субстанция. Отсюда вытекает и христианское учение о ценности каждого отдельного индивида как такового, чего не мог обосновать никто из античных философов, включая стоиков. У Аристотеля, например один индивид отличается от другого только в силу случайных различий.

В антропологической философии средневековья обсуждалась также проблема свободы воли. Бог, сотворив человека, предписал ему Закон, но в то же время сохранил для него возможность следовать своим собственным законам, поскольку даже божественный закон не ограничивает человеческую волю. Бог не только сотворил человека, он превратил его в свободное, автономное существо, способное опираться на собственные силы.

Положение книги Бытия о создании человека по образу и подобию Бога есть общехристианское положение и исходный пункт христианской антропологии. Однако как только философ пытается дать определение того, что представляет собой этот образ, так начинаются расхождения между религиозными школами. Те, кто пытается буквально следовать книге Бытия, говорят о том, что Бог создал человека по своему образу в качестве своего заместителя на Земле, передав ему власть над всеми земными вещами. Но в силу чего человек способен осуществлять это господство? Бернард Клервосский, например, предвосхищая Декарта, усматривает богоподобие человека в его свободной воле, которая в известном смысле так же вечна и неразрушима, как и божественная воля, а Бонавентура называет человека посредником между Богом и сотворенным миром. Августин и его школа видят суть в непосредственном контакте души с Богом, в ее способности к просветлению через восприятие божественных идей. При всем многообразии трактовок эта библейская

идея оказала огромное воздействие на развитие философии и на формирование философской концепции человека.

Согласно Фоме Аквинскому, никакого особого источника моральности не существует. Подчиняя активность человека общим метафизическим законам движения, Фома считает моральное благо частным случаем блага вообще. Мера "человечности" действия, по мнению основателя томизма, есть мера его подчиненности разуму. Итак, насколько человеческое действие разумно, настолько оно бытийственно и, следовательно, в такой же мере оно морально.

Для моральности действия важны два момента. Если выбрана дурная цель, действие уже не может быть моральным. Но если цель выбрана благая, то необходимо еще выбрать средства, которые бы не оказались недостойными этой цели. Разум, предлагающий воле выбирать, это практический разум. Представляемые им воле цели и средства уже оценены в свете общих принципов моральных действий. Сам акт оценки конкретных целей и средств Фома называет совестью.

Важное место в антропологической концепции Фомы занимает учение о страстях. Человек, будучи разумным животным, способен испытывать состояния, общие ему и животным. Такие состояния он называет страстями. Что такое страсть? Это пассивное состояние души, которая подвергается некоторому испытанию. Человек лишен врожденного знания и должен приобретать его посредством чувственного восприятия. Человеческая способность разумного желания зависит от интеллектуальных свойств. Тем самым способность разумного желания более пассивна, чем сам разум.

Но в человеке имеется еще более пассивная способность, а именно чувственное желание. Если разумное желание определяется тем, что является благом для разума, то способность чувственного желания обусловлена тем, что представляет собой благо по отношению к телу. Именно эта пассивная часть души представляет собой место пребывания страстей. Фома предлагает классификацию страстей и добродетелей.

Концепция Майстера Экхарта

Мистическое церковное сознание средних веков содержало собственную концепцию человека. Оно считало Христа совершенным человеком и совершенным Богом. Обе природы были в нем совершенно соединены. Воля человеческая была в нем претворена в волю Пославшего Его. Что касается рационалистических ересей, то одни утверждали, что Христос был только Богом. Человеческая природа в нем призрачна. С другой стороны, за Христом признавалась лишь человеческая природа. В частности, монофелиты – сторонники христианского учения, сложившегося в VII в. в Византии, считали, что Христос обладал двумя природами, но одной волей и "энергией (богочеловеческой)". Монофиситы же, сторонники христианского учения, возникшего в Византии в V в., трактовали соединение двух природ во Христе как поглощение человеческого начала божественным.

Мистиками в средние века считались те, которые всегда ими были. Для них вера выше знания и разумом не ограничивается. Таинства и чудеса реальны и объективны. В частности, у Я.Бёме был огромный гностический дар. Заслуживает внимания учение Майстера Экхарта о Первобожестве, которое глубже и изначальнее Бога. По мнению Экхарта, кто познает бытие сущего в Боге, равным образом познает все сущее в его бытии.

В человеке постоянно сосуществуют эти два рода познания. Но почему человек не все

время познает интеллектом? Человек, отвечает Экхарт, подобен владельцу доброго вина, сокрытого в погребе, и оттого, что он не пробовал этого вина, он и не знает, что оно доброе. В сходном смысле Плотин рассказывает о видении с закрытыми глазами, которым обладают все, но пользуются лишь немногие. Мистическое познание – это скорее всего к себе-самому-возвращение, откровение своих собственных, почти сверхчеловеческих возможностей.

Отрешенность в понимании Экхарта – состояние духа, свободного от всего тварного. В этом состоянии человек уподобляется Богу. Его можно сравнить с непоколебимой скалой. Дух не подвергается больше ни страстям, ни страданиям. Однако это вовсе не стоическое желание полного устранения от бытия, поскольку в отрешенности присутствует устремленность к Богу.

Еще один сюжет – учение о рождении Бога в душе человека. Он соотнесен с догматом троицы. Три ипостаси, по Экхарту, находятся в определенных связях. Бог-отец познает себя и производит в этом богопознании сына. Но порождение сына не сводится только к самопознанию отца: и отец и сын утверждаются один в другом. Это самоутверждение есть любовь и обозначает Святой Дух – третью ипостась божественной троицы.

Рождение сына имеет место не только в Боге, но и в душе человека. Слово "отец" означает чистое порождение. Бытие отца связана с тем, что он в душе своей рождает себе сына, будь это ему в тягость или в радость. Что делает Бог на небе? Как Бог-отец рождает сына во внутрибожественном процессе, так же точно он рождает его и в душе человека, и не только таким же точно образом, но и в качестве того же самого. Рожденный в душе человека Сын Божий толкуется как "образ" Бога в человеке. В качестве "образа" это порождение имеет два качества: во-первых, оно получает все свое бытие от того, кто его изобразил, так что это самое бытие есть в качестве изображенного.

Экхарт внимательно рассматривает отношения между прообразом и изображением, полагая, что благодаря такому анализу может быть разъяснено почти все, что написано о бытии Сына. Рождение Сына в душе человека (точнее, в лучшей части его души) способствует становлению человека Сыном Божьим, тому, чтобы он обладал тем же самым бытием, что и вторая божественная ипостась.

Мистик заключает: человек обладает правами Сына Божьего, и Бог не смог бы сделать нас "детьми божьими", если бы в нас не было сыновнего бытия Сына Божьего. Человек осознает это свое право во внутреннем познании. "Внутреннее познание" – это то, что разумно коренится в сущности нашей души. Оно не есть сущность души, но укоренено в ней и есть нечто в жизни души. Это – разумная жизнь, и в ней становится человек Сыном Божьим, и оказывается таковым на вечную жизнь. И это познание без времени и без пространства, без здесь и без сейчас. И все вещи единятся в этой жизни.

"Внутренне познание" есть, с одной стороны, познание единства вещей в бытии. Оно есть познание разума, или интеллекта, для которого нет никаких различий в бытии. В жизни же разума происходит рождение сына Божьего. Поскольку природа Бога такова, что он ничему не равен, с необходимостью мы должны прийти в такое состояние, когда становимся ничем, чтобы иметь возможность быть пересаженными в ту самую сущность, которой он сам является.

Отношения отца и сына раскрываются Экхартом как отношения прообраза и изображения. Он замечает: легко понять, о чем тут идет речь, если сравнивать конкретное и абстрактное. Человеческое бытие тварно, но просто бытие человека – божественно. Упрека в пантеизме (если позволено будет употребить этот термин анахронически) Экхарт избегает с помощью

учения об аналогии. Бог привносит своим присутствием во всякое сущее сущность, единство и т.д., но лишь в смысле аналогии. То же самое – в отношении трансценденталий. Это подразумевает Экхарт, говоря о рождении Бога в человеческой душе.

Мистика, теология и философия у Экхарта тесно связаны между собой. Но в каком отношении к культу стоит его учение? Представления Экхарта, имевшие целью, как и всякая мистика, объединение человека с Богом, не только этой целью схожи с культом (продельвающим то же самое посредством определенных действий), но и вообще могут быть сведены к культовому источнику.

Учение о рождении Бога в человеческой душе[124] – весьма древнее, как показал К. Ранер. Оно восходит к раннехристианской теологии крещения. Еще у Климента Александрийского через крещение человек возрождается в Бога, и Бог рождается в человеке. Уже Ориген утверждает, что благодаря крещению нечто рождается в человеческой душе как семя, которое нужно взрастить добрыми делами и благочестивой жизнью. Сам Экхарт часто ссылается на Оригена. Последний, кроме того, впервые поставил вопрос, к которому часто возвращались мистики последующих столетий: что пользы в том, что Христос единожды родился во плоти, если он не явился также и в твоей душе? Наконец, Григорий Нисский, мистически интерпретируя идею обожения, удаляет культовую ее основу – таинство крещения – на максимальное расстояние от события "внутреннего рождения" Бога в человеке.

Для Августина учение это не так важно, как для греческих отцов. В средние века идеи греческой церкви воспринял Эриуген, переводчик Ареопагитик и Максима Исповедника. Поздняя схоластическая теология разъяснила значение трех рождественских месс очевидностью Рождества: вечного – сына от Бога, временного – от девы, мистического – в душе верующего.

Итак, учение о рождении Бога в душе коренится, с одной стороны, в раннехристианской теологии крещения, с другой – связано с теологией троичности. Каппадокийцы в догматике троичности исходили из Аристотеля. За теологией троичности стоит культ, хотя учение о троичности определенно имеет и философские (неоплатонизм, аристотелизм) и психологические (Августин) источники.

Может ли и метафизический элемент Экхартовой мистики – помимо того, что он обладает культовым характером, – вообще быть сведен к культовому? Так, учение об интеллекте может иметь два культовых корня: один следует искать в рамках аристотелевского учения о "нусе" (уме), другой – в ветхозаветном тексте о божественном имени: "Я есть сущий" (Исх. 3,14).

В X книге "Никомаховой этики" интеллект изображается божественной силой, а соответствующее этой силе действие – совершенным счастьем. По греческим верованиям, лишь богам присуще пребывание в состоянии непрекращающегося блаженства и духовного созерцания. Люди приближаются к такому состоянию, когда они интеллектуально познают ащающегося блаженства и духовного созерцания. Люди приближаются к такому состоянию, когда они интеллектуально познают.

Наконец, экхартовское отождествление бытия и Бога может иметь нечто общее с культом в такой мере, в какой описанное в третьей главе книги "Исход" обращение Яхве к Моисею манифестирует святость: "Не подходи сюда; сними обувь свою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая" (Исх. 3,5). То, что земля названа "святой", и то, что Моисей должен был ступить на нее босым, суть характеристики святилища. Слова же "Я

есмы сущий" первоначально могли означать "Я есмь Бог, сущий в этом месте". Святилище – такое место, в котором ищут присутствие божества. Его можно выявлять определенными культовыми действиями, а можно испытывать посредством метафизически-мистического мышления. Мистика Экхарта идет по второму пути, но цель идентична с целью первого.

Концепция Бёме

Якоб Бёме – один из самых таинственных мистиков, величайший теософ всех времен, знавший подлинные откровения. Вся его мистика конкретна, а не отвлеченна, пронизана откровением космической множественности. В центре его концепции – лик Христа. Мистика Бёме в отличие от Экхарта, Плотина и мистики Индии не есть мистика Единого, признающего человека лишь отпадением и грехом.

У Бёме были величайшие прозрения о человеке как положительном откровении, перед ним стояла уже антропологическая проблема. "Не очень уместно характеризовать как рационалиста того провидца, который видел Бездну глубже Бога и дальше Бога и которому открылись первичные яростные стихии в космосе... Булгаков прошел мимо величайших откровений Бёме о Софии и об андрогине, с которыми связана у него проблема человека"[125].

По мнению Бердяева, Бёме требует к себе исключительно внимательного, углубленного отношения. Он не принадлежит ни к какому традиционному и легко различимому типу, многосоставен и чрезвычайно богат. Теософия Бёме не теизм, не пантеизм, она таинственнее, антиномичнее, мистичнее этих приглаженных богопознаний. Бёме учил о Перво-Адаме и связывал его с Новым Адамом – Христом. Его теософия была христианской. Христология и антропология неразрывно между собой связаны, это две стороны одной и той же истины.

Проблема человека и есть по преимуществу божественный вопрос, вопрос самого Бога, в то время как проблема Бога есть вопрос по преимуществу человеческий. Тайна Христа соединяет в себе две тайны – тайну рождения Бога в человеке и тайну рождения человека в Боге. Это тайна богочеловеческая. Подлинная мистика, например мистика Бёме, соединяет исторические церкви и вероисповедания, углубляя религиозный опыт.

По мнению Бердяева, мистическое восприятие мира есть в высшем смысле этого слова эротическое восприятие. С тайной пола связана тайна всякого воссоединения. Величайшие мистики тайну пола ставили в центре и чували жуть пола. С полом связан и всякий разрыв в мире и всякое воссоединение – тайна полноты. В андрогинизме видел великий мистик Бёме разгадку всякого бытия, всякой полноты и совершенства, образа и подобия Бога.

Для Бёме зло было в Боге и зло было отпадением от Бога. В Боге был темный исток, и Бог не был ответствен за зло. Все почти мистики стояли на точке зрения имманентного изживания зла. В германской мистике были таинственные истоки сознания исключительности человека, нужды Божьей в человеке – антропологии как продолжающейся теогонии. Эти глубины приоткрываются у Парацельса, у Я.Бёме, у Ангелуса Силезиуса.

Для Бёме учение об Адаме неотрывно от учения о Христе. Бёме дерзновенно сближает Христа и Адама. Перво-Адам Бёме есть тот же Небесный Адам Каббалы. И Христос – Абсолютный Человек, Небесный Адам. Вся антропология Бёме связана с его учением об андрогине. У философия Бёме, хотя и не до конца понятная нам, предполагает, что человек – микрокосм и что все свершающееся в человеке свершается в космосе. Душа и природа

едины.

Бёме ощущается это сверхчеловеческое, природно-божественное происхождение его знания. "По собственным своим силам я столь же слеп, как и всякий другой человек, и столь же немощен, но в духе Божьем видит врожденный дух мой сквозь все, однако же не постоянно, а тогда лишь, когда дух Любви Божьей прорывается через мой дух, и тогда становится животная природа и божество Единым Существом, единым разумением и светом единым. И не я один таков, а таковы все люди".

София – Премудрость Божья может раскрыться в каждом человеке, и тогда рождается истинный гнозис. Что открывается в гнозисе Бёме о человеке? Первочеловек – андрогинен. Образом и подобием Божьим является лишь тот человек, "который имеет в себе непорочную Деву Премудрости Божьей... Человек получил впервые свое наименование Человека как существо смешанное". Только дева-юноша, андрогин-человек – образ и подобие Божье. Без юной Девы нельзя получить наименование человека.

"До своей Евы Адам был сам непорочной Девой, не мужчиной и не женщиной; он имел в себе обе тинктуры – ту, что в огне, и ту, что в духе кротости, – и, если б только он устоял в испытании, он мог бы сам рождать в небесном порядке без разрыва. И да родится когда-либо человек от другого в том порядке, в котором Адам через девственность свою стал человеком и Образом Божьим: ибо то, что от вечности, само рождает в порядке вечности; существо его должно всецело выходить из вечного, иначе ничто не сохранится в вечности.

У Бёме поразительно мистическое сближение неба и земли, Бога и человека, Христа и Адама. "Бог должен стать человеком, человек – Богом, небо должно стать единым с землей, земля должна стать небом".

Антропология Бёме раскрывалась через первочеловека Адама. За всей сложностью человека и всеми следами, оставленными на нем мировой эволюцией, усматривался изначальный цельный человек – образ и подобие Божье, ни из чего не выводимый и ни на что не разложимый.

Средние века нередко называют временем развития личности. Однако человек той эпохи находился в потоке самых различных культурных процессов. Рыцарские возвышенные чувства соседствуют с образами грубой телесности, животной чувственности. Романтические куртуазные переживания нередко сочетаются с культом разнузданных наслаждений. С одной стороны, распространение христианства породило поклонение "вечной девственности", с другой – культура средневековья демонстрирует раблезианские образы "материально-телесного низа" (М. Бахтин).

Плоть в христианстве рассматривается как причина всех человеческих злосючений. Подлинной святостью окружается лишь фигура аскета, великомученика, страстотерпца. Победа над тягой к наслаждениям, половое воздержание становились смыслом земного бытия. Борьба с испорченными чувствами велась по всем направлениям. Даже самые невинные наслаждения объявлялись непозволительными. Но эротическое влечение приобретало при этом иной облик.

В самом деле, если кто-то отказывается от полового акта, это вовсе не означает, что он отрекается от любви. Ведь в эроте есть духовное начало. В эпоху средневековья возник брак особого типа. Мужчина и женщина жили вместе под одной крышей. Однако не вели половой жизни. Это был так называемый духовный брак. Отшельники, отправляясь в пустыню, брали с собой служанок, но вовсе не для любовных утех. Делались попытки возвысить

сексуальную любовь до сферы любви духовной.

Но в противовес этой романтической традиции укреплялась другая – прозаическая, неизменная, реалистическая. В ней любовь содержала в себе лишь земные грубые черты. Все возвышенное интерпретировалось как призрак, выдумка. Зато телесная любовь представляла во всем великолепии своих мирских проявлений. У французского писателя Франсуа Рабле она находит преувеличенные, гротескные формы. Можно ли, например, нафантазировать, чтобы женщина могла забеременеть от тени монастырской колокольни? Писателю этот образ важен, чтобы усилить впечатление от земного сладострастия.

По мнению М.Бубера, не созерцание природы, как у греков, а вера – вот что создает новый космический дом для одинокой души послеавгустиновского Запада. Возникает новый христианский космос. Для средневекового христианина он был настолько реален, что каждый читатель "Божественной комедии" мысленно совершал и нисхождение в нижний круг ада, и восхождение по хребту Люцифера через Чистилище к горнему миру триединого Божества не как паломничество в неведомые земли, а как путешествие по странам, давно нанесенным на карту.

Итак, снова замкнутый в себе мир, снова дом, в котором может жить человек. Этот мир еще более конечен, чем мир Аристотеля, ибо и здесь конечное время включено в его образ со всей серьезностью – то самое библейское конечное время, которое преобразено в христианстве. Схемой этого мира является Крест, вертикальная перекладина которого есть конечное пространство от небес до преисподней, и проходит она посреди человеческого сердца. Поперечная же перекладина являет собой конечное время от сотворения мира до последнего его дня, причем центр этого времени – смерть Христова, всепокрывающая и всеискупительная, приходится на самое средоточие пространства – сердце бедного грешника. Вокруг этой схемы выстроен средневековый образ мира.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

ВОЗРОЖДЕНЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА

В современной историографии эпоха Ренессанса, как это ни парадоксально, нередко отсутствует. Историки ограничивают средние века 1600 годом, затем сразу же отсчитывая новое время. "Если есть причина не выделять Ренессанс в отдельную историческую эпоху, то только одна: его принципиально метаисторический размах, выходящий за временные рамки и не исчерпывающийся ролью переходного периода. В этом смысле некоторые современные культурологи считают, что Ренессанс начинался не раз и что он продолжался или продолжается вплоть до новейшего времени"[126].

Ренессанс как эпоха предельно разнообразен и богат. Это также смещает хронологические рамки и создает трудности при обозначении собственно антропологической темы данного ареала культуры. "У одних эпоха Ренессанса захватывает значительную часть как средневековья, так и Нового времени, у других – никакого Ренессанса не было, а все его элементы можно найти в соседних Европе культурах. То Ренессанс порвал со средневековьем, а то, как утверждают некоторые историографы, почти все возрожденческие новаторы в конце концов каялись и проклинали свое новаторство; то Ренессанс никогда не порывал с платонизмом, особенно в своей борьбе с аристотелевской католической ортодоксией, а то аристотелизм захватывал передовые позиции и становился не больше и не меньше как философией и эстетикой всего реформаторского движения"[127].

Все эти соображения важны для корректировки основных выводов по антропологической теме, ибо эпоха Ренессанса позволяет порою разрушать, казалось бы, незыблемые устоявшиеся воззрения, характеризующие ее. Скажем, уже отмечалось, что в средние века произошло слияние античного космоцентризма с христианским антропологизмом. Однако связь с космосом не была утрачена. Мыслители средних веков постоянно ощущали дыхание универсума.

Эта связь человека с космосом, как можно полагать, была окончательно утрачена в эпоху Ренессанса. Человек перестал быть вершиной и центром космической жизни. "Западная христианская мысль, от св. Фомы Аквината до Лютера и до механического мирозерцания XIX века, слишком нейтрализовала, обезбожила космос"[128]. Действительно, если отвлечься от многоплановости эпохи, можно, пожалуй, утверждать, что в целом Ренессанс знаменовал переключение интеллектуальных и жизненно-практических установок на посястороннюю, земную жизнь.

Следует преодолеть также укоренившуюся в литературе позицию, согласно которой средние века знаменовали собою "ночь" европейской истории. Тогда как Ренессанс, обратившись к античности, к ее свободной философии, к культу обнаженного тела, к земному бытию, освободил антропологическую философию от мистического содержания, обеспечил мощное социальное и индивидуальное развитие европейского человечества. На самом деле многое из того, что фиксируется в эпоху Ренессанса, начиналось еще в Средние века. Кроме того, внутренне Ренессанс содержит в себе глубокие коллизии и противоречия, не позволяющие дать той или иной антропологической теме однозначную оценку.

Проблема индивидуальности

Отличается ли дух Ренессанса от средневековья? Несомненно, другим становится образ человека. С эпохи Возрождения, например, люди преисполнены пылким стремлением к славе. Эта жизненная установка, казалось бы, совершенно естественная, не была присуща человеку средневекового общества[129]. В названную эпоху в людях развилось осознание красоты природы, которого прежде просто не существовало[130]. Начиная с XVI в. обнаружилась неумная страсть к труду, которой до того не было у свободного человека.

Процесс растущего обособления человека от первоначальных связей достиг наивысшего состояния именно в эпоху Ренессанса. "Ни об одной культуре вплоть до нового времени нельзя было сказать, что стержнем и основой ее развития был поиск индивидуальности, стремление уяснить и обосновать независимое достоинство особого индивидуального мнения, вкуса, дарования, образа жизни, то есть самоценность отличия. Получив первые импульсы в итальянском Возрождении, пройдя через череду сложных превращений в XVII веке, лишь в конце эпохи Просвещения эта идея вполне сформировалась и в прошлом столетии стала торить себе дорогу на европейской почве, понемногу утрачивая дерзкую непривычность"[131].

Итак, история Европы и Америки с конца средних веков – это история полного обособления индивида. Этот процесс начался в Италии в эпоху Ренессанса и достиг своей наивысшей точки только сейчас. Потребовалось более четырехсот лет, чтобы разрушить мир средневековых ограничений. Во многих отношениях индивид вырос, развился умственно и эмоционально. Степень его участия в культурных достижениях приобрела неслыханные прежде масштабы. "Но в то же время диспропорция между свободой от каких-либо связей и ограниченными возможностями для позитивной реализации свободы и индивидуальности привела в Европе к паническому бегству от свободы в новые узы или по меньшей мере к

позиции полного безразличия"[132].

Именно в эпоху Ренессанса проявилась двойственность свободы. С одной стороны, растущая независимость человека от внешних властей, а с другой – его растущая изолированность, а в результате и растущее чувство ничтожности и бессилия. Итогом прогрессирующего разрушения средневековой социальной структуры было возникновение индивида в современном смысле слова. Вот что писал по этому поводу Я.Буркхардт: "В Италии впервые это покрывало (из бессознательных верований и т.д. – П.Г.) отбрасывается прочь, впервые зарождается объективизм в отношении к государству и человеческим делам вообще, а рядом с этим возникает и быстро растет также и субъективизм как противовес, и человек, познав самого себя, приобретает индивидуальность и создает свой внутренний мир. Так некогда греки возвысились над варварами, а арабы, благодаря их более яркой индивидуальности, – над другими азиатскими племенами"[133].

Человек обнаруживает, что он и другие – это индивиды, отдельные существа. Он открывает, что природа – нечто отдельное от него и эта отдельность имеет два аспекта. Во-первых, нужно теоретически и практически ею овладеть, а во-вторых, можно наслаждаться ее красотой. Человек открывает мир и практически – обнаруживая новые континенты, развивает в себе тот дух, который позволил Данте сказать: "Моя страна – весь мир".

Действительно ли именно в эпоху Ренессанса началось возвышение личности? Кроме Я.Буркхарда так считали В.Дильтей и Э.Кассирер. Однако Й.Хейзинга оспаривал этот вывод. Он полагал, что Я.Буркхардт недооценил сходство жизненных условий широких масс в Италии и других странах во время позднего средневековья. Считая началом Возрождения примерно 1400 год, Буркхардт относит основную массу его иллюстративного материала примерно к XV и даже XVI веку.

По мнению Й.Хейзинги, Я.Буркхардт недооценил также христианский характер Возрождения и переоценил значение языческих элементов. Индивидуализм, по мнению нидерландского культуролога, является не главной тенденцией культуры Возрождения, а лишь одной из многих тенденций. Средние века не настолько были лишены индивидуализма, как это изображает Буркхардт. Поэтому противопоставление средних веков и Возрождения оказывается неверным. По мнению Хейзинги, Возрождение оставалось приверженным власти в той же степени, что и средние века, а средневековый мир был не так враждебен по отношению к мирским радостям. Возрождение, далее, не столь оптимистично. Наконец, как убежден Хейзинга, установки современного человека в смысле стремлений к личным достижениям и к развитию индивидуальности – в эпоху Возрождения существовали лишь в зачаточном состоянии. Уже в XIII в. трубадуры воспевали благородство сердца и душевный аристократизм, а Возрождение не порвало со средневековой концепцией личной верности и службы вышестоящему в социальной иерархии.

Фактически аргументы Хейзинги сводятся к следующему. Буркхардт не прав, потому что часть явлений, относимых им к Возрождению, существовала в Западной и Центральной Европе уже в конце средних веков, а некоторые другие появились лишь после эпохи Возрождения. Еще раз укажем на тот факт, что направленность антропологической темы существенно меняется от изначального определения хронологически рамок исследования.

Само собой также понятно, что внутри одной эпохи можно видеть самые несовместимые явления. На это указывает А.Ф.Лосев: "Между прочим, необходимо сказать, что обычная путаница и неопределенность в исторической терминологии относительно Ренессанса зависят от того, что в анализах культуры и эстетики Ренессанса не учитывают тех его элементов, которые являются полной его самокритикой. Выставляют человеческий

индивидуум как последнюю инстанцию эстетики Ренессанса. Но, например, в пантеизме Джордано Бруно индивидуум вовсе не играет первой роли, наоборот, проповедуется его растворение в общемировом пантеизме"[134].

Индивид Ренессанса был охвачен страстным эгоцентризмом. Но новая свобода принесла людям не только возросшее чувство силы, но и усилившуюся изоляцию, сомнения, скептицизм. Это противоречие обнаруживается в работах гуманистов того времени. Они подчеркивают человеческое достоинство, индивидуальность и силу, но в их философии обнаруживается также неуверенность и отчаяние.

Мыслители эпохи Возрождения поставили немало острых философских проблем. Меняется ли антропологическая природа человека? Можно ли говорить об эволюции человека не только в непосредственно биологическом смысле? Новые признаки серьезного отношения к человеку как самобытному существу выявляются уже в позднем средневековье, когда собственно и начинается Ренессанс. Уже в раннем Ренессансе на первый план выдвигается свободная человеческая индивидуальность. Эта черта навсегда останется характерной для данной эпохи, хотя пониматься будет везде по-разному.

Это положение, как предупреждал А.Ф.Лосев, не следует превращать в общее место. Суть дела заключается в том, что выдвинувшаяся на первый план человеческая личность "обязательно мыслится физически, телесно, объемно и трехмерно. Это важно прежде всего для характеристики самого искусства эпохи Ренессанса, которое доводит самодовлеюще-эстетическую форму Фомы Аквинского до рельефно представляемого и изображаемого тела. Но эта телесно-рельефная индивидуальность, эта личностно-материальная человеческая субъективность, эта имманентно-субъективная данность человеку всего окружающего, вплоть до самых последних тайн, совершенно заново ориентирует человека и все его жизненное самочувствие"[135].

Как это ни парадоксально, идея "индивидуальности" была неизвестна всем традиционалистским обществам, включая и греко-римскую античность. Само это слово "индивидуальность", как и слово "личность", появилось каких-то двести-триста лет назад. Когда говорили об индивидуальности, то имели в виду экземплярного человека, четкую биосоциальную данность. Утверждалось, что люди не похожи друг на друга не только из-за физических отличий. У них различны также темперамент, нравы и склонности. Отсюда рождалось стремление каким-то образом упорядочить это множество.

Как подмечает Л.М.Баткин, "разумность сознания, со-вести, со-оплодотворенное идеей индивидуальности, понималось как знание (весть) лишь в голове одного человека. И одновременно как продолжающееся за пределами отдельных сознаний, перекатывающееся через них и словно бы уносящее их в своем вечном потоке. Однако всякая малая индивидная толика мировой разумности считалась больше своего целого, ибо вмещала в себя и порой пыталась добавить к нему еще нечто – с собою. Любая культура не могла не задумываться над этой парадоксальностью сознания, над отношением к ней всеобщего Духа и отъединенного частичного существования"[136]. Вот почему ренессанское мышление продвигалось от понятия "индивида" к понятию "индивидуальности".

Мыслители и художники эпохи Ренессанса ощущают в себе безграничные возможности и силу для проникновения в глубины человеческих переживаний, всемогущей красоты природы. Но даже самые великие деятели той эпохи чувствовали какую-то ограниченность человеческого существа, его некоторую беспомощность в преобразовании природы, в художественном творчестве, в религиозных постижениях.

Человеческая личность, освобожденная от внешних запретов, в своем бесконечном самоутверждении и в своей ничем не сдерживаемой стихийности, демонстрировала далеко не идеальные стороны человеческой природы. Обнаруживалось, что индивид, изолированный от социальной общности, не может быть абсолютной основой исторического процесса. Гении понимали всю ограниченность изолированного человеческого субъекта. Эпоха Ренессанса как бы взывала к потребности заменить обособленного субъекта исторически обоснованным коллективом.

Обожествление человека

Известный австрийский культуролог и философ Ганс Зедльмайр (род. в 1896 г.) разбивает всю историю христианского мира на четыре отрезка. Первая эпоха, выделенная им, предроманское и романское искусство (550–1150) имеет целью служению Богу-Вседержителю. Храм оказывается воплощением синтеза искусств. В христианском и светском искусстве изображается надмирное. Человек и природа поднимаются до таинственности запредельного.

Вторая эпоха: искусство готики (1140–1470) развивалось под знаком Богочеловека. Иначе говоря, в человеке подчеркивалось божественное. Для нового благочестия, проповедником которого был Бернар Клервоский, Бог приближается к человеку в образе вочеловечившегося Спасителя. Связь Бога с человеком определяет собою все. "Храм, уподобляясь небесному своду, озаряется светом, украшается золотом и драгоценными камнями, наполняется звучанием органа; Христос все чаще изображается как человек, что подчеркивают льнущие к нему Богоматерь и святые. Натура признается достойным внимания предметом, человек реалистически изображается в живописи и возродившейся пластике; наконец, отправляясь от орнамента, к которому вернулись живые натуралистические черты, начинается изучение природы и античности"[137].

В третьей эпохе, по мнению Зедльмайра, наступает время Богочеловека и "божественного" человека. Имеется в виду эпоха Ренессанса и барокко (1470–1760). В двойкой человеческой природе подчеркивается почти исключительно его высокая сторона. Он не просто образ божий, но отсвет его славы, а в своей творческой способности – его точное подобие. Человек божественных достоинств, святой и – в ином смысле – государь служат в известном смысле ступенью от человека к Богу. Человеческое тело просветляется и преобразуется так, как это было бы невозможным вне веры в воскресение плоти. Совершенство тела принимается за образ духовного совершенства, нагота – за образ чистоты и правдивости.

В Христе видят прежде всего Воскресшего, сверхчеловечески прекрасного победителя смерти, в телесном отношении атлета. Даже в его смерти и мученичестве просвечивает всепобеждающая энергия. Небо и земля сплетаются, и зримое выражение тому – потолочная фреска, которая именно в этот период между 1470 и 1760 гг. переживает величайший расцвет.

Господствующее религиозное чувство теперь – триумф, и это отражается в новых канонах церковной архитектуры: портал как подобие триумфальной арки, триумфально вздымающиеся колонны, празднично сияющие витражи и тонущие в потоке света высокие своды, в которых земное пространство как бы без резкой границы переходит в пространства неземных светов. Вознесения и апофеозы, центральная тема ренессансной и барочной религиозной живописи, господствуют в потолочной фреске. "Во всем этом, – подчеркивает Зедльмайр, – проявляется не столько оязычивание христианства, сколько христианизация высокой языческой активности"[138].

Правда, рядом с церковью, продолжает свои размышления Зедльмайр, теперь возвышается дворец великого человека со своей иконографией, со своим культом, в котором можно различить два ведущих образа – Геракла и сияющего Гелиоса. В залитой светом архитектуре Версаля этот культ достигает своей вершины. За пределами нашего анализа осталась четвертая эпоха истории христианского мира – "модерн", новое искусство (с 1760 г. до наших дней), о чем речь пойдет дальше.

Обожествление человека в ренессанской культуре А.Ф.Лосев называет абсолютизацией человеческой личности всей ее материальной телесностью. Ренессансный стиль мышления предполагал прежде всего раскрытие небывало творческих возможностей разума. В наследии Николая Кузанского (1401–1464), крупнейшего мыслителя не только эпохи Ренессанса, но и вообще всей новой и новейшей европейской философии, конечный мир все еще служит надежной опорой для человека. Нет ни одной вещи, которая не предпочла бы свое собственное бытие и свойственный способ существования иному бытию и иному способу существования. Все, что существует, не желает быть в вечности ничем иным, кроме себя самого, всегда более совершенного, чем все остальное, на особый, ему одному свойственный манер. Именно отсюда происходит и гармония универсума, ибо каждое существо заключает в себе в "сжатом" виде все остальное.

Но человеку дана еще и мысль, подарен взвешивающий и оценивающий разум. Он, как и Бог, имеет в себе все созданные вещи. Но Бог содержит их в себе как первообразы, а человеческий род – как отношение к ценности. Бога Кузанский сравнивает с чеканщиком монеты, а человека – с менялой, определяющим ее ценность. Бог может все создать, мы – все познать, ибо и мы потенциально несем в себе все.

"Функцию возрождения света, затмившегося в конкретности мира, Николай Кузанский отводит человеческому уму и человеческой душе, – отмечает А.Ф.Лосев. – Пусть вся природа дремлет сном пассивности и бессознательности; пусть довольствуются своей принадлежностью к природе многие люди, не имеющие сил искать, стучаться, творить. Но тот, кто ищет и действует, получает помимо природного дара, принятого им вместе со своим рождением, второй дар – света"[139].

Кузанский говорит о неизбежности для человека чисто человеческого же представления об абсолюте. В последующем развитии ренессансной антропологии эта тема радикально переосмысливается. Так, крупный деятель итальянского Ренессанса Пико делла Мирандола (1462–1494) высказал догадку: "Если Бог есть создатель самого себя, а человек сотворен по его образу и подобию, стало быть, и сам человек может преобразовать себя, изменить и пересотворить..."

Принадлежащая Пико "Речь о достоинстве человека" – вступительное слово, с которым он предполагал выступить на диспуте в Риме в 1487 г. Она представляет собой одно из самых знаменитых свидетельств Ренессансного мировосприятия. В "Речи" поднимаются две главные темы – центральное положение человека в мире и глубокое внутреннее согласие всех безыскусных положений человеческой мысли. В чем проявляется концепция Пико? Всякая сущность, по его мнению, имеет свою природу, которая обуславливает ее действия. Именно поэтому собака живет как собака, а лев – как лев.

Человек же не обладает природой, которая его сдерживала бы. В своей знаменитой декларации молодой Пико (в то время ему было лишь 24 года) рисует человеческое существо как создание, по природе неуловимо и безгранично пластичное. Это своего рода "хамелеон", способный имитировать все живые формы как вверху, так и внизу, как ангельские, так и демонические. Человек творит себя в действии, он отец самому себе. Человек имеет

единственное условие – отсутствие всяких условий, свободу.

"Обусловленность природы человека – быть свободным, избирать свою судьбу, – отмечает Э.Гарэн, – создавать собственными руками алтарь славы или оковы наказания. Манетти говорил о человеке как о творце мира искусства; Фичино – как о созерцателе миров. Согласно Пико, условие человеческого существования – не иметь условий, быть подлинно *guis* (кто), а не *guid* (что): причиной, свободным действием. И человек есть все, оттого, что он может быть всем: животным, растением, камнем – но также и ангелом, и "Сыном Божьим". Человек как образ и подобие Бога в этом: в том, что он есть причина, свобода, действие; что он есть результат собственных усилий"[140].

В этих утверждениях впервые в европейском сознании раскрылось видение человеческой природы как незавершенной возможности, как приключения саморазвития. Человечность, как бы говорит нам Пико, это не закрытый сосуд, но открытая дверь, ведущая к открытой двери и вновь приглашающая нас в долгое путешествие. Чтобы пережить полноту нашей личности, надлежит пройти все эти маршруты. Для Пико состояние бытия человека отнюдь не то, чем оно было всегда для ортодоксального христианства и ортодоксального гуманизма: жестко предписанным выбором между двумя воздухонепроницаемыми отсеками – епархией абсолютной добродетели, с одной стороны, и епархией абсолютного зла – с другой, природы против милосердия, разума против иррационального, здоровья против болезни. Скорее, он призывает нас взглянуть на себя как на гигантский спектр возможностей, неизученные сферы которых включают богоподобное, столь же, как и дьявольское.

"Не даем мы тебе, о Адам, – пишет Пико, – ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Ты, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире"[141].

Оригинальность Пико состоит в том, что он выдвигает тезис о превосходстве желания и любви над абстрактным знанием. "Если бы программа человеческого развития, по Пико, сделалась как он того желал, – отмечает современный культуролог Т.Роззак, – образовательным стандартом нашей культуры, западное общество могло бы освободиться от буквализма и догматической нетерпимости христианской ортодоксии, не уклоняясь при этом в унылый материализм, господствующий в нашем научном мировоззрении. нам предстояло бы обрести путь к новой культуре духа, открытой для универсального обучения, основанной на опыте, способной высвободить визионерские измерения ума. Но судьбой Пико предназначалось стать инакомыслящим в основном потоке культуры: либо сохранившимся обломком, либо группой безумцев, опирающихся лишь на свое мировоззрение"[142].

Продвижение к личности

В эпоху Ренессанса парадоксальная идея разнообразия людей оценивалась в двух смыслах. Во-первых, предполагалось, что каждый человек обладает от "природы" (либо от "неба" или "фортуны") индивидуальными чертами, склонностями, талантами, возможностями. Он должен ощутить это своеобразие и занять незаместимое место среди людей. Но этого недостаточно. Человек, во-вторых, должен развить в себе эти дарования, знания, навыки, интересы. Иначе говоря, стать универсальным человеком. Так обнаруживают себя различия внутри индивида.

"Эпохе Возрождения, – отмечает В.Н.Ярская, – мы обязаны тем, что категория времени рассматривается в широком диапазоне культуры... Время средневековья не затрагивало экзистенцию человека, а Возрождение создает предпосылки для восприятия времени через функцию культуры: в его памяти хранится вся история человечества. Позиции провиденциализма расшатываются, хотя принцип историзма еще явно не осознан, важно, что в контексте новой культуры времени развивается прогностическая функция сознания, прогностическая устремленность личности"[143].

Средневековый человек, как можно полагать, воспринимал историческое время как внешнее по отношению к существованию человека. Индивид новой эпохи, напротив, осознавал драгоценность времени. Владеть временем означало для него воспринимать историческое время как свое собственное, протекающее сообразно его индивидуальному существованию. Время перестает быть исключительно прерогативой Бога. Оно переходит в объективную картину мира, во власть человека.

Вместе с тем "универсальный человек" Ренессанса – это еще не личность в новоевропейском понимании. Эта культура, по мнению Л.М.Баткина, была знакома не с "личностью", а со сверхличностью и недоличностью одновременно, посредством совмещения их в одном субъекте. "Поэтому подлинной индивидуальности тут еще нет, единичное не дотянуто до особенного. "Разные" индивиды отличаются ведь точно так же, как и "разные" цветы, деревья, животные и пр. Отличие от других, "свое место" – условие особенного, да, но не бесконечно особенного. Особенность без внутреннего обоснования, без субъектности, природная особенность, кажется, не содержит еще решительно никакой возможности головокружительного логического прыжка к понятию личности"[144].

Само Возрождение, по мысли Л.М.Баткина, не могло достроить героическое и натуралистическое понимание индивида до понятия личности. Неполнота, неясность ренессансного человека – это не отражение его неполноценности по сравнению с личностью нового времени. Напротив, именно в этом – исторически-особая зрелость и мощь, то, что делает ее "титанической", "безграничной", словом, ренессансной.

Церковь средних веков в целом не проводила различия между чувственностью и развращенностью. Человеческая сексуальность трактовалась как погибельная страсть. Но вот следующая эпоха ознаменовалась новым отношением к эросу, которое сопровождалось облагораживанием нравов и чувств. В культуре Ренессанса получило признание эллинское воззрение о том, что жизнь соотносена с человеческой природой. Мыслители той эпохи не сомневались в том, что человеческая красота сообразна с красотой божественной. Люди оценивались как лучшее создание природы и божества.

Проблема гуманизма

Мыслим ли гуманизм без автономного, суверенного субъекта? Казалось бы, вопрос выглядит абсурдным. Как может проявиться любовь к человеку в доличностных культурах? Однако возрождение неоязычества в европейском сознании (философия жизни, "новые правые" во Франции) сопряжено с идеей деперсонализации. В связи с этим огромное значение приобретают "первые и трудные шаги европейской культуры на пути к идее оригинальности и суверенности индивида – идее, с которой мы сжились настолько, что едва ли отдаем себе отчет в том, в какой мере оригинальна сама эта идея"[145].

Гуманизм как специфическая система воззрений складывался на протяжении веков. Он, естественно, отражает в себе исторически предопределенные подходы к проблеме,

конкретное представление о тех или иных общечеловеческих ценностях. Гуманизм базируется на философском понимании человека. Без живого индивида, наделенного телесностью, разумом, чувствами, человеколюбие утрачивает свою основу.

Наиболее наглядное воплощение персоналистская традиция европейской культуры нашла в эпоху Ренессанса. Гуманизм становится самостоятельным идейным движением. Мыслители той поры утвердили полную принадлежность человека к земному миру. Они провозгласили свободу человеческой личности, выступили против религиозного аскетизма, за право человека на наслаждение и удовлетворение всех потребностей.

В гуманизме нового и новейшего времени персоналистская тенденция европейской культуры освободилась от религиозного содержания. Она стала признавать право человека на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей. Гуманизм рассматривает человека как существо, достойное духовного и физически полноценного существования. В последующие эпохи эти умонастроения воплотились в идеалах индивидуализма, которые в специфической форме реализовали концепцию возвышения личности.

Со времен Ренессанса идея антропоцентризма фокусируется все больше на самом человеке, а не на его связи со сверхприродным. Развитие науки было использовано гуманизмом для того, чтобы восславить "экспансионизм" человека, его готовность сорвать с природы присущий ей ореол священности.

Новый взлет гуманизм пережил за пределами Италии, в эпоху социально-религиозных движений XVI в. В частности, в Нидерландах и Германии возник так называемый северный гуманизм, который существенно отличался от итальянского. Видным представителем этого гуманизма стал Эразм Роттердамский (1469–1536). Эразм рассматривал нравственное совершенствование человека как условие и отправной пункт христианского благочестия.

По мнению Эразма, человек – это некое странное животное, состоящее из двух или трех чрезвычайно разных частей: из души – как бы некоего божества и тела – вроде бессловесной скотины. В природной телесной организации животные превосходят человека. Что касается души, то человек настолько способен воспринять божественное, что сам мог бы пролететь мимо ангелов и соединиться с Богом.

Тело наслаждается вещами видимыми. Напротив, душа, памятуя об эфирном своем происхождении, изо всех сил борется с земным своим бременем. Бессмертная, она любит бессмертное, небесная – небесное... Сравнивая человека с неким безмятежным государством, Эразм отмечает: обязанности царя в человеке выполняет разум. Некоторые страсти, хотя они и плотские, можно считать благородными. Это врожденное почитание родителей, любовь к братьям, расположение к друзьям, милосердие к падшим, боязнь дурной славы, желание уважения и тому подобное.

Но другие движения души так сильно расходятся с установлениями разума, что низводят человека до скотского состояния. Это – похоть, роскошь, зависть и подобные им "хвори души". Страстей у человека множество. Как известно, стоики и перипатетики размышляли о страстях по-разному, но были едины в том, что следует жить разумом, а не чувствами. Ведь страсти не только не полезны для мудрости, но и губительны для нее.

По мнению Эразма, нельзя стать христианином, не будучи прежде человеческим. Бытие христианина никак не может означать отказа от человечности. То, что есть в нас собственно милосердного, человеческого, образует "внутреннего человека". Это выражение употреблял апостол Павел. Имеется в виду то, что философы называют "разумом". Тот, кто отделяет

веру от разума или противопоставляет христианство философии, не отдает себе отчета в том, что означает быть христианином.

Как полагает Эразм, человеческое знание и вера связаны преемственностью в мировом порядке, который предустановлен Богом. Они образуют нерасторжимую гармонию. Знание имеет пропедевтическое значение для христианской веры и служит подготовкой, а вовсе не противоположностью другому ее этапу, сверхразумному. На высшем – христианском – этапе человеческого становления разум располагается внутри веры и становится необходимым ее компонентом.

По мнению Эразма, велико заблуждение тех людей, которые нередко видят совершенное благочестие в том, что присуще природе. Некоторые страсти, по виду более достойные и как бы надевшие личину добродетелей, обманывают неосторожных людей. "В этой концепции запечатлен и путь самого ренессансного гуманизма: от признания высокого значения человечности и человеческого достоинства и на основе этого – к высшим ценностям религии откровения, сверхчеловеческим, сверхразумным, божественным; от возрождения и обновления человека к возрождению и обновлению христианства; переход от воссоздания языческой мудрости к попыткам реставрировать также и веру евангельских времен, христианство в его предполагаемой первоначальной чистоте"[146].

По мнению В.В.Лазарева, концепция возрождения в северном гуманизме состоит в том, что язычество в нем христианизируется в отличие от итальянского гуманизма, где в христианство вводится целый мир языческих представлений. При оценке гуманизма следует отличать общую риторику вокруг человека от попытки выразить проблемное напряжение темы, т.е. обозначить те сложности, которые сопровождают постижение человеколюбия.

Например, в концепции Никколо Макиавелли (1469–1527) титанизм освобожден уже не только от христианской морали, но и от морали вообще, и даже от гуманизма. По словам А.Ф.Лосева, "макиавеллизм" для самого Макиавелли был только разновидностью трагизма, в котором цели и средства оказывались в мучительном противоречии[147]. В трактате Макиавелли "рассуждения о первой декаде Тита Ливия" на примере Римской республики обосновывается идея сильного государства, умеющего обуздывать эгоистическую природу человека, сохранять порядок, воспитывать высокие гражданские качества.

Макиавелли как мыслитель примирился с любыми ужасами абсолютистски-полицейского государства. Он был готов наблюдать ненависть и расправы по отношению к отдельным лицам. Гуманизм ли это? Безусловно, если иметь в виду те цели, которые ставил Макиавелли. "Но гуманизм Макиавелли основан не только на гуманных целях, но и на нечеловеческих средствах достижения этого человеческого идеала. Следовательно, гуманизм здесь уже вполне антивозрожденческого типа. Поскольку этот гуманизм формулируется все же в виде цели, правильнее было бы говорить не просто об антивозрожденчестве Макиавелли, но скорее о модифицированном Ренессансе, правда, ужасном и в подлинном смысле слова трагическом"[148].

Здесь речь идет не просто о разложении человеческой личности, которую так высоко оценивал Ренессанс. Это полная противоположность возрожденческой личности.

Проблема человеческой природы

Некоторые мыслители Ренессанса обратили внимание на проблему человеческой природы как некоей постоянной данности. Так, знаменитый французский скептик XVI в. Мишель

Монтень (1533–1592) говорит, в частности, о величайшей трудности для тех, кто занимается изучением человеческих поступков. Обычно наши действия так резко противоречат друг другу, что кажется невероятным, чтобы они исходили из одного источника[149].

"Опыты" – основное философское произведение Монтеня, в котором в несистематизированной, афористической форме изложены его наблюдения над окружающей жизнью, "практически-философское воззрение" на человека. Монтень подчеркивает, что есть некоторое основание составлять себе суждение о человеке по наиболее обычным для него чертам поведения в жизни. Однако наши обычаи и взгляды непостоянны. Те же мыслители, которые стараются представить нас постоянными, на самом деле подгоняют наши поступки под некий обобщенный образ.

В жизни, как рассуждает Монтень, мы колеблемся между различными планами: в наших желаниях никогда нет постоянства, нет свободы, нет ничего безусловного. Мы все лишены цельности и состоим из отдельных клочков, каждый из которых в каждый данный момент играет свою роль. Настолько многообразно и пестро наше внутреннее строение, что в разные моменты мы не меньше отличаемся от себя самих, чем от других.

Воззрения Монтеня связаны с тотальной критикой возрожденческого титанизма. Это признание слабости и ничтожества человеческого существа и это выражение бессилия перед хаосом жизни. Монтень чужд возрожденческому титанизму, возрожденческому артистизму и возрожденческому самоутверждению человеческой личности в ее принципиальном и нерушимом антропоцентризме.

О человеческой же природе размышляет и другой мыслитель, основатель экспериментирующей науки нового времени Фрэнсис Бэкон (1561–1626). По мнению Бэкона, природа в человеке часто бывает сокрыта, иногда подавлена, но редко истребляема. "Принуждение заставляет природу мстить за себя, поучения несколько смиряют ее порывы, но только привычка может ее переделать или покорить"[150]. Где природа могущественна и победа, следовательно, трудна, первым шагом к ней должно быть умение вовремя обуздать свой порыв. И пусть никто не верит вполне победе над своей природой, ибо природа может долго не давать о себе знать и вновь ожить при случае или соблазне.

По мнению итальянского философа Томмазо Кампанеллы, человек превосходит животных. Несмотря на это, человек возвышается над животным духом гораздо больше, нежели сам этот дух возвышается над неодушевленными вещами. Но это происходит не потому, что человек обладает лучшими органами. В нем заключено нечто более высокое, чем просто телесный дух.

По словам Кампанеллы, важно учитывать также божественность человека, на которую указывает магия. Она творит чудеса руками человека – как те, которые может сотворить природа, вроде чудес египетских магов, так и те, которые может сотворить природа. О божественности человека свидетельствуют и предсказательные искусства.

Размышления представителей позднего Ренессанса о человеческой природе сводились в основном к обоснованию исключительности человека как живого существа, возвышающегося над другими живыми существами. Философы указывали на тот факт, что именно человеческая деятельность выделяет человека из природного царства.

Возрожденческий индивидуализм отражал стихийное самоутверждение человека. Отсюда свободное и независимое отношение к средневековой ортодоксии. Неоплатонизм придавал мироощущению человека Ренессанса поэтический, жизнерадостный характер. Природа

осмысливалась как наполненная божественными силами. Все это обусловило рождение гуманизма как системы взглядов в области морали, политики, педагогики и общественного прогресса.

Индивид, который в философии Ренессанса рассматривался как изолированный от всей окружающей природы, не мог трактоваться как последнее и абсолютное основание и для природы, и для общества, и для истории. Отсюда ощущение недостаточности и неокончателности сложившегося образа человека. В истории европейской мысли не было другой эпохи, которая с подобной силой утверждала бы человеческую личность в ее грандиозности, в ее красоте и величии.

-
-
- [1] Cassirer E. An essay o man. New Haven, 1947. P. 21-22.
- [2] См.: Гуревич П.С. Вселенная по имени человек // Свободная мысль. 1991. № 14.
- [3] Андрогин, согласно Платону, – первосущество, сочетающее в себе особенности мужского и женского полов.
- [4] Соловьев Э.Ю. Индивид, индивидуальность, личность. Введение в философию. Ч. II. М., 1989. С. 560.
- [5] См.: Проблема человека в западной философии. М., 1988; Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. В 2 т. М., 1991-1992.
- [6] Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 23.
- [7] Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 372.
- [8] Твен Марк. Письма с Земли. М., 1972. С. 176.
- [9] Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 35.
- [10] См.: Бубер М. Еврейский гуманизм // Ной. 1992. N 3.
- [11] См.: Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 15.
- [12] Свящ. Чаплин В. Крест и дубинка: союз невозможен // Независ. газ. 1992. 24 апр.
- [13] См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1989. С. 128.
- [14] Там же. С. 129.
- [15] См.: Agassi J. Toward a rational philosophical anthropology. The Hague, 1977.
- [16] Мечников И.И. Этюды о природе человека. М., 1961. С. 50.
- [17] См.: Goodman J. Genesis mystery-explaining the sudden appearance of modern man. N. Y., Times books. 1983.

- [18] Вильчек В.М. Алгоритмы истории. М., 1989. С. 11.
- [19] Там же. С. 13.
- [20] См.: Rossak Th. Unfinished animal. N. Y., 1975.
- [21] См.: Семенов Ю.И. На заре человеческой истории. М., 1989. С. 17.
- [22] Канетти Э. Превращение // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 490.
- [23] См.: Koestler A. The ghost in the machine. L., 1971.
- [24] См.: Диалоги. Полемические статьи о возможных последствиях развития современной науки. М., 1979. С. 148-149.
- [25] Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969. С. 322.
- [26] Вайль Петр. Какая дорога ведет к Риму? // Независ. газ. 1992. 31 марта.
- [27] См.: Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1988. С. 149.
- [28] Розанов В.В. Несовместимые контрасты бытия. М., 1990. С. 61.
- [29] Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 12.
- [30] Ойзерман Т.И. Homo sapiens преодолевает свою видовую ограниченность // Вопр. философии. 1988. № 4. С. 12.
- [31] Топоров В.Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1992. Ч. 2. С. 6.
- [32] Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 226.
- [33] См.: Talbot M. Mysticism and the new physics. L., 1981.
- [34] См.: Корнев В.И., Гуревич П.С. Древнеиндийская философия // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. Т. 1. С. 48.
- [35] Вернадский В.И. Живое вещество. М., 1978. С. 44.
- [36] Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 185.
- [37] Eliade M. Myth and Reality. N. Y., 1968. P. 8.
- [38] Gronbech V. Gotter und Menschen. Hamburg, 1967. S. 171-172.
- [39] Cassirer E. Symbolische Formen. Darmstadt, 1955. S. 51-52.
- [40] Levi-Strauss K. La pensee sauvage. P., 1962. P. 315.
- [41] Кассирер Э. Опыт о человеке. Глава "Миф и религия" // Философские науки. 1991. №

7. С. 109.

- [42] Виндельбанд. История древней философии. СПб., 1983. С. 49.
- [43] См.: Sedlar J.M. India find the Greek World: a study in the transmission of culture. 1980. № 4.
- [44] Ясперс К. Истоки истории и ее цель. М., 1978. С. 30.
- [45] Тулмин Ст. Человеческое понимание. М., 1980. С. 62-63.
- [46] См.: Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
- [47] Гегель. Философия истории // Гегель. Собр. соч. М.; Л., 1935. Т. 8. С. 114-115.
- [48] Там же. С. 125.
- [49] Мережковский Д.С. Не мир, но меч // Мережковский Д.С. Собр. соч. М., 1914. Т. 14. С. 261.
- [50] Цит. по: Россман В.И. Идеал внутренней свободы у Конфуция // Этика стоицизма: традиции и современность. М., 1991. С. 29.
- [51] Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного /Отв. ред. Л.И.Рейснер, Н.А.Симония. М., 1984. С. 37.
- [52] Лисевич И.С. Древнекитайская философия //
Человек. Т. 1. 1991. С. 20.
- [53] Мэн-цзы // Там же. С. 26.
- [54] Сень-цзы // Там же. С. 27.
- [55] Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 24.
- [56] Россман В.И. Идеал внутренней свободы у Конфуция // Этика стоицизма: традиции и современность. М., 1991, С. 47.
- [57] Лисевич И.С. Древнекитайская философия // Человек. Т. 1., 1991. С. 21–22.
- [58] Там же. С. 22.
- [59] Phenomenology of life in dialogue between Chinese and Occidental philosophy. Reidel, 1984. P. 31.
- [60] Щербацкой Ф.И. Философское учение буддизма // Восток - Запад. Исследования, переводы, публикации. М., 1989. С. 225.
- [61] См.: Кассирер Э. Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии М., 1988. С. 6.

- [62] См.: там же.
- [63] Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. М., 1991. Т. 2. С. 139.
- [64] См.: Виндельбанд В. История древней философии. С. 61.
- [65] Платон. Гиппий большой // Виндельбанд В. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 289.
- [66] Там же. С. 289.
- [67] Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1955. С. 50.
- [68] Платон. Теэтет. 152 ав.
- [69] Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 262.
- [70] См. там же. С. 264.
- [71] Кассирер Э. Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 7.
- [72] Там же. С. 8.
- [73] Платон. Апология Сократа // Платон. Соч.: В 3 т. Т. 1. С. 108.
- [74] Виндельбанд В. История древней философии. С. 111.
- [75] См.: Человек. М., 1991. С. 71.
- [76] Кессиди Ф.Х. Античная философия // Человек. М., 1991. С. 62.
- [77] Виндельбанд В. История древней философии. С. 174.
- [78] Мудрагей Н. Платон о человеке // Специфика философского знания и проблема человека в истории философии. М., 1988. С. 104.
- [79] См. об этом: Гуревич П.С. Приключения имиджа. М., 1991. С. 8-17.
- [80] Виндельбанд В. Указ. соч.. С. 237.
- [81] Аристотель. Метафизика // Аристотель Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 65.
- [82] Марк Аврелий. Наедине с собой. М., 1914. С. 63-64.
- [83] Там же. С. 42.
- [84] Там же. С. 62.
- [85] Цит. по: Человек. М., 1991. С. 137.

- [86] Марк Аврелий. Наедине с собой. М., 1914. С. 41.
- [87] См.: Кассирер Э. Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 10.
- [88] Цит. по: Кассирер Э. Цит. соч. С. 12.
- [89] Этика стоицизма: традиции и современность. М., 1991. С. 5.
- [90] Померанц Г. Неудачи // Незвис. газ. 1992. 5 июня.
- [91] См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 537-539.
- [92] Гегель. Эстетика: В 4 т. М., 1969. Т. 2. С. 148-149.
- [93] Бердяев Н.А. Человек и машина // Вопр. философии. 1989. № 2. С. 159.
- [94] См.: Ясперс К. Философская вера. М., 1991.
- [95] О духовности русской культуры. Интервью с Г.К.Вагнером // Сов. культура. 1989. 4 февр.
- [96] Уманская Т.А. Телесность как философская проблема: к постановке вопроса в западной патристике // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 13.
- [97] См.: Sedlar J.W. India and the Greek World: a study in the Transmission of Culture. N. Y., 1980. P. 154.
- [98] См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 23.
- [99] Там же.
- [100] Ясперс К. Истоки истории и ее цель. М., 1978. С. 103.
- [101] Kennen Wissenschaften den Menschen? Fr. a/Main, 1980. S. 156.
- [102] Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987. С. 22.
- [103] Там же. С. 23.
- [104] Фромм Э. Искусство любить. М., 1981. С. 35.
- [105] См.: Amy W.O., Recob J.B. Human nature in the christian tradition. Lanham, 1982.
- [106] Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1991. С. 41.
- [107] Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. М., 1990. С. 137.
- [108] Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники.

Ежегодник 1984-1985. С. 116.

[109] Там же. С. 113.

[110] Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 40.

[111] См.: Ясперс К. Философская вера. М., 1991.

[112] См.: Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1991. С. 41.

[113] Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // Путь. Париж, 1928. № 12. С. 32.

[114] Мандельштам Надежда. Вторая книга. М., 1990. С. 234.

[115] Гудинг Д., Леннокс Дж. Проблема страдания // Лит. газ. 1992. 27 мая.

[116] Гарнцев М.А. Западноевропейская философия (IV-XIV вв.) // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 155.

[117] Гаранцев М.А. Византийская философия // Там же. М., 1991. Т. 1. С. 138.

[118] Уманская Т.А. Телесность как философская проблема: к постановке вопроса в западной патристике // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 9.

[119] Аристотель. О душе. II.3.414 в. 15.

[120] См.: Ясперс К. Философская вера перед лицом христианского откровения // Религиозная философия. Методы и проблемы. М., 1974. Ч. 1. С. 64.

[121] Столяров А.А. Августин. Жизнь. Учение // Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С. 31.

[122] См.: Жильсон Э. Введение в изучение Св. Августина // Работы Э.Жильсона по культурологии и истории мысли. М., 1987. С. 216.

[123] Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья. М., 1989. С. 140-141.

[124] В русской богословской литературе употребляется термин "обожение" – См.: Попов И.В. Идея обожения в ближневосточной церкви. М., 1909.

[125] Бердяев Н.А. Стилизованное православие. (Отец Павел Флоренский) // Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С. 185.

[126] Ренессанс. Образ и место Возрождения в истории культуры. М., 1987.

[127] Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 239.

[128] Н.А.Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С. 18.

[129] Ср.: Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб., 1905. Т. 1. С. 171.

- [130] См.: Там же. С. 299.
- [131] Баткин Л.М. Возрождение // Человек. М., 1991. Т. 1. С. 217.
- [132] Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 40.
- [133] Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. 1. С. 129.
- [134] Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 60.
- [135] Там же. С. 241.
- [136] Баткин Л.М. Возрождение // Человек. М., С. 217-218.
- [137] Зедльмайр Г. Утрата середины // Общество. Культура. Философия. М., 1983. С. 92.
- [138] Sedlmayr H. Verlust der Mitte. Salzburg, 1948. S. 226.
- [139] Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 313.
- [140] Гарэн Э. Гуманизм итальянский. М., 1986. С. 137.
- [141] Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека // Человек. М., 1991. С. 221.
- [142] Роззак Т. Незавершенное животное. Форпост эпохи Водолея и эпохи сознания // Человек и общество. М., 1992. Вып. 4. С. 179-180.
- [143] Ярская В.Н. Время в эволюции культуры. Саратов. 1989. С. 52-53.
- [144] Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 135.
- [145] Там же. С. 6.
- [146] Лазарев В.В. Становление философского сознания нового времени. М., 1987. С. 37.
- [147] См.: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 557.
- [148] История всемирной литературы. М., 1973. Т. 3. Вып. 3. С. 28.
- [149] См.: Монтень. Опыт // Человек. М., 1991. С. 259.
- [150] Бэкон Ф. Опыты или наставления нравственные и политические // Человек. М., 1991. С. 265.

Российская Академия Наук
Институт философии

П. С. Гуревич

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

Павел Семенович Гуревич

Философия человека

Часть 2

Оглавление

ГЛАВА ПЕРВАЯ

РЫЦАРЬТ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ЭТИКИ.....

Преображение духовных установок.....

Отношение к труду как ценность.....

Свобода и бессилие человека.....

Культ добродетелей.....

ГЛАВА ВТОРАЯ

МЫСЛЯЩИЙ ТРОСТНИК.....

Паскаль: опыт трагического бытия.....

Человек во вселенной.....

Счастье человека.....

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ЭПОХА ПРОСВЕЩЕНИЯ: ОТКРЫТИЕ СУБЪЕКТА.....

Верховенство разума.....

Человеческая природа.....

Человеческое вождление.....

Человек-машина.....

Соотношение ума и души.....

Человек и история.....

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ И ДУХА В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

И.Кант о философской антропологии.....

Отношение сознательного и ессознательного.....

Антропология и панлогизм.....

“Я” и “Ты”.....

ГЛАВА ПЯТАЯ

РОМАНТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА.....

Человеческое бытие.....

Романтизирование восточного человека.....

Свобода как феномен.....

Человек как макрокосм.....

Религия как ценность.....

Природа как тайна.....

ГЛАВА ШЕСТАЯ

НАУКА И ЧЕЛОВЕК В ПОЗИТИВИЗМЕ.....

Эмпирическая база антропологии.....

Конт о человеческой природе.....

Концепция счастья Джона С.Милля.....

Свобода воли у Спенсера.....

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ.....

“Жизнь” как философская категория.....

Антропологизм Шопенгауэра.....

Проблема свободы и морали.....

Обретение сущности человека.....

Идея становления человека.....

Интуиция и интеллект.....

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

ЧЕЛОВЕК В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ.....

Общие черты русского антропологизма.....

Эволюция антропологической мысли.....

Понятие аскезы.....

Цельность духа.....

Понятие свободной воли.....

Субъективизм и индивидуализм в народничестве.....

Идея активности человека.....

Идея универсальности воеединства.....

Антропологическое мышление Льва Толстого.....

Спектр антропологических воззрений.....

Заключение.....

Глава первая

РЫЦАРЬ протестантской этики

В отечественной историографии эпоха Реформации за последние годы стала рассматривать как самостоятельный и крайне значимый период в истории Европы. Привычное следование Нового времени за эпохой Возрождения сменилось более внимательным отношением к генезису капиталистической эпохи. Российские философы подчеркивают, что Реформация осуществила радикальную перестройку духовных, общекультурных и цивилизационных установок.

Период Реформации (от лат. *reformatia* – преобразование, исправление) – разнородное социально-политическое и духовное движение XVI–XVII вв., которое охватило многие страны Западной и Центральной Европы. Движение, как известно, началось в Германии с выступления Лютера. В его тезисах оспаривалась власть католической церкви с ее иерархией, отвергалась власть духовенства вообще (тезис об “оправдании одной верой” без посреднической роли духовенства в спасении верующего). Сторонники Реформации провозгласили единственным источником религиозной истины Священное Писание, отвергнув католическое Священное Предание. Они требовали “дешевой церкви”, отрицали права церкви на земные богатства.

В эпоху Реформации складывался радикально иной образ человека, нежели в средневековье

или Возрождении. Произошла решительная ломка ценностных ориентаций. Это отразилось на мировосприятии индивида Реформации, на его поведении. Не случайно многие современные философские антропологи, в частности Э.Фромм, при осмыслении человеческой природы нередко обращаются к данной эпохе.

Преобразование духовных установок

История Европы и Америки с конца средних веков – это летопись полного освобождения человека. В феодальном средневековье индивид был неразрывно связан с общиной. Вся жизнь человека, от рождения до смерти, была регламентирована. “Он почти никогда не покидал места своего рождения. Жизненный мир большинства людей той эпохи был ограничен рамками общины и сословной принадлежности. Как бы ни складывались обстоятельства, дворянин всегда оставался дворянином, а ремесленник – ремесленником. Социальное положение для индивида было так же органично и естественно, как собственное тело; каждому сословию соответствовала своя система добродетелей, и каждый индивид должен был знать свое место”[1].

Процесс же освобождения индивида от диктата общины начался в эпоху Возрождения. Потребовалось более четырехсот лет, чтобы разрушить средневековый мир и освободить людей от самых явных ограничений. Во многих отношениях индивид вырос, развился умственно и эмоционально. Степень его участия в культуре приобрела неслыханные прежде масштабы. Но в то же время, по словам Э.Фромма, диспропорция между свободой от каких-либо связей и ограниченными возможностями для позитивной реализации свободы и индивидуальности привела в Европе к паническому бегству от свободы в новые узы или по меньшей мере к позиции полного безразличия[2].

В период Реформации экономический базис западного общества претерпел радикальные перемены, которые сопровождались столь же значительными изменениями в психике человека. Тогда же возникла и новая концепция свободы, получившая наиболее яркое выражение в новых религиозных доктринах Реформации. В эту эпоху закладывались основы современной культуры.

Современный индивидуализм, как уже отмечалось, зародился в эпоху Возрождения. Человек выходил из доиндивидуального существования и осознавал себя в качестве отдельного существа. Но хотя идеи Возрождения и оказали значительное влияние на дальнейшее развитие европейской мысли, основные корни современного капитализма, его экономической структуры и его духа обнаруживаются не в итальянской культуре позднего средневековья, а в экономической и общественной ситуации Центральной и Западной Европы и в выросших из нее доктринах Лютера и Кальвина.

В чем же состоит основное различие этих двух культур? Культура Возрождения представляла общество сравнительно высокоразвитого торгового и промышленного капитализма. Небольшая группа богатых и обладавших властью индивидов управляла этим обществом, составляя социальную базу для философов и художников, выражавших дух этой культуры.

Реформация же была главным образом религией крестьянства и низших слоев городского общества. По мнению Макса Вебера, основой современного капиталистического развития в западном мире стал городской средний класс. Освобождение индивида от прежних уз повлияло на склад характера представителей городского среднего класса. Протестантство и кальвинизм, выражая новое чувство свободы, в то же время представляли собой бегство от

бремени этой свободы.

В средневековом обществе экономическая организация городов была сравнительно статичной. Торговля в ту эпоху осуществлялась в основном множеством мелких предприятий. Еще не было условий для возникновения организаций слишком большого масштаба по отношению к отдельному человеку. Люди, следовательно, не были настроены на экономическую эффективность.

Протестантизм, как уже отмечалось, радикально изменил ценностные установки людей. Возникшая система норм и святынь стала по-иному регламентировать человеческие отношения и общественное поведение. Возникли новые социально-этические оценки. Качественный сдвиг в структуре сознания закономерно привел к перевороту во всей системе духовных представлений и интеллектуально-мировоззренческих характеристик общества.

Люди всегда пытались соединить разрозненные представления, формируемые их социальным опытом. Сколь разорванным ни казалось бы сознание индивида, оно тем не менее образует собой некую целостность. В истории философии нередки попытки ее обмирщения, приближения к живому человеку, его переживаниям, непосредственным жизненным ощущениям, внутренним состояниям.

Культура действительно во многом архетипна, ибо она постоянно воспроизводит определенные жизненные ситуации, с которыми человек встречается во все времена. Речь идет о проблемах долга, любви, жертвы, трагедии, героизма, смерти. Протестантская этика в отличие от декалога и евангельских заповедей отражала не столько канонические предписания, сколько мироощущение человека новой эпохи, который избрал для себя новые ценностные установки. Эти ценности были закреплены в учениях идеологов Реформации. Отдельные заповеди вошли в конкретные исповедания веры.

Отношение к труду как ценность

Разные эпохи демонстрировали различное ценностное отношение к труду. Варвары, например, показывали презрение к созидательной активности. “Искусство войны проникает в среду варваров быстрее и глубже, чем любая другая отрасль техники”[3]. К производительному труду в целом варварское общество относилось крайне противоречиво. “Свободный соплеменник, воин, участник народного собрания был вместе с тем и домохозяином, скотоводом и земледельцем. Лишь владевшие значительным количеством рабов были вовсе избавлены от труда и могли вести праздную жизнь, какую описывал Тацит, повествуя о древнегерманских дружинниках и их вождях. Однако вряд ли оценка труда свободным дружинником была высокой. Естественно, что в обществе, которое в немалой степени жило войной, захватами и грабежами, вырабатывались героические идеалы поведения, и наиболее достойным свободного человека занятием, приносящим ему славу и добычу, считалось военное дело. Поскольку же к нему так или иначе были причастны все соплеменники, то, вероятно, рядовые свободные, которым приходилось делить свое время между походами и обработкой полей, не могли одинаково высоко ставить оба эти занятия. Свободный труд в собственном владении никого не унижал, но мог ли он идти в сравнение с дружинными подвигами?”[4].

Трудолюбие не считалось добродетелью и в античности, где политические качества человека ценились выше. Эпоха эллинизма не признавала высокого нравственного достоинства физического труда. К концу античной эпохи и земледелие не относили к числу достойных занятий, как это было в более патриархальный период, во времена Цинцинната. В период

Римской империи стало расхожим в кругах господ представление о прирожденной низости людей, занятых физическим трудом. Правда, стоики, Сенека, Эпиктет и некоторые другие мыслители пытались преодолеть отрицательную оценку труда.

В христианстве произошла переоценка рабовладельческой морали. “Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь” (Г.Солун. 3,10). Этот принцип раннего христианства перевертывал сложившиеся приоритеты. Отныне тягчайшим грехом объявлялась праздность.

“Христианское учение оценивало земные установления с точки зрения их пригодности как средства приближения к Богу, и в этом смысле определялось и отношение к труду.

Трактовка труда, собственности, бедности, богатства в раннехристианской литературе – а эти сюжеты занимают в ней немалое место – может быть правильно понята, только если принять во внимание, что все эти вопросы ставились в плане религиозно-этическом, неизменно спиритуализировались, отнюдь не составляя некоей системы “экономических взглядов”. Собственно экономическая проблематика чужда сознанию евангелистов и отцов церкви, а равно и средневековых теоретиков, – она поставлена здесь в совершенно иные понятийные связи и приобретает значение лишь в более широких мировоззренческих рамках”[5].

Если сопоставить эти ценностные ориентации с отношением к труду в протестантской этике, то можно увидеть существенное отличие. Здесь не просто признается достоинство труда, низость праздности. Труд рассматривается как судьба, как призвание человека. Он возвеличивается как главное дело жизни человека, как его предназначение. Декларируется богоугодность трудового призвания. Высшее существо, как выясняется, вовсе не против деловой сметки, не против богатства. Более того, Лютер учил, что человек получил прибыль небольшую, хотя имел возможность увеличить доход, – это означает, что он совершил грех перед Богом.

Протестантская этика освятила труд. Более того, она открыла в нем неисчерпаемую поэзию. Мир хозяйства традиционно считался мертвым, косным. Предполагалось, что сфера экономики с ее заботами о насущном ограничивает и стирает вдохновение души. В предшествующей культуре гений выглядел противостоянием ремесленника, поэт – торговца, рыцарь – ростовщика. В эпоху Реформации возвышенность укоренилась в области самого хозяйства. Всякий труд, сопряженный с преобразованием жизни, оказывался поэтичным.

Одновременно была осуждена праздность. В ряде стран приняли законы против бродяг. Хозяйственная профессия оценивалась как ответ на призыв Бога. Следовательно, готовность перестраивать, украшать жизнь воспринималась как моральный долг. Этим же диктовалось желание совершенствовать свое мастерство, свой хозяйственный навык. Однако понимание труда как ценности еще не выражало целиком внутренний мир человека эпохи Реформации.

Труд был соотнесен с аскетизмом, с высокой целью. Иначе говоря, вовсе не предполагалось, что полученная прибыль должна немедленно обслужить гедонистические потребности человека. Напротив, смысл труда усматривался в том, чтобы произвести некое накопление, преодолев искушение всяческих удовольствий. Если католицизм считал заботу о нищих святым и добрым поступком, то протестантизм отверг этот предрассудок. Милосердие понималось только как готовность помочь обездоленному освоить профессию и позволить ему продуктивно работать.

Одной из самых высших добродетелей считалась бережливость. Но речь шла вовсе не о накоплении как таковом. Полученную прибыль человек новой эпохи пускал в оборот. Приращение не оседало мертвым грузом. Напротив, оно требовало от агента хозяйственной жизни еще большего напряжения. Важно было выйти за пределы повседневного наличного

опыта и отыскать сферу малоизвестного, область риска. Эпоха Реформации открыла запредельность там, где она менее всего предполагалась, – в экономическом укладе, в мире хозяйства. Прибыль, следовательно, всегда больше того, что она приносит своему владельцу. Приращение богатства – это выход за пределы нужного, насущного, потребляемого, это чистый прирост бытия. Это прыжок в неизвестность, это стихия творчества.

“Прежние системы хозяйства были построены на потреблении того, что производилось, на некоем балансе вложения и отдачи. Подход к хозяйству был утилитарный: рабовладелец получал от рабов, а феодал от своих крестьян и вассалов все, что ему нужно было для роскошной жизни. Капитализм стал производить для расширения самого производства. Баланс уступил место авансу: капитализм – это искусство вложения средств, гениальная растрата. Раньше практические люди были заняты в основном извлечением средств себе на пользу и в удовольствие, а капитализм стал их влагать, разбрасывать, тратить, как в бурной любовной игре”[6].

Не случайно, по мнению некоторых исследователей, ускоренное развитие капитализма в Европе совпало с эпохой романтизма. Романтизм, стало быть, вовсе не протест против капитализма, против духа чистогана, как это традиционно осмысливалось в марксизме. У капитализма и романтизма – общая метафизическая установка: стремление в бесконечность. По мнению М.Эпштейна, все античные, “наивные” формы хозяйствования, с их установкой на конечный, потребляемый продукт, были устранены капитализмом, так же как романтизм отбросил все наивные, классицистические формы поэзии, с их установкой на наглядный, воплощенный, созерцаемый идеал. Идеал оказался отброшенным в будущее, в прошлое, в невозможное, в никуда. Поэзия стала томлением по недостижимому идеалу и насмешкой, иронией над всеми конечными формами его воплощения.

Таким образом, протестантская этика не просто опозитивировала труд. Она придала ему новое, неведомое измерение, позволяющее переосмыслить человеческую природу, обрести новые грани безмерного бытия. Можно сказать, в эпоху Реформации стал вырабатываться человек – носитель другого характера, нежели в предшествующие эпохи. Он видел свое предназначение в свободе, в дерзновенности.

Здесь пролегает глубинное отличие собственно предпринимательского труда от труда машинного, который идеализировался позже в марксизме. Пролетарий, или разнорабочий, тоже относится к труду как к благу. Однако это занятие выглядит поэтически окрашенным только в сочинениях идеологов коммунизма. На самом деле рутинный, механистический труд не открывает в человеке ни особого достоинства, ни величия, ни творческих граней.

Предпринимательство же провоцирует в человеке новые, малоизвестные стороны его натуры. Деловой расчет немислим без напряжения риска, конкретная выгода – без страха перед банкротством. Понимание труда как божественного призвания – это приглашение к иному существованию, к бесконечной игре возможностей. Человек отыскивает в наличном мире не себя самого, а иного, некий собственный идеал, именно то, кем он может стать, если довериться зову трансцендентального. В человеке просыпается множество новых “Я”, которые он стремится воплотить в дерзновенном замысле.

Когда Макс Вебер поставил вопрос, какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли определенные явления культуры, которые приобрели затем универсальное значение, он имел в виду прежде всего новые ценностные ориентации. Капиталистические авантюристы существовали во всем мире. Однако именно в Европе эпохи Реформации сложился принципиально новый комплекс жизненных ориентаций. Экономический рационализм, по мнению Вебера, зависит от

предрасположенности людей к определенным видам практически-рационального жизненного поведения[7].

Капитализм, подчеркивает Вебер, существовал в Китае, Индии, Вавилоне в древности и в средние века. Однако ему не хватало именно своеобразного этоса. У человека эпохи Реформации часто обнаруживается известная сдержанность и скромность. Индивиду докапиталистической эпохи накопления материальных благ благодаря личному аскетизму казалось непонятным и таинственным, грязным и достойным презрения.

Протестантская этика регламентировала образ жизни человека едва ли не во всем. Ее предписания касались не только производственной, но и социальной практики. Она требовала качества труда и дисциплины. Эта этика осуждала также пьянство и разврат, требовала крепить семью, приобщать детей к труду и обучать религиозной вере, т.е. умению читать и понимать Библию.

Свобода и бессилие человека

Начало Реформации сопряжено с новым пониманием веры. К концу средних веков жизнь стала насыщаться духом беспокойства. Возникло современное понятие времени, минуты приобрели ценность. Труд все больше превращался в наивысшую добродетель. Развилось новое отношение к работе, настолько требовательное, что в среднем классе возникло возмущение экономической неэффективностью церковных учреждений.

Продуктивность приобрела роль одной из высочайших моральных ценностей. В то же время стремление к богатству и материальному успеху оказалось всепоглощающей страстью. Вместе с тем выявилась двойственность свободы как установки. Индивид освобождается от экономических и политических оков. Он реально обретает свободу. Однако его автономность чревата тем, что он освобождается от тех связей, которые давали ему чувство уверенности и принадлежности к какой-то общности.

Утратив определенное место в сложившейся социальной структуре, человек как бы потерял и ответ на вопрос о смысле его жизни. Кто он? Что он? Зачем он живет? Теперь ему угрожают грозные силы, стоящие над личностью, капитал и рынок. Он видит отныне в собрате не опору, а возможного конкурента. Индивид оказывается одиноким, изолированным, ему угрожают со всех сторон. Новая свобода вызывает ощущение неуверенности и бессилия, сомнения, одиночества и тревоги.

Именно на этой стадии развития возникли лютеранство и кальвинизм. Здесь важно для начала рассмотреть существенные теологические принципы средневековой церкви. По мнению Э.Фромма, некоторые доктрины Лютера и Кальвина настолько походили на доктрины средневековой церкви, что трудно заметить сколько-нибудь существенную разницу между ними[8]. Католическая церковь тоже всегда отрицала возможность спасения человека в силу одних лишь его добродетелей и достоинств. Она утверждала, что для спасения нужна милость Господня.

Тем не менее дух католической церкви существенно отличался от духа Реформации, особенно в отношении взглядов на человеческое достоинство и свободу, на значение поступков человека в определении его судьбы.

В течение длительного времени, предшествовавшего Реформации, католическое богословие придерживалось следующих принципов: человеческая природа – хотя и испорчена грехом

Адама – внутренне стремится к добру. Собственные усилия человека способствуют его спасению. Церковное причастие, основанное на искупительной смерти Христа, может спасти даже грешника. Хотя Фома Аквинский и сформулировал идею предопределения, он никогда не устал подчеркивать, что свобода воли является одним из основных его тезисов. Чтобы преодолеть противоречие между идеями предопределения и свободной воли, ему приходилось создавать сложнейшие конструкции.

Другие теологи подчеркивали роль усилий человека для его спасения еще сильнее, чем Фома Аквинский. Бонавентура говорил, что Бог всегда готов ниспослать человеку свою благодать, но получают ее лишь те, кто заслужил своими добрыми делами. В течение XIII, XIV и XV вв. тенденция подчеркивать свободу воли усиливалась в системах Дунса Скотта, Оккамы и Бёме. Итак, средневековая церковь подчеркивала достоинство человека, свободу его воли, ценность его усилий. Она указывала на богоподобие человека и его право быть уверенным в любви Бога.

Однако лютеранское учение существенно отличается от католической традиции. “В этом состоит лютеранская вера, согласно которой человек находится в таком отношении к богу, что он должен существовать в этом отношении именно как данный человек, т.е. его благочестие, надежда на достижение вечного блаженства и все подобное требуют, чтобы его сердце, его субъективность наличествовали в этом отношении... Человек должен сам в своем сердце свершить покаяние и испытывать раскаяние в своих грехах. Это сердце должно быть полно святым духом. Высшим подтверждением принципа является то, что он имеет значение лишь перед Богом, что необходима лишь вера и преодоление собственного сердца. Только этим установлен впервые и истинно осознан этот принцип христианской свободы... Лютер не завершил бы своей реформации, если бы он не дал перевода библии на немецкий язык”[9].

Лютер дал независимость человеку в вопросах религии. Он лишил церковь власти и отдал эту власть индивиду. Вся ответственность человека лежит теперь на самом человеке, а не на власти, которая могла бы дать ему то, чего он сам не добивался. Так возник один из источников политической и духовной свободы в современном обществе, особенно в англосаксонских странах, развитие которых неразрывно связано с идеями пуританства.

Однако у этой проблемы есть и другой аспект, который стал предметом изучения в книге Э.Фромма “Бегство от свободы”. Речь идет о таком измерении свободы, которое связано с изоляцией индивида, его бессилием. Этот аспект тоже уходит корнями в протестантство, как и аспект независимости. Лютер и Кальвин учили, что человек по природе своей порочен и бессилен.

По мнению Лютера, зло изначально присуще природе человека. Оно направляет его волю так, что ни один человек не способен совершить что-либо доброе, исходя из собственной природы. Одна из основных концепций всего мышления Лютера – это убеждение в природной греховности человека, его полной неспособности по собственной воле выбрать добро. В этом духе он начинает свой комментарий к “Посланию к римлянам” апостола Павла: “цель этого послания – разрушить, искоренить и уничтожить всякую плотскую мудрость и праведность, сколь бы ни казались они замечательны и чистосердечны в наших или в чужих глазах... Главное, чтобы наша мудрость и праведность, раскрытые перед глазами нашими, были вырваны с корнем из сердца нашего и из нашей суетной души”.

Это убеждение в низменности и беспомощности человека, в его неспособности совершить что-либо доброе по собственной воле, согласно Лютеру, одно из главных условий ниспослания божьей благодати. Лишь если человек унижит себя, откажется от своей воли, от своей гордыни, только тогда снизойдет на него милость Господня. Еще более радикально

Лютер выразил бессилие человека в памфлете “Рабство воли”, который был направлен против Эразма Роттердамского, защищавшего свободу воли.

Однако учения о том, что человек – бессильное орудие в руках божьих, что он в основе своей порочен, что его единственная задача – подчиниться воле Господней, что Бог может спасти его непостижимым актом правосудия – все эти учения не могли быть окончательным ответом для человека, преследуемого отчаянием, беспокойством и сомнением и в то же время столь страстно жаждавшего уверенности, как Лютер.

Как же Лютер разрешил свои сомнения? В 1518 г. его осенило откровение: человек не может спастись собственными добродетелями. Он не должен даже размышлять, угодны ли Господу его труды, он не может быть уверенным в своем спасении, если у него есть вера. Веру дает человеку Бог, и, если человек испытал однажды субъективное переживание веры, он может быть уверен в своем спасении. Человек в своем отношении к Богу – воспринимающая сторона. Как только он приемлет благодать Господню в переживании веры, тотчас природа его меняется, поскольку в акте веры он соединяется с Христом. Праведность Христова заменяет его собственную праведность, утраченную в грехопадении Адама. Но никогда в жизни человек не может стать вполне праведным, потому что его природная порочность никогда не исчезает окончательно.

Таким образом, психологически вера может иметь два разных содержания. Она способна быть утверждением жизни, выражением внутренней связи с человечеством. Но вера может быть и продуктом реакции на сомнения, возникшие из чувства изолированности индивида и его неприятия жизни. Вера Лютера была как раз такого компенсирующего свойства. Лютеровское представление о человеке отражает именно эту дилемму.

Человек свободен от всех уз, которыми связывала его духовная власть, но именно эта свобода делает его одиноким и растерянным, подавляет его чувством собственной ничтожности и бессилия. Свободный, изолированный индивид сломлен ощущением своей убогости, а теология Лютера, судя по всему, выражает это чувство бессилия и сомнения. Облик человека, изображенный им в религиозных терминах, отражает положение индивида, возникшее в результате происходящих социально-экономических перемен. Представитель среднего класса был также беспомощен перед лицом новых экономических сил, как обрисованный Лютером человек перед лицом Бога.

Отношение Лютера к Богу было отношением полной покорности. В психологических терминах его концепция веры означает следующее: если ты полностью подчинишься, если признаешь собственную ничтожность, то всемогущий Господь, может быть, полюбит тебя и спасет. Освободившись полным самоотречением от своей личности со всеми ее недостатками и сомнениями, ты избавишься от чувства своей ничтожности и причастишься к славе Господней. Таким образом, освобождая людей от власти церкви, Лютер заставил их подчиниться гораздо более тиранической власти – власти Бога, требующего полного подчинения человека и уничтожения его личности как главного условия его спасения.

Заставляя индивида признать и прочувствовать его ничтожность, никчемность всех его достоинств, заставляя его чувствовать себя безвольным орудием в руках Бога, Лютер лишал человека уверенности в себе, отнимал у него чувство собственного достоинства, а без этого невозможно никакое сопротивление светским властям, угнетающим человека. “В ходе исторического развития, – отмечает Фромм, – проповедь Лютера привела к еще более серьезным последствиям. Потеряв чувство гордости и достоинства, индивид был психологически подготовлен и к тому, чтобы утратить и столь характерную для средневекового мышления уверенность, что смыслом и целью жизни является сам человек,

его духовные устремления, спасение его души”[10].

Теология Ж.Кальвина, сыгравшая в англосаксонских странах ту же роль, что лютеранство в Германии, и в богословском, и в психологическом плане аналогична теологии Лютера. Хотя Кальвин выступает против власти церкви, против слепого принятия католических доктрин, его учение также основано на бессилии человека. Лейтмотив мысли Кальвина – самоуничужение и разрушение человеческой гордыни. Лишь тот, кто презирает этот мир, может посвятить себя миру грядущему.

Кальвин учит, что мы должны унизиться, что посредством этого самоуничужения мы и полагаемся на всемогущие Божие. Он поучает, что человек не должен считать себя хозяином своей судьбы. Человек не должен стремиться к добродетели ради нее самой: это приведет лишь к суете. “Ибо давно уже и верно замечено, что в душе человеческой сокрыты сонмы пороков. И нет от них иного избавления, как отречься от самого себя и отбросить все заботы о себе, напротив все помыслы к достижению того, что требует от тебя Господь и к чему должно стремиться единственно по той причине, что Ему так угодно”[11].

Итак, новая религия выражала чувство свободы, но в то же время и ощущение ничтожности и бессилия индивида. Она предлагала выход, внушая индивиду, что можно обрести новую уверенность при условии полной покорности и самоуничужения. Между учениями Кальвина и Лютера можно обнаружить ряд расхождений. Первый пункт этих несовпадений – ученика Кальвина о предопределении. В отличие от Августина, Фомы Аквинского и Лютера у Кальвина эта доктрина становится одной из основных, если не самой главной во всей его системе. Кальвин выдвинул новую версию предопределения, утверждая, что Бог не только предрешает, кому будет дарована благодать, но и заранее обрекает остальных на вечное проклятие.

Согласно Кальвину, спасение или осуждение не зависит ни от какого добра или зла, совершенного человеком при его жизни, но предрекается Богом до его появления на свет. Почему Бог избирает одних и проклинает других, – это тайна, непостижимая для человека, и не следует даже пытаться проникнуть в нее. Бог это делает, потому что ему угодно таким образом проявлять свою безграничную власть. Бог Кальвина, несмотря на все попытки как-то сохранить идею присущей ему любви и справедливости, обладает всеми качествами тирана, который не только лишен любви к кому бы то ни было, но не имеет и понятия о справедливости.

Доктрина предопределения выражает и усиливает чувство беспомощности и ничтожности человека. Ни одна доктрина не могла бы более отчетливо сформулировать бессмысленность человеческой воли, человеческих усилий. Решение судьбы человека полностью изъято из его рук. Человек не может сделать ничего, чтобы изменить это решение, он лишь безвольное орудие в руках Бога.

Другой смысл этой доктрины, по мнению Э.Фромма, состоит в том, что она должна скорее усиливать, а не заглушать сомнения. Не должен ли человек еще больше терзаться опасениями, если он узнает, что еще до рождения ему предназначено то ли спасение, то ли вечное проклятие? Как он может быть уверен в своей участи? Хотя Кальвин и не утверждал, что такую уверенность можно как-то обосновать, фактически и он сам, и его последователи были убеждены, что они принадлежат к избранным.

У Кальвина проглядывает, следовательно, идея прирожденного неравенства людей. У него все люди делились на тех, что будут спасены, и тех, кому предназначено вечное проклятие. Поскольку эта судьба назначена еще до рождения, никто не в состоянии ее изменить, что бы

он ни делал в течение своей жизни. Человеческое равенство отрицается в принципе. Люди созданы неравными. Отсюда и невозможность солидарности между людьми, поскольку отвергается сильнейший фактор, лежащий в основе этой солидарности, – общность человеческой судьбы.

Есть еще одно отличие кальвинизма от учения Лютера. Оно состоит в утверждении огромной значимости моральных усилий и добродетельной жизни.

Культ добродетелей

Эпоха Реформации породила культ человеческих добродетелей, среди которых особо важное значение имели потребность в труде, воздержанность, бережливость, справедливость, целомудрие, скромность. Все эти качества освещались как святыни в воскресных проповедях. Их воспевали и поэты. Один из них, писавший под псевдонимом “Бидермейер” вошел в историю как создатель особого мира семейных добродетелей. Он прославлял верность браку, долг перед близкими, чистые и благородные отношения в семье.

Напомним некоторые заповеди человека пуританской этики, как они воспроизведены, скажем, в книге М.Оссовской “Рыцарь и буржуа”.

“Помните, что время – это деньги. Если тот, кто может своим трудом зарабатывать в день десять шиллингов, пойдет гулять или полдня будет сидеть без дела, хотя и будет тратить только шесть пенсов во время прогулки или безделья, он не должен думать, что это только единственный расход; на самом деле он тратит или, скорее, бросает на ветер еще пять шиллингов.

Помните, что кредит – это деньги. Если человек оставляет свои деньги у меня, этим самым он дает мне проценты и дает право в течение этого времени делать с ними все, что я хочу. Если человек имеет хороший и большой кредит и правильно его использует, он может получить значительный доход.

Помните, что деньги обладают способностью размножаться. Деньги могут производить деньги, и эти новые деньги могут тоже рождать деньги и т.д. Пять шиллингов превращаются в шесть, которые затем превращаются в семь шиллингов и три пенса и т.д., до тех пор, пока не превратятся в сто фунтов. Чем больше денег, тем больше они производят при каждом обороте, так что прибыль растет быстрее и быстрее. Тот, кто убивает одну свиноматку, уничтожает всех ее отпрысков до тысячного поколения. Тот, кто уничтожает одну крону, уничтожает все, что она могла произвести, – десятки фунтов”[12].

Согласно Кальвину, никакими усилиями человек не может изменить свою судьбу, но сам факт его усилий – знак принадлежности к спасенным. Добродетели, которыми должен обладать человек, – это скромность и умеренность, справедливость в том смысле, что каждый должен получить причитающуюся ему долю. “Доброе совестное стяжание” – благочестие, соединяющее человека с Богом. Добродетелям и непрерывным усилиям кальвинизм придавал все большее значение. Успехи в земной жизни – не что иное, как знак спасения.

Кальвинизм требует, чтобы человек постоянно старался жить по-божески и никогда не ослаблял этого стремления. Оно должно быть непрерывным. Сам факт неутомимости человека в его усилиях, какие-то достижения в моральном совершенствовании или в мирских делах служат более или менее явным признаком того, что человек принадлежит к

числу избранных. Деятельность служит не достижению какого-то результата, а выяснению будущего.

Протестантство отказалось от основополагающих элементов иудео-христианской традиции. Его доктрины изображали человека, Бога и мир так, что новые чувства бессилия и ничтожности казались естественными, создавалось впечатление, будто эти чувства происходят из неизменных качеств человека, будто он должен испытывать эти чувства.

Новое отношение к труду, которое сложилось в эпоху Реформации, знаменует собой важнейший психологический сдвиг, который произошел в человеке с конца средних веков. Стремление к неустанному труду стало одной из главных производительных сил, не менее важной для развития промышленной системы, чем пар и электричество. Одновременно человек лишился своего былого чувства уверенности, чувства бесспорной принадлежности к общности. Он был вырван из мира и ощутил тревогу и одиночество.

В то же время человек мог свободно мыслить и действовать независимо, стать хозяином своей жизни и распоряжаться ею по собственной воле. В целом для человека эпохи Реформации преобладающим был позитивный аспект свободы, что нашло выражение еще в культуре Возрождения. В искусстве и философии новой эпохи отражен дух человеческого достоинства, воли, могущества, хотя достаточно часто и дух отчаяния и скептицизма.

Литература

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер Макс. Избранные произведения. М., 1990. С. 61–284.

Гегель. Лекции по истории философии // Соч. М.; Л., 1935. Т. XI Кн. 3. С. 197–198.

История философии в кратком изложении. М., 1991. (Раздел “Реформация”. С. 306–315).

Соловьев Э.Ю. Непобежденный еретик. М., 1984.

Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1991 (раздел “Свобода в эпоху Реформации”. С. 43–93).

Эпштейн Михаил. Поэзия хозяйства // Независимая газета. 1992. 26 июня.

глава вторая

“Мыслящий тростник”

В истории философии XVII век не имеет самостоятельного обозначения. В отличие от предшествующей эпохи Ренессанса и последующей – Просвещения, он выглядит безымянным, растворенным в общей панораме нового времени. Между тем это столетие радикально отличается от других специфическим менталитетом. Оно подарило человечеству особую культуру, неповторимое мироощущение. В области философии это было время творчества таких знаменитых философов, как Р.Декарт, Б.Паскаль, Б.Спиноза, Г.Лейбниц.

XVII век принес расцвет литературы в стиле барокко и классицизма (Кальдерон, Корнель, Расин, Мольер). Культура этого столетия выявила блестящую плеяду живописцев (Тьеполо, Рубенс, А. ван Дейк и др.). “Можно также назвать XVII столетие “веком разума”, – отмечает Г.Я.Стрельцова. – На “естественный свет” человеческого разума опирались не только философы-рационалисты, но и мыслители-эмпиристы. Рационализм в широком смысле слова был характерен для подавляющего большинства представителей культуры. Он отразился в философии, искусстве, религии. Недаром “отцом” новоевропейской философии и культуры считается Декарт. С культом разума связан классицизм в литературе и искусстве и отчасти барокко. Своеобразный рационализм проникает и в христианство, породив иезуитский вариант религиозности, против которого выступил Паскаль со своей “религией сердца”[13].

Паскаль: опыт трагического бытия

Бурное развитие науки, изменившее картину мира, привело к переосмыслению проблемы человека. В эпоху эллинской и средневековой цивилизации земной шар казался беспредельно великим по сравнению с окружающими его небесными сферами. Лишь отдельные мыслители поднимались до осознания беспредельных размеров космоса. “Жизнь и сущность человека не резко отходили от остального живого, – отмечает В.И.Вернадский, – и не вызывали тех смущающих и тревожащих вопросов, которые возникли в христианском мировоззрении в ту эпоху, когда в XVI и XVII столетиях успехи научного знания вновь поставили – уже перед всем человечеством – вопрос о колоссальных размерах и величии Космоса и ничтожности той пылинки, какую в нем представляет наша Земля”[14].

Если раньше представление о быстротечности земной жизни, которая в своем значении представлялась величайшим благом, беспокоило умы, то теперь возникает сознание ничтожности этой жизни в холодном и бесстрастном космосе. И античная философия, и христианская теология рассматривали человека как конечную цель мироздания. Сокрушительный удар по этим воззрениям нанесла новая космология. Осознание того факта, что Вселенная не знает ни центра, ни вечных очертаний, безразлична к благополучию и счастью человека, естественно, породило трагическое мироощущение.

Беспредельность надвинулась на человека со всех сторон, и он оказался в мире, реальность которого не позволяет видеть в нем прежний дом. “В этом мире, – отмечает М.Бубер, – он оказался беззащитным, но на первых порах разделял восторг Бруно перед его величиим, затем математический восторг Кеплера перед его гармонией, до тех пор, пока через сто с

лишним лет после смерти Коперника и издания его трудов новая реальность человека не проявила себя куда решительней, чем реальность вселенной”[15].

Коперниковская система стала одним из самых мощных орудий философского агностицизма и скептицизма, которые развились в XVII в. Разумеется, нотки скептицизма были и у ренессансного мыслителя Монтеня. В критике человеческого разума он прибег к всем хорошо известным традиционным аргументам греческого скептицизма. Но он использовал и новое оружие, которое в его глазах доказало свою огромную силу и первостепенную важность. Ничто не может так унижить нас и нанести столь чувствительный урон гордости человеческого разума, как беспристрастный взгляд на физический универсум.

Пусть человек, отмечает Монтень в знаменитом отрывке из “Апологии Раймунда Сабундского”, “покажет мне с помощью разума, на чем покоятся те огромные преимущества, которые он приписывает себе. Кто уверил человека, что это изумительное движение небосвода, этот вечный свет, льющийся из величественно вращающихся над его головой светил, этот грозный ропот безбрежного моря, – что все это сотворено и существует столько веков только для него, для его удобства и к его услугам? Не смешно ли, что это смешное и жалкое создание, которое не в силах управлять собой и представлено ударам всех случайностей, объявляет себя властелином и владыкой вселенной, даже маленькой частицы которой оно не в силах познать, не то что повелевать ею!”[16].

Человек был склонен всегда рассматривать свое ближайшее окружение как центр мироздания и превращать свою отдельную частную жизнь в образец для всей Вселенной. Монтень полагал, что человек должен отбросить эту напрасную претензию, этот жалкий провинциальный путь мышления и суждения. “Когда виноградники в наших селениях побивает мороз, приходской священник тотчас же заключает, что кара божья снизошла на весь род человеческий... Кто же, видя наши распри со своими соплеменниками, не воскликнет: “Мировая машина разладилась и близок судный день!..”. Однако лишь тот, кто мог представить в фантастической картине великий образ нашей матери-природы, во всем величии и блеске, кто усматривал в ее лике столь значительные и постоянные изменения, кто наблюдал себя в этом портрете, да собственно и не себя одного, а целое царство (словно легкий штрих на общем фоне) – лишь тот сможет оценить вещи сообразно с их истинной ценностью и величием”[17].

По мнению Э.Кассирера, слова Монтеня дают нам ключ ко всему последующему развитию современной теории человека. Современная философия и наука должны были принять вызов, содержащийся в этих словах. Им пришлось доказывать, что новая космология вовсе не преуменьшает силу человеческого разума, но напротив, упрочивает и подтверждает ее. Так возникла задача соединить усилия метафизических систем XVI и XVII столетий. Эти системы избирают различные пути, но направляются к общей цели[18].

Джордано Бруно был первым мыслителем, вступившим на эту тропу, которая в определенном смысле стала дорогой всей современной метафизики. Для философии Дж.Бруно характерно как раз то, что термин “бесконечность” меняет здесь свое значение. Для классической греческой мысли бесконечность – чисто негативное понятие: бесконечность бессвязна и не детерминирована; она лишена границы и формы, а значит, и недоступна для человеческого разума, который обитает в области форм и ничего, кроме форм, постичь не может. В этом смысле конечное и бесконечное, περας и απείρον, упоминаемые в Платоновом “Филебе”, – это два фундаментальных принципа, необходимо противостоящих друг другу.

Согласно Кассиреру, в учении Бруно бесконечность вовсе не означает отрицания или

ограничения; напротив, она означает неизмеримое и неисчислимое богатство реальности и неограниченную силу человеческого интеллекта. Именно так Бруно понимает и истолковывает учение Коперника. Это учение, согласно Бруно, было первым и решающим шагом к самоосвобождению человека. человек не живет отныне в мире как узник, заточенный в стенах конечного физического универсума. Он способен пересекать пространства, прорываться через воображаемые границы небесных сфер, которые были воздвигнуты ложной метафизикой и космологией. Бесконечный универсум не полагает границ человеческому разуму – напротив, он побуждает разум к движению. Человеческий интеллект осознает собственную бесконечность, соразмеряя свои силы с бесконечным универсумом[19].

В начале нового времени появился мыслитель, придавший антропологии блеск и новые силы. Это Блез Паскаль (1623–1662) – французский математик, физик, религиозный философ. Исходя из тезиса о двойственной природе человека как основного положения, Паскаль трактует моральную природу человека как соединение доброго и злого. Только христианская религия с ее учением о грехопадении и преемственности греха дает удовлетворительное объяснение этой двойственности человека, что является для Паскаля аргументом в пользу ее реальности.

В произведениях Паскаля антропология находит наиболее впечатляющее выражение. Французский философ, как никто другой, был подготовлен к решению этой задачи. Он обладал несравненным даром освещать наиболее темные вопросы и собирать в единое целое сложные и рассеянные системы мысли. Нет, кажется, ничего неподвластного остроте его мысли и ясности стиля. Он соединил в себе преимущества современной литературы и философствования, но использовал их как средство борьбы против современного духа – духа Декарта и его философии.

На первый взгляд кажется, будто Паскаль принимает все предпосылки картезианства и современной ему науки. Он соглашается с тем, что нет ничего в природе, что неподвластно научному разуму, как нет ничего неподвластного геометрии. Это, по словам Э.Кассирера, поистине странное событие в истории идей: один из величайших и самых глубоких геометров стал запоздалым рыцарем средневековой философской антропологии.

В 16 лет Паскаль написал трактат о конических сечениях, открывший новое и чрезвычайно плодотворное поле геометрических исследований. Но он был не только великий геометр, но и философ. В качестве философа он был не просто погружен в геометрические проблемы, но также стремился понять подлинное назначение, содержание и границы применения геометрии. Он полагал, что существует принципиальное различие между “геометрической мыслью” и “мыслью проницательной и утонченной”.

Геометрическая мысль наиболее совершенна в исследовании тех предметов, которые доступны строгому анализу, т.е. могут быть расчленены на первичные составляющие элементы. Она исходит из некоторых посылок и выводит на них следствия, истинность которых может быть доказана универсальными и логическими правилами. Преимущество такого мышления состоит в ясности его принципов и необходимости его дедуктивных выводов. Однако не все предметы можно трактовать подобным образом. Существуют вещи, которые не поддаются какому бы то ни было логическому анализу из-за своей хрупкости и бесконечного разнообразия. И если в мире есть нечто такое, что в первую очередь должно быть отнесено к таким вещам, то это как раз человеческое сознание.

Паскаль выступает против пафоса тотального расчленения природы, постижения ее на путях логического и экспериментального умозрения.

Теперь реальным стало только то,
Что можно было взвесить и измерить,
Коснуться пястью, выразить числом[20].

Не все подвластно геометрии. Не все можно измерить количественно и разъять на части.
Воспользуемся строчками М.Волошина для иллюстрации этой мысли:

Природа, одурелая от пыток,

Под микроскопом выдала свои

От века сокровеннейшие тайны:

Механику обрядов бытия.

С таким же исступлением, как раньше,

В себе стремился выжечь человек

Все то, что было плотью, как теперь...

Накладывал запреты и табу

На все, что не сводилось к механизму:

На откровенье, таинство, экстаз...[21].

По мнению Паскаля, именно природе человека присуще богатство и утонченность, разнообразие и непостоянство. Следовательно, математика никогда не сможет стать инструментом истинного учения о человеке, философской антропологии. Смешно было бы говорить о человеке как о геометрическом постулате. Строить моральную философию в терминах геометрической системы – это, с точки зрения Паскаля, абсурд, философская фантазия. Но традиционная логика и метафизика не более способны понять и решить загадку человека. Ведь их первый и высший закон – это закон не противоречия. А рациональное, логическое и метафизическое мышление в состоянии понимать только такие объекты, которые свободны от противоречий, устойчивы по природе своей.

Как раз такой однородности, согласно Паскалю, мы никогда не встречаем у человека. Философу непозволительно конструировать искусственного человека – он должен описывать человека таким, каков он есть. Все так называемые определения человека – это лишь легковесные спекуляции, если они не основываются на опыте и не подтверждаются им. Нет другого способа понять человека, кроме изучения его жизни и поведения. Однако то, что мы при этом обнаружим, никоим образом не может быть описано одной-единственной простой формулой. Неизбежный момент человеческого существования – противоречие. Он причудливая смесь бытия и небытия. Его место – между двумя этими полюсами.

Таким образом, единственный возможный подход к тайне человеческой природы – это подход религиозный. Религия утверждает, что человек двойствен; одно дело человек до грехопадения, другое – после. Человек был предназначен для высшей цели, но утратил это предназначение. Грехопадение лишило его сил, извратило разум и волю. Поэтому

классическая максима “Познай самого себя” в философском смысле – смысле Сократа, Эпиктета или Марка Аврелия – не только малодействительна, но ложна и ошибочна. Человек не может доверять себе и читать в себе. Он сам должен молчать, чтобы слышать высший глас, глас истины. “Что станет с тобой тогда, о человек, когда ты естественным разумом обнаружишь свое действительное положение?.. Знай же, обуянный гордыней, что и сам ты сплошной парадокс. Смири себя, немощный разум, умолкни, неразумная природа, помни, что человек бесконечно превосходит человека. И услышь от Творца своего о своем действительном положении, тебе покамест неведомом. Слушай Бога”[22].

Все это, по комментарию Э.Кассирера, никоим образом еще не теоретическое решение проблемы человека. Религия и не способна дать такое объяснение. Но поразмыслим о том, что такое религия, какова ее природа. Религия не может быть ясной и рациональной. То, о чем она повествует, – темная и мрачная история человеческого грехопадения. Рациональное объяснение этого факта невозможно. Мы не можем объяснить человеческий грех, так как это не продукт или необходимое следствие какой-нибудь естественной причины.

Точно так же мы не можем объяснить человеческое спасение, ибо спасение это зависит от непостижимого акта божественной милости: оно свободно даруется и свободно отнимается, и никаким человеческим поступком или же достоинством заслужить его невозможно. Следовательно, религия и не претендует на прояснение тайны человека. Она подтверждает и углубляет эту тайну.

Бог, о котором говорит религия, – это Deus absconditus, сокровенный Бог. Следовательно, и его образ – человек – человек сокровенный. Религия – это не “теория” Бога, человека и их взаимных отношений. Единственный ответ, который мы можем получить от религии, что такова уж воля Бога – скрывать себя. “Итак, поскольку бытие Божие сокрыто от человека, любая религия, которая не говорит, что Бог сокровенен, не истинна, а любая религия, которая не находит доводов в защиту этого, лишена поучительности. Природа такова, что она всюду указывает на потерю Бога – и в человеке и вне его”. Религия, следовательно, это своего рода логика абсурда – так только и можно схватить абсурдность, внутреннюю противоречивость, химерическое бытие человека. “Конечно, ничто не может поразить нас сильнее, чем это учение: и однако же без этой тайны, самой непостижимой из всех, мы непонятны самим себе. В этой бездне узлом закручиваются и вращаются все наши обстоятельства, так что человек более непостижим без этой тайны, чем эта тайна непостижима для человека”[23].

В философии Паскаля обретает самообладание личность, которая стала бездомной посреди бесконечности. Все здесь зависит от знания того, что он – иной, чем все остальные, и именно потому иной, что и в падении своем может остаться сыном духа. Человек – это существо, которое сознает свое место во вселенной. И куда он жив, он может сохранить это знание. Не то существенно в данном случае, что человек – единственное создание, дерзнувшее приступить к миру и познать его, хотя и это само по себе удивительно. Куда важнее, что ему известно отношение между ним и этим миром. Таким образом, прямо из этого мира возникло нечто, обращенное к миру. Отсюда следовало, что это нечто “из чреды мира” имеет и свою особую проблематику.

Казус Паскаля свидетельствует о том, что и в начале Нового времени прежние проблемы не устранялись, а демонстрировали свою устойчивость. Даже после того, как Р.Декарт выпустил “Рассуждения о методе”, философское сознание продолжало бороться с теми же самыми трудностями. Оказались негодными оба решения, которые несовместимы друг с другом. Между тем началось медленное интеллектуальное развитие, в ходе которого вопрос “что есть человек” изменил свою форму и вновь возник уже на более высоком уровне. Здесь

важно не столько открытие новых фактов, сколько появление новых мыслительных средств. Теперь дух нового времени заявил о себе.

Были предприняты новые поиски общей теории человека, основанной на эмпирических наблюдениях и общих логических принципах. Первым постулатом этого нового духа было устранение всех искусственных барьеров, которыми человеческий мир был отделен от всей остальной природы. Для того чтобы понять человеческий порядок вещей, мы должны начать с изучения космического порядка. И этот космический порядок предстает теперь в совершенно новом свете. Новая космология, гелиоцентрическая система, введенная трудами Коперника, – это единственная прочная научная основа новой антропологии.

Ни классическая метафизика, ни средневековая религия и теология не были готовы к решению этой задачи. Оба эти подхода, столь различные по методам и целям, основаны на общем принципе: они трактуют вселенную как иерархический порядок, в котором человек занимает высшее место. И в стоической философии, и в христианской теологии человек описывается как венец вселенной. Оба учения настаивают на существовании провидения, властвующего над миром и судьбой человека.

Это представление – одна из основных предпосылок и стоической и христианской мысли. Все это вдруг было поставлено под вопрос новой космологией. Претензия человека на то, чтобы быть центром вселенной, потеряла основания. Человек оказался в бесконечном пространстве, в котором его бытие предстает одинокой и исчезающе малой точкой. Он окружен немой вселенной, миром, который безмолвно безразличен его религиозным чувствам и глубочайшим моральным запретам.

Вполне понятно, даже неизбежно, что первая реакция на эту новую концепцию мира могла быть только отрицательной: сомнение и страх. Даже величайшие мыслители не были свободны от этих чувств. “Кто вдумается в это, – пишет Паскаль, – тот содрогнется; представив себе, что материальная оболочка, в которую его заключила природа, удерживается на грани двух бездн – бездны бесконечности и бездны небытия, он преисполнится трепета перед подобным чудом; и сдастся мне, что любознательность его сменится изумлением, и самонадеянному исследованию он предпочтет безмолвное созерцание”[24].

Паскаль, назвавший человека “мыслящим тростником”, исходил из идеи нереализованности, ничтожности человека. “А потом пусть человек снова подумает о себе и сравнит свое существо со всем сущим; пусть почувствует, как он затерян в этом глухом углу Вселенной, и выглядывая из чулана, отведенного ему под жилье, – я имею в виду зримый мир – пусть уразумеет, чего стоит наша Земля со всеми ее державами и городами и, наконец, чего стоит он сам. Человек – в бесконечности – что он значит?”[25].

Оценивая философские воззрения Паскаля, Н.А.Бердяев отмечал, что человек может познавать себя сверху и снизу, из своего света, из божественного в себе начала и познавать из своей тьмы, из стихийно-подсознательного и демонического в себе начала. “И он может это делать потому, что он двойственное и противоречивое существо, существо в высшей степени поляризованное, богоподобное и звероподобное, высокое и низкое, свободное и рабье, способное к подъему и падению, к великой любви и жертве и к великой жестокости и беспредельному эгоизму”[26]. Эту двойственность, подмечает Бердяев, Паскаль выразил лучше всех. Французский философ подчеркивал, что человек – самая ничтожная былинка в природе, но все-таки былинка мыслящая. Начало нравственности Паскаль усматривал в разуме.

Человек во вселенной

Антропологический вопрос, подразумевающий человека в его специфической проблематике, прозвучал в ту пору, когда был расторгнут изначальный договор между вселенной и человеком. Именно тогда человек почувствовал, что он в этом мире – пришелец и одиночка. Распад этого образа вселенной и, следовательно, кризис ее надежности, по мнению М.Бубера, повлек за собой и новые вопросы беззащитного, бездомного и потому проблематичного для самого себя человека.

Распад обустроенности, как полагает иерусалимский философ, происходит не первый раз. Но от каждого очередного кризиса к следующему ведет какой-то общий путь. Суть у этих кризисов общая, но они не одинаковы. Космологический образ вселенной Аристотеля раскололся изнутри потому, что душа в своей сокровенной глубине соприкоснулась с проблемой зла и ощутила вокруг себя раздвоившийся мир.

Теологическая картина мира Фомы Аквинского раскололась снаружи потому, что вселенная объявила себя беспредельной. Миф, дуалистический мир гнозиса – вот что вызвало кризис в первом случае. В другой раз то был ни в какой миф не облеченный космос науки как таковой. Одиночество Паскаля на самом деле исторически моложе, чем одиночество Августина, но оно полнее и неизбежнее. Действительно, возникает нечто новое, чего не было прежде. Идет работа над новым образом мироздания, но не над новым мировым домом.

Стоит лишь принять идею бесконечности – и человеческого жилища из этой вселенной уже не выстроить. И нужно ведь еще ввести эту самую бесконечность в новую картину мироздания, а это оборачивается явным парадоксом, ибо образ – если он и вправду образ или картина – ограничен, но однако же должен вобрать в себя безграничное. Другими словами, если мы достигнем крайней точки этого образа, который отстоит от нас, говоря языком современной астрономии, на сотни миллионов световых лет и располагается где-то близ звездных туманностей, то мы со всей непреложностью ощутим, что эта вселенная не имеет и не может иметь конца.

“Люди, не задумываясь над этими бесконечностями, дерзновенно берутся исследовать природу, – отмечает Б.Паскаль, – словно они хоть сколько-нибудь соразмерны с ней. Как не подивиться, когда в самонадеянности, безграничной, как предмет их исследований, они рассчитывают постичь начало сущего, а затем и все сущее? Ибо подобный замысел может быть рожден только самонадеянностью, всеобъемлющей, как природа, или столь же всеобъемлющим разумом”[27].

Сознание эпохи барокко в целом трагическое. В это время церковная и светская сферы постепенно сближаются вплоть до смешения. Под знаком человека-героя осваивается Вселенная, коль скоро человеческий микрокосм пребывает в симпатической связи с макрокосмом природы, начиная от звезд и кончая историческим и мифологическим миром. Уровни плавно переходят друг в друга. В чувственном просвечивает духовное, все как бы едино по своей субстанции. Художник тоже обожествляется в своей творческой способности.

Леонардо да Винчи положил начало типу универсального человека, последним воплощением которого был Гете. Если в эпоху Возрождения отношение к человеку характеризовалось как пламенное, страстное, энтузиастичное, а отношение к миру было оптимистичным, то в эпоху барокко ситуация меняется. “Может ли даже очень даровитый и наделенный незаурядными достоинствами человек, – пишет французский писатель Жан де Лабрюйер, – не преисполниться сознанием своего ничтожества при мысли о том, что он умрет, а в мире

никто не заметит его исчезновения и другие сразу займут его место?”[28].

Реакцией на оптимистическое мироощущение был уже трагический мир Микеланджело, маньеризм с его настроениями тоски и сомнения, протестантизм, который по религиозным соображениям не принимал идею героя. В протестантизме продолжает жить средневековый образ маленького бедствующего человека, секуляризированный впоследствии до образа рядового обывателя и прозаической природы. В творчестве Рембрандта достигается неповторимый синтез между барочной и позднесредневековой картинами мира.

Человек на всех ступенях своего смертного бытия, от нищего до царя и первосвященника, предстает тут одновременно и низким и возвышенным. Неповторимость Ренессанса-барокко заключается в недоступном для романтики и готики и исчезающем впоследствии союзе христианства с жизненной органикой. В этом отношении Ренессанс и барокко оказываются, наряду с греческой античностью, вершиной мировой истории.

Третий европейский период, о котором мы говорили вслед за Г.Зедльмайром (1470–1760), близок своим антропоцентризмом не только к классической античности, но и к готике. Человеческие образы высокого Ренессанса через Мазаччо и Джотто восходят к скульптурным образам “воскресшей жизни” на классических готических соборах XIII в. Человеческий образ в протестантской нидерландской живописи XVI и XVII вв. уходит своими корнями в сниженный – “в яслях и на кресте” – богочеловеческий образ ранней готики, а протестантская церковная архитектура имеет прообразом храмы нищенствующих орденов XIII в. – противников готики. Ренессанс вырастает в недрах готики, готика начинается с Ренессанса и барокко. Позднему немецкому барокко (Бальтазар Нойман) удается органически сплавить готику с Ренессансом. Наоборот, органическое слияние романтики с Ренессансом – барокко невысказано.

В эпоху барокко мыслители пытаются трезво проанализировать человеческую природу, страсти и пороки человека. Французский писатель-моралист Франсуа де Ларошфуко, в частности, отмечает, что добродетель нередко оказывается сочетанием корыстных желаний и поступков, искусно подобранных судьбой или нашей собственной хитростью[29]. Так, в европейском сознании рождается представление о том, что поступки людей имеют разные мотивы. Важно проследить истоки человеческого поведения.

Это особенно относится к страстям. Это, по словам Ларошфуко, единственные ораторы, доводы которых всегда убедительны. Им присущи такая несправедливость и такое своекорыстие, что доверять им опасно. Вообще в человеческом сердце происходит непрерывная смена страстей. Как бы мы ни старались скрыть наши страсти под личиной благочестия и добродетели, они всегда проглядывают сквозь этот покров[30].

Счастье человека

Самая серьезная попытка справиться с безнадежной ситуацией человека послекоперниковой эпохи была предпринята вслед за Паскалем его младшим современником Бенедиктом Спинозой (1632–1677). Нидерландскому философу суждено было умереть молодым. Попытка Спинозы, если рассматривать ее в свете антропологической проблемы, означала, что астрономическая бесконечность одновременно и признается без оговорок, и утрачивает свой зловещий облик.

Согласно Спинозе, та протяженность, благодаря которой доказывается и демонстрируется бесконечность, есть лишь один из бесчисленного множества атрибутов бесконечной

субстанции и один из тех двух, которые мы вообще только и знаем (другой такой атрибут – мысль). Бесконечная же субстанция, которую Спиноза называет также Богом и по отношению к которой эта пространственная бесконечность может быть лишь одним из бесконечно многих атрибутов, – любит. Она любит самое себя и особенно любит себя в человеке.

Можно в известной мере сказать, что это ответ на вопрос Паскаля “Что есть человек в бесконечности?”. Он есть существо, в котором Бог любит самого себя. Космология и антропология предстают в этой системе великолепно примиренными. Но космос, однако, не становится вновь тем, чем он был у Аристотеля и Аквината, – той картинно упорядоченной множественностью, где каждая вещь и каждое существо имеют свое место, а существо по имени “человек” ощущает себя дома вкупе с ними.

Никакого нового надежного бытия-в-мире этому существу не дано. Да Спиноза и не нуждается в нем. Его благоговение перед бесконечной природой возносит его над натурой. Природа включена в его систему лишь по своему замыслу – как совокупность божественных модусов, но не по действительной способности охватить и согласовать разнородные способы и порядки бытия. Здесь нет ни нового космического дома, ни плана, ни материала для него. Человек соглашается на свою бездомность и затерянность во вселенной. Узнав это, человек перестает быть загадкой в собственных глазах.

В интеллектуальном отстранении Спинозы совершилось примирение. Однако все труднее и труднее было добиться того в конкретной жизни действительного человека и в той неразделенной и неразделимой жизни, из которой исходил Паскаль, выражая в своих словах и человеческую брэнность, и вселенский страх человека, и его ужас перед этим миром. Рационалистическая эпоха смягчила и приспособила для своих целей объективацию бытия Спинозы, соединившую космос и человека, но обломала острие антропологического вопроса.

Для преодоления интеллектуального кризиса, вызванного открытием Коперника, потребовались совместные усилия всех метафизиков и ученых XVII в. Каждый великий мыслитель – Галилей, Декарт, Лейбниц, Спиноза – внес свой вклад в решение этой проблемы. Галилей утверждал, что в области математики достигается высший доступный для человека уровень познания, равноценный божественному познанию. Конечно, дело не в том, что божественный разум знает и понимает бесконечно большее число математических истин, чем человеческий: с точки зрения объективной достоверности, лишь немногие истины, познанные человеческим умом, столь же совершенны, как у Бога.

Декарт начал с универсального сознания, которое, казалось, заключает человека в границы его сознания. Казалось, здесь нет дороги за пределы магического круга, нет пути к реальности. Но даже здесь идея бесконечности оказывается лишь инструментом для опровержения универсального сомнения. С помощью этого понятия мы только и можем доказать реальность Бога, а косвенно также и реальность материального мира.

Сочетая это метафизическое доказательство с новым научным доказательством, Лейбниц открыл новый инструмент математической мысли – исчисление бесконечно малых. Согласно правилам этого исчисления, физический универсум становится умпостигаемым: законы природы представляются отныне частными случаями общих законов разума. “Рационализм лейбницевого типа никогда не утверждал, что бытие создается разумом; разум для Лейбница был органом познания бытия, но само бытие имело самобытную жизнь”[31].

Готфрид Лейбниц (1646–1716) – немецкий философ, математик, физик и лингвист.

Мудрость, по его определению, это “совершенное знание принципов всех наук и искусство их применения. Принципами я называю все фундаментальные истины, достаточные для того, чтобы в случае необходимости получить из них все заключения, после того как мы с ними немножко поупражнялись и некоторое время их применяли. Словом, все то, что служит руководством для духа в его стремлении контролировать нравы, достойно существовать всюду (даже если ты находишься среди варваров), сохранять здоровье, совершенствоваться во всех необходимых тебе вещах, чтобы в итоге добиться приятной жизни”[32].

По мнению Лейбница, искусство применять эти принципы к обстоятельствам включает искусство хорошо судить или рассуждать, искусство открывать новые истины и, наконец, искусство припоминать уже известное своевременно и когда это нужно[33].

Геометрический метод Спинозы был таким же стремлением к научности в философии, как и трансцендентальный метод Канта[34]. Спиноза осмелился сделать последний и решающий шаг в этой математической теории мира и человеческого духа. Он построил новую этику, теорию страстей и аффектов, математическую теорию нравственного мира. По мнению Спинозы, страсти происходят из ошибочных мнений. Точно так же веру он понимал как твердое убеждение при помощи оснований, благодаря которым человек убежден в своем разуме, что вещь действительно и точно так же вне его разума такова же.

Истинная вера ведет нас к истинному пониманию, через которое, согласно Спинозе, мы любим Бога. Она позволяет нам интеллектуально видеть вещи, находящиеся не в нас, а вне нас. Вера также дает познание о добре и зле и показывает все страсти, подлежащие уничтожению. Что же в человеке хорошо и что дурно? Отвечая на этот вопрос, Спиноза подчеркивает, что в природе нет ни добра, ни зла. Собственно же человеком он называет то, что находится в соответствии с общей идеей, которую мы имеем о человеке.

Если мы в нашем уме построили идею о совершенном человеке, это является причиной для того, чтобы посмотреть, нет ли в нас какого-нибудь средства достичь такого совершенства. То, что мы можем сказать о назначении человека, должно быть основано, по Спинозе, на понятии совершенного человека. “Назначение это мы, конечно, можем знать, так как дело идет о мысленной сущности; точно так же мы можем знать его добро и зло, так это лишь модусы мышления”[35].

Спинозе принадлежит также оригинальная концепция свободы. “Конечная цель, – отмечает он, – заключается не в том, чтобы господствовать и держать людей в страхе, подчиняя их власти другого, но, наоборот, о том, чтобы каждого освободить от страха, дабы он жил в безопасности настолько это возможно. Цель государства не в том, чтобы превращать людей из разумных существ в животных или автоматы, но, напротив, в том, чтобы их душа и тело отправляли свои функции, не подвергаясь опасности, а сами они пользовались свободным разумом. Следовательно, цель государства в действительности есть свобода”[36].

Только посредством такой теории математического свойства, по мнению Спинозы, можно достичь поставленной цели, построить философию человека, антропологическую философию, свободную от ошибок и предрассудков прежних антропоцентрических систем.

Такова общая тема, которая в различных формах пронизывает все важнейшие метафизические системы XVII в. Таково рационалистическое решение проблемы человека. Отвлеченный рационализм в самой постановке проблемы знания породил оторванность от бытия. Но сам рационализм был более чем ошибкой сознания, был тяжелой и общей болезнью человеческого духа. “Европейская рационалистическая философия нового времени вращается в сфере мышления, оторванного от своих живых корней, критически-сознательно

отделенного от бытия. Самопогружением в субъект, блужданием по пустыням отвлеченного мышления пытались философы разгадать мировую тайну. Само разделение на субъект и объект, из которого вырастает гносеологическая проблема, само аналитическое нахождение в субъекте различных формальных категорий есть уже результат рационалистической отвлеченности, неорганичности мышления, болезненной разобщенности с живым бытием”[37].

Эпоха барокко началась с острейшего самосознания одинокой личности, ощутившей свою безмерность, несоразмерность и ничтожность в универсуме. Эта предпосылка могла бы привести к углубленному проникновению в мир человеческой субъективности, в тайны его экзистенции. Однако в реальности философское постижение человека пошло по другому пути. Обнаружился грандиозный сублимационный эффект. Философия человека обратилась к распознаванию тайн сознания, тех сфер духа, где в области мысли оказалось возможным обрести примирение с трагизмом человеческого существования.

Мыслители эпохи барокко пришли к выводу, что тайна познания и тайна бытия тождественны. Начав с субъекта, с мышления, они порвали с бытийственными корнями, отсекали первичные данные нерационализированного сознания. Математический разум стал оцениваться как связь между человеком и универсумом. Предполагалось, что он позволяет нам свободно переходить от одного к другому. Математический разум был представлен как ключ к истинному пониманию космического и морального порядка.

В рационалистической философии нового времени, логическим завершением которой стала немецкая классическая философия, развитие научного отношения к миру привело к тому, что природа человека стала отождествляться с природой сознания. Поскольку основной функцией сознания считалось познание, то и сознание прежде всего анализировалось как познавательная способность. Философия XVI–XVII вв. признавала одно истинное выражение природы человека – познание. Это представление пронизывало многие феномены европейской культуры: степень знания, образованности соотносилась с тем уровнем, которого достигла личность.

Проблема самосознания реально вошла в науку с рождением философии Нового времени, и эта проблема возникла в определенном контексте размышлений о природе рефлексивных процедур. Поэтому в рационалистической философии смысл самосознания изначально связан с познавательным отношением и служит его выражением. Эта философия объясняла конструирование самосознания как оформление познавательного интереса, а все остальные интересы истолковывались как производные от познавательного.

Рационалистическая философия рассматривала разум как рефлексивную, самосознательную способность, суть и назначение которой – создание гармонии разума и действительности. Декартовское “*cogito*” положило начало этой традиции, гегелевское “тождество мышления и бытия” – завершило. В рационалистической философии “разумность” понималась как самосознательная организация сознания и личность трактовалась в этом плане.

Литература

Антология мировой философии: В 4 т. М., 1971. Т. 3. С. 3.

Асмус В.Ф. Декарт. М., 1956.

Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956.

- Вавилос С.И. Ньютон. М.; Л., 1945.
- Гайденко П.П. Эволюция понятий науки (XVII–XVIII вв.). М., 1985.
- Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Избр. филос. произведения. М., 1950.
- История философии и вопросы культуры. М., 1975.
- Кертман Л.Е. История культуры стран Европы и Америки. М., 1987.
- Кууси П. Этот человеческий мир. М., 1988.
- Киссель М.А. Судьба старой дилеммы. М., 1974.
- Лазарев В.В. Становление философского сознания нового времени. М., 1987.
- Лилли С. Люди, машины и история. М., 1970.
- Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси. 1984.
- Стрельцова Г.Я. Барокко и классицизм. XVII век // Человек. М., 1991. С. 278–281.
- Фишер К. Реальная философия и ее век. СПб., 1870.

глава третья

эпоха просвещения: открытие субъекта

Мыслителей XVII в. волнует тайна человека, его предназначенность, загадка его природы, его место в обществе и мироздании. Они пытаются также распознать его добродетели и пороки, наклонности и страсти, нравственные падения и искания. Представление о двойственности человеческой природы поддерживалось и самим развитием теоретического знания. Галилей положил начало современной науке. Она предстала в его трудах как новый способ познания природных явлений.

Конечно, осмысление результатов этого познания все еще осуществлялось в русле прежней “натурфилософии”. Но постепенно методы и концептуальные средства, которые использовались наукой, стали расходиться с арсеналом традиционной философии. Наука все более рассматривалась как род особого мышления, отличающегося от философии.

Но и внутри философии произошла определенная переориентация. Она обнаружила свою продуктивность в сфере гуманитарного знания – в теории познания, этике, политической философии, в философии истории, образования, религии. Иначе говоря, философия раскрывала свой потенциал в тех областях, которые были непосредственно связаны с деятельностью человека, его жизненными проблемами. Возникло своеобразное противопоставление науки и философии.

Классическим выражением этого противостояния, возможно, стало картезианское разграничение мыслящего и протяженного. Первое относилось к области философии, второе – к области математического естествознания. Применительно к человеку это означало, что его телесность есть воплощение природного начала. Тело человека – это своеобразный механизм, и, стало быть, естествознание призвано изучать такое проявление природы. Что касается “истинного человека”, то он остался в ведении философии. Как отметил швейцарский философ Э.Агацци, современная философия “открыла субъекта”[38]. Это означает, что философия Просвещения предоставила науке изучение природы, но сохранила за собой изучение человека.

Эпоха Просвещения, как известно, составила важный этап в развитии европейской истории. Она противостоит нынешней философии как своеобразная духовная формация, имеющая собственные мировоззренческие послышки. Миссионерство просветителей базировалось на признании того, что история человечества, несмотря на все случайности, имеет внутреннюю линию развития, а именно: всеобщий прогресс разума и движение ко все большему совершенству. Поэтому-де самосознание современной им эпохи рассматривалось как истинное историческое сознание.

Первоначальные либерально-просветительские представления о неисчерпаемых возможностях просвещения были связаны с идеалом независимой и разумной личности. Эпоха Просвещения породила культ “автономного человека”, способного трезво и глубоко оценивать явления, идеи, нравственные поступки и их следствия. Рационализм и критицизм объявлялись универсальной характеристикой человека.

Пафос разума, знания и основанного на них прогресса выразился в философии Просвещения

наиболее полно и отчетливо. Вневременная, внеисторически понятая, всегда тождественная себе “разумность” в противоположность “зablуждениям”, “страстям”, “тайнствам” рассматривалась просветителями как универсальное средство совершенствования общества. Прогресс осмысливался ими как результат распространения истинных идей, которые постепенно устранили загадки и чудеса мира, пронизывая его светом разумности.

Высоко оценивая разум отдельной личности, идеологи Просвещения видели причину рационального поведения индивида, его разумности в “человеческой природе”. Но эти антропологические посылки не получили у мыслителей XVIII в. сколько-нибудь последовательного разъяснения. Разумность как критерий всеобщей связи между людьми не обосновывалась, а постулировалась.

Разумеется, просветители уделяли значительное внимание человеческой субъективности, т.е. таким компонентам внутреннего мира личности, как разум, чувства, воля. Однако особый акцент они делали именно на разуме, который будто бы обеспечивает относительную целостность личности, отвращая ее от пороков, страстей и других проявлений эмоций. Это не позволяло мыслителям Просвещения последовательно раскрыть проблему человеческой индивидуальности.

С одной стороны, уже в середине XVIII в. Ж.-Ж.Руссо секуляризировал таинство покаяния, т.е. исповедь, которая одушевлена раскаянием перед Богом за совершенные грехи. Руссо истолковал покаяние как акт человеческого поведения, совершаемого не для Бога, а для самого себя. Желание получить признание и прощение у своих собратьев устранило религиозное чувство оправдания, избавления от грехов милостью Божией. Рождалось совсем иное переживание, сопряженное с поиском понимания у другого человека. Так в европейской литературе возникают письма, исповеди, дневники, автобиографии, которые требовали от их автора и от того, к кому они обращены, чтобы те были индивидуальностями, способными понять мир человеческих признаний, откровений.

Именно с периода ранних буржуазных революций в европейской философии началось неслыханное возвышение личности. Глубинный смысл Французской революции 1789 г. в том, что она утвердила великие принципы свободомыслия, которые вошли в плоть и кровь мировой культуры. Она интегрировала в себе плоды Реформации и Просвещения, которые подготовили глубокие интеллектуальные и нравственные повороты в истории.

Блестящая плеяда выдающихся мыслителей (Вольтер, Руссо, Монтескье, Гельвеций) с присущим им блеском показывали, что старый порядок, пронизанный аморализмом и лицемерием, знаменующий вырождение правящих элит, отягощенный мертвящим догматизмом и схоластикой, противостоит разуму, находится в конфликте с самой природой человека, его стремление к гармоническому обществу, свободному от сословного неравенства и монархического произвола, обществу, в котором частный интерес каждого совпадал бы с общечеловеческими интересами.

Верховенство разума

Было ли Просвещение эпохой разума? Говоря об этой эпохе, Стефан Цвейг подмечает, что эта сверхумная эпоха просвещенности полностью лишена всякой интуиции, кичливо тешилась разумом. “За сумеречным сознанием средневековья, благоговейным и смутно чающим, последовало поверхностное сознание энциклопедистов, этих всезнаек, – так по точному смыслу, следовало бы перевести это слово, – грубо-материалистическая диктатура Гольбахов, Ламетри, Кондильяков, которой вселенная представлялась интересным, но

требующим усовершенствования механизмом, а человек – всего лишь курьезным мыслящим автоматом”[39].

Цвейг, характеризуя просветителей, отмечает, что они были полны самодовольства, поскольку они уже не сжигали ведьм, признавали добрую старую Библию незамысловатой детской сказкой и вырвали у Господа Бога молнию при помощи Франклинова громоотвода. Просветители объявили нелепыми бреднями все, чего нельзя ухватить пинцетом и вывести из тройного правила. То, чего нельзя было математически проанализировать, они в бойком своем высокомерии признали призрачным, а то, чего нельзя постигнуть органами чувств, не только непостижимым, но и просто несуществующим.

Вместе с тем в 1754 г. Дени Дидро (1713–1784) опубликовал серию афоризмов, озаглавленных “Мысли к истолкованию природы”. В этом эссе он заявил, что верховенство математики в сфере науки уже не является более неоспоримым. Спиноза строил свою “Этику”, т.е. философскую систему, которая завершалась этикой, по образцу геометрии. Гельвеций искал эталон для нравственности в физике Ньютона. Юм оценивал свой трактат о человеческой природе как попытку ввести в сферу морали экспериментальный метод рассуждений. Но, по мнению Дидро, математика достигла такой высокой степени совершенства, что дальнейший прогресс невозможен. Отныне математика останется в неизменной, традиционной, канонической форме.

“Мы приблизились ко времени великой революции в науках. Принимая во внимание склонность умов к вопросам морали, изящной словесности, естественной истории, экспериментальной физики, я решился бы даже утверждать, что не пройдет и ста лет, как нельзя будет назвать трех крупных геометров в Европе. Эта наука остановится на том уровне, на который ее подняли Бернуллы, Эйлеры, Мопертюи, Клеро, Фонтены, Д’Аламберы и Лангранжи. Они как бы воздвигли Геркулесовы столпы. Дальше идти некуда”[40].

Дидро, несомненно, один из виднейших представителей философии Просвещения. В качестве издателя “Энциклопедии” он был в самом центре всех крупных интеллектуальных движений своего времени. Никто, как подчеркивает Э.Кассирер, не имел столь ясных взглядов на общее развитие научного знания, как Дидро. Тем более характерно, что, представляя все идеалы Просвещения, французский мыслитель выразил сомнение в абсолютном верховенстве разума. Он надеялся, что появится новая форма науки, которая будет более конкретной. Она станет основываться скорее на наблюдении фактов, нежели на утверждении общих принципов.

“Согласно Дидро, – пишет Кассирер, – мы слишком переоценили наши логические и рациональные методы. Мы знаем, как сравнивать, организовывать, систематизировать познанные факты, но мы не развивали те методы, с помощью которых можно было бы открывать новые факты. Мы заблуждаемся, полагая, что человек, не способный сосчитать свой капитал, не в лучшем положении, чем тот, кто вообще его не имеет. Но близится время, когда мы преодолеем этот предрассудок и поднимемся на новую, самую высокую вершину в истории естественных наук”[41].

Сбылось ли пророчество Дидро? Подтвердило ли развитие научных идей в XIX в. его точку зрения? Как полагает Э.Кассирер, ошибка Дидро очевидна по крайней мере в одном отношении. Его предсказание, что математика остановится, что великие математики XVIII в. воздвигли геркулесовы столпы, полностью доказало свою ложность. К плеяде математиков XVIII в. мы теперь должны прибавить имена Гаусса, Римана, Вейерштрасса, Пуанкаре...

Однако эпоха Просвещения не была временем тотального верховенства разума. В ней были и

другие, противостоящие этой тенденции, мотивы. Как показывает С.Цвейг, Вольтер и энциклопедисты, своим агрессивным скептицизмом и своей иронией вытравив из общества XVIII в. церковную веру, вовсе не уничтожили неистребимую в человеке потребность верить, но лишь загнали ее в какие-то другие закоулки и мистические тупики...

“Никогда не был Париж столь жаден до новшеств и суеверий, как в ту начальную пору века Просвещения. Перестав верить в легенды о библейских святых, стали искать для себя новых странных святых и обрели их в шарлатанах-розенкрейцерах, алхимиках и филалетах, толпами притекавших туда; все неправдоподобное, все идущее наперекор ограниченной школьной науке встречается в скучающем и причесанном по философской моде парижском обществе восторженный прием. Страсть к тайным наукам, к белой и черной магии проникает повсюду, вплоть до высших сфер”[42].

В эпоху Просвещения образ человека разумного продолжает оставаться главенствующим. “Особое значение, – подчеркивает М.Шелер, – следует придать четырем более детальным определениям: 1) человек несет в себе некую божественную активность, которой нет в других объектах живой природы; 2) эта активность и то, что вечно созидает и формирует материю (превращая Хаос в Космос), онтологически есть та самая сила, из которой по-настоящему произрастает истинное познание мира; 3) эта сила есть Логос (по Аристотелю царство субстанциальных форм), и в качестве человеческого разума, его сила не зависит от инстинктов и чувственности, которыми в равной степени наделены и люди, и животные, и он обладает такой мощью, что способен осуществить свои идеальные помыслы (или то, что называют “силой духа” или “самоценностью идеи”); 4) эта сила является абсолютно постоянной с точки зрения истории, народонаселения и места”[43].

Просветители уделяли весьма значительное место проблеме человеческой природы. Они, как и мыслители Ренессанса, часто ссылались на античную философию. Однако их осмысление данной проблемы было радикально иным. Они пытались опереться на доводы науки, на ее потенциал, чтобы раскрыть державные свойства человека. В нашей литературе нередко подчеркивалось, что именно просветители обосновали идеал “разумного человека”, который в силу присущего ему дара способен разворачивать возможности внутренней свободы.

Однако за последние годы многие исследователи обратили внимание на ограниченность просветительского индивидуализма. В конечном счете просветители видели перед собой не свободную личность, которая последовательно реализует собственную автономность, а некую надындивидуальную силу, способную преобразовать человека.

Иначе говоря, признавая право человека на выстраданный поступок, просветители в то же время видели в условиях человеческого существования серьезную помеху для индивидуальной деятельности. Вот почему особые надежды просветители возлагали не на индивида, а на государство, которое осуществляет свое право на опеку множества людей. Отсюда культ законотворческой активности, призванной воспитывать низы, точнее сказать, натаскивать их на должные поступки.

Человеческая природа

Первым крупным мыслителем нового времени, который детально и всесторонне рассмотрел вопрос о человеческой природе был Томас Гоббс (1588–1679). По мнению этого философа, природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей. Разница между людьми не настолько велика, чтобы можно было каким-то образом претендовать на благо для себя. Однако из-за равенства (проистекает, как полагает Гоббс,

взаимное недоверие. Из равенства (способностей возникает равенство надежд на достижение наших целей.

За любым побуждением человеческой души Гоббс видел механические причины. Он считал, что в “естественном состоянии” людей трудно зафиксировать добро или зло, справедливость для всех людей. Поскольку никаких правил и законов, кроме собственных вожделений, люди не обнаруживали, то они решили как-то изменить положение. “Аристотель и другие языческие философы, – писал Гоббс, – делают критерием добра и зла влечения людей. И это совершенно правильно, пока мы предполагаем людей живущими в состоянии, при котором каждый управляется своим собственным законом. Ибо в том состоянии, когда люди не имеют других законов, кроме своих собственных влечений, не может быть общего правила относительно добрых и злых деяний”[44].

В природе человека Гоббс усматривает три основные причины войны: соперничество, недоверие и жажду славы. Отсюда видно, что пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех. Когда идет война, ничто не может быть несправедливым. Сила и коварство на войне являются двумя кардинальными добродетелями.

В естественном состоянии, таким образом, человек поставлен в тяжелое положение, хотя он имеет возможность выйти из него. Эта возможность состоит отчасти в страстях, а затем и в его разуме. Так, люди приходят к мысли о создании государства, т.е. о верховенстве некоторых общеобязательных правил поведения. Если в животном мире согласие между особями обусловлено природой, то у людей оно зависит от государства.

Однако за пределами государства человек остается тем, кем является в естественном состоянии, – эгоистом, который реализует свое “естественное право”. Но это означает, что государство принципиально не отличается от “естественного состояния”, не возвышает людей над ним ни нравственно, ни духовно. Оно, по выражению Л.Фейербаха, оказывается лишь “ограниченным естественным состоянием”[45]. Государство может обуздать человека, но не изменить его природу.

В концепции Гоббса мы видим отчетливое разделение человеческой природы на две стороны: ту, которая изначально присуща человеку как животному, и ту, что благодаря разуму позволяет сдерживать эгоистические, индивидуалистические порывы. В желании обосновать позитивный потенциал человеческой природы Гоббс выходит за рамки антропологической мысли и, по существу, устремляется к социальной философии.

Так же как и Гоббс, Джон Локк (1632–1704) видел в человеческой природе прежде всего проявления человеческого сознания и психики. Если его предшественник концентрировал внимание на негативных свойствах человека, то Локк был склонен думать о человеке иначе. Он видел, что индивид способен к самодисциплине, и поэтому описывал естественное состояние не как “войну всех против всех”, а как атмосферу свободы, равенства, независимости, осознания взаимных обязанностей.

Поскольку Локк исходил из чувственного, эмпирического опыта, огромное значение имела его критика врожденных идей. Моральные принципы, следовательно, не коренятся в самой человеческой природе. Однако по своей естественной и неизменной природе люди тянутся к наслаждениям и избегают страданий. Добро, следовательно, есть то, что способно вызвать наше удовольствие либо уменьшить наше страдание. Зло же по самому своему определению принципиально направлено против человеческих удовольствий.

По мнению Локка, наши страсти движимы добром и злом. Но каждая страсть, как полагал философ, имеет в своей основе некую идею. Так, каждый размышляющий человек при мысли о наслаждении, которую он может получить от какой-то вещи, имеет идею, называемую любовью. Мысль о страдании рождает ненависть. Итак, “идеи любви и ненависти есть только состояния души по отношению к удовольствию и страданию вообще, независимо от того, чем они были вызваны в нас”[46].

Философ анализирует различные состояния души – радость, печаль, надежду, страх, отчаяние, гнев, зависть. Однако каждый раз он подчеркивает умственное происхождение страстей, лишая их спонтанности и чисто психологической основы. На самом деле можно полагать, что страсти не столь рассудочны. Их аффективная природа не вызвала интереса со стороны Локка.

Правда, в оценке человеческой субъективности Локк исходил не только из разума. Он учитывал также волевые компоненты индивидуальности. Так, по мнению философа, свобода предполагает разум и волю. “Бурная страсть, – пишет Локк, – увлекает иногда наши мысли, подобно тому как ураган уносит наше тело, не оставляя нам свободы думать о других вещах, которые мы скорее предпочли бы. Но как только ум снова приобретает силу прервать или продолжить, начать или предотвратить какие-либо внешние движения тел или движения своих внутренних мыслей, согласно тому, что он считает нужным предпочесть, мы снова смотрим на человека как на свободно действующее существо”[47].

Отталкиваясь от собственных представлений о человеческой природе, Локк строит развернутое политико-правовое учение. Локк оказался великим толкователем нарождающегося правосознания, сумевшим зафиксировать и высказать такие его установки, которые не только сохранили свою социальную действенность на протяжении всего XVIII столетия, но в известном смысле вообще оказались “навечными”. Политико-правовые суждения Локка не могут ни состариться, ни отмереть до той поры, пока во всем мире не утвердятся институты гражданского общества, начала конституционализма и разделения властей; пока не перестанет развиваться и оказывать свое нормирующее воздействие на социально-политическую практику концепция прав человека”[48].

В “Трактате о государственном правлении” Локк называет три права личности, которые индивиды признают друг за другом в “естественном состоянии” и которые затем гарантируются самим государством, – это право на жизнь, свободу и собственность.

Мы видим, что английские просветители считали человеческую природу неизменной. Постоянной считали они также и законы этой природы. “Люди, – писал английский философ Дэвид Юм (1711–1776), – не могут изменить свою природу. Все, что они могут сделать, – это изменить свое положение...[49]. Однако мыслитель обратил внимание на то, что сама эта природа оценивается по-разному. Порою человека воспринимают как полубога, который несет в себе черты божественного происхождения. Другие полагают, что никаких добрых задатков в человеке нет. Если он и возвышается над животными, то только свойственным ему тщеславию.

Юму кажется, что обе эти крайности можно преодолеть. Ведь человек не только эгоист. В нем обнаруживаются и альтруистические побуждения. Философ подчеркивает, что “если бы наши эгоистические и преступные принципы в такой мере брали верх над социальными и добродетельными, как это утверждают некоторые философы, то мы, без сомнения, должны были бы с презрением относиться к человеческой природе”[50].

Как и его предшественники, Юм, обращаясь к внутреннему миру человека, не сумел

разграничить сферу разума и сферу чувств. Но он аргументировано критиковал тех философов, которые сводили социальные феномены к элементарным инстинктам или врожденным идеям. Будучи скептиком, Юм пришел к выводу, что мораль оказывает на человека весьма скромное воздействие. Он отвергал также взгляд на душу как нематериальную и неуничтожимую субстанцию.

Человеческое вожделение

Французские просветители прежде всего вели полемику с религиозно-философской антропологией. Они в основном критиковали дуалистическое истолкование природы человека как сочетания телесной, материальной субстанции и нематериальной бессмертной души. Разрушая августианско-схоластическую картину мира, созданную предшествующими веками, французские просветители развивали в основном натуралистическое воззрение на человека как неизменное и внеисторическое физическое существо.

Вольтер (1694–1778) в “Философских письмах” прежде всего выразил несогласие с концепцией Паскаля о трагизме человеческого бытия, полагая, что тот стремился показать человека в одиозном свете. “Он упорно старается изобразить всех нас дурными и жалкими: он выступает против человеческой природы почти в том же духе, как он выступал против иезуитов; он приписывает существу нашей природы то, что присуще лишь некоторым из людей; он сыплет красноречивыми инвективами по адресу человеческого рода”[51].

Защищая человечество против “этого возвышенного мизантропа”, Вольтер полагает, что человек не является загадкой. Он занимает в природе место более высокое, чем животные. Человек наделен страстями, чтобы действовать, и разумом, чтобы управлять своими поступками. Зачем нам приходиться в ужас от нашего существа? Притязания на более совершенную человеческую природу, как полагает Вольтер, весьма заносчивы и дерзки.

Обращаясь к проблеме человеческой природы, Вольтер подчеркивает, что глазами разных людей (крестьянина, короля, священника, юного турка) человек выглядит по-разному. Но если бы кто решил, что наиболее полной идеей человеческой природы обладают философы, то он тоже ошибся бы. Гоббс, Локк, Декарт, Бейль создали, по мнению Вольтера, странное мнение о человеке, столь же ограниченное, как и мнение толпы.

Трактуя человека как общественное существо, Вольтер подчеркивает, что великим замыслом Творца природы было сохранение бытия каждого индивида на определенный срок и непрерывное продолжение его рода. Пчелы, муравьи, бобры и отдельные виды животных живут совместно. Но человека его инстинкт не толкает к образованию культурных сообществ, как у муравьев или пчел. У человека, по мнению Вольтера, обнаруживается сострадательность, которой нет у животных. Однако живут люди в обществе не потому, что им присуща благожелательность.

Человека делают социальным существом разнообразные вожделения. “Мыслители наших дней, стремящиеся укрепить химеру, согласно которой человек был рожден без страстей и обрел эти страсти лишь для того, чтобы лишиться Бога своего повиновения, с таким же успехом могли бы утверждать, будто человек изначально был всего лишь прекрасной статуей, изваянной богом, которую впоследствии одушевил дьявол”[52].

Вопрос о том, что человек рожден со страстями, гораздо глубже разработан в философском и литературном наследии маркиза де Сада (1740–1814). Признательное и трепетное восприятие любви, которое было характерно для Возрождения и барокко, могло бы закрепиться в

европейской культуре. Но вот грянула эпоха Просвещения с ее культом разума. Многие возрожденческие идеалы были критически переосмыслены. В частности, было провозглашено, что душа не имеет пола. Это означает на деле, что неповторимость чувства отвергается. Делалась определенная ставка на нивелировку переживаний. Любовь все чаще трактовалась как чистое безумие, недостойное разумного человека.

Эпоха Просвещения пыталась выстроить все человеческие отношения по меркам разума. Однако мир человеческих страстей оказался принципиально нерегулируемым, неисчислимым. Не случайно именно в XVIII в. родилось слово “садизм”. Оно вошло в обиход и стало синонимом половых извращений, сопряженных с жестокостью и острым наслаждением чужими страданиями.

Парадоксально, но полагают, что возрождение имени де Сада связано с творчеством французского поэта Гийома Аполлинера. Именно он, удрученный бесчеловечностью окружающего мира и тоскующий по гуманизму, усмотрел в наследии маркиза вызов господствующей морали. Так или иначе, но есть правда в словах французского философа и писателя Альбера Камю: “С де Сада начинается современная история и современная трагедия”. Без психологических протуберанцев садизма вряд ли можно понять этот жестокий век. Без низменных страстей, замешанных на жестокости и крови, нельзя разгадать и современную трагедию человечества.

После многих десятилетий молчания маркиза де Сада объявили пророком, предтечей Ницше, Фрейда, Штирнера и сюрреализма. По мнению французской писательницы Симоны де Бовуар, “де Сад заслуживает внимания не как писатель и не как сексуальный извращенец, а по причине обоснованной им самим взаимосвязи этих двух сторон своей личности. Его отклонения от нормы приобретают ценность, когда он разрабатывает сложную систему их оправдания. Сад старался представить свою психофизиологическую природу как результат этического выбора. В этом акте заключено стремление преодолеть свою отчужденность от людей и, может быть, просьба о помиловании. Только поэтому его судьба приобретает глубокий общечеловеческий смысл”[53].

Можно ли существовать в обществе, не жертвуя своей индивидуальностью? Маркиз де Сад продемонстрировал в своих книгах тончайшие извивы чувственности, мир сложных и глубоких человеческих вожделений. В его книгах отражена крайняя форма конфликта между человеком и обществом, в котором ни одна индивидуальность не может уцелеть, не подавляя себя. Сад сделал эротизм смыслом и выражением своего существования.

От человека, который так ревниво подчеркивал свою неповторимость, можно было бы ожидать самовыражения в такой же индивидуальной форме, как, например, у Лотреамона. Но XVIII век не мог предоставить де Саду таких лирических возможностей. Будучи порождением рационального века, он ничто не считал более надежным, чем разум. “На первый взгляд кажется парадоксальным, что столь эгоцентричный человек обращается к теориям, начисто отрицающим индивидуальные особенности. Он умоляет нас не жалеть сил, чтобы понять человеческую душу. Он пытается разобраться в самых странных ее проявлениях”[54].

Эпоха Просвещения, пытаясь секуляризировать и обмирщить идею царства Божия, сотворила нового идола. Просветители призывали поклоняться новому воплощению Высшего Блага – Природе. В атмосфере гедонизма себялюбие было восстановлено в своих правах. Приверженцы Вольтера полагали, что реализация человеческих вожделений возможна при гармоническом согласии личных и общественных интересов. Процветание общества на благо всем и каждому следовало обеспечить с помощью разумной организации,

в основе которой лежал общественный договор.

Обратимся еще раз к анализу, который осуществлен Симоной де Бовуар: “В идее, что Природа – зло, нет ничего нового. Саду нетрудно было найти аргументы в пользу тезиса, воплощенного в его эротической практике и иронически подтвержденного обществом, которое заключило его в тюрьму за следование своим инстинктам. Но от предшественников его отличает то, что, обнаружив царящее в Природе зло, они противопоставляли ему мораль, основанную на Боге и обществе, тогда как Сад, хотя и отрицал первую часть всеобщего кредо “Природа добра, подражайте ей”, как это ни парадоксально, сохранил вторую. Пример природы требует подражания, даже если ее законы – это законы ненависти и разрушения”[55].

Человек у де Сада не просто мирится с одиночеством. Он утверждает его один против всех. Это дает основание считать маркиза далекой предтечей экзистенциализма.

Человек-машина

Французский просветитель Ж.О.Ламетри (1709–1751) уподоблял человека машине. Это, по его словам, живое олицетворение непрерывного движения. “Пища восстанавливает в нем то, что пожирается лихорадкой. Без пищи душа изнемогает, впадает в неистовство и, наконец, изнуренная, умирает. Она напоминает тогда свечу, которая на минуту вспыхивает, прежде чем окончательно потухнуть. Но если питать тело и наполнять его сосуды живительными соками и подкрепляющими напитками, то душа становится бодрой, наполняется гордой отвагой и уподобляется солдату, которого ранее обращала в бегство вода, но который вдруг, оживая под звуки барабанного боя, бодро идет навстречу смерти...”[56].

Мы мыслим, развивает далее свою концепцию Ламетри, и вообще бываем порядочными людьми только тогда, когда веселы или бодры: все зависит от того, как заведена наша машина. Пища, климат оказывают воздействие на человека. Различные состояния души всегда соответствуют аналогичным состояниям тела. По мнению философа, переход от животных к человеку не очень резок. Чем, в самом деле, был человек до изобретения слов и знания языков? Животным особого вида, у которого было меньше природного инстинкта, чем у других животных. Он тогда не считал себя царем природы.

“Слова, языки, законы, науки и искусства, – продолжает Ламетри, – появились только постепенно; только с их помощью отшлифовался необделанный алмаз нашего ума. Человека дрессировали, как дрессируют животных: писателем становятся так же, как носильщиком. Геометр научился выполнять самые трудные чертежи и вычисления, подобно тому как обезьяна научается снимать и надевать шапку или садиться верхом на послушную ей собаку. Все достигалось при помощи знаков; каждый вид научался тому, чему мог научиться. Таким именно путем люди приобрели то, что наши немецкие философы называют символическим познанием”[57].

Можно ли вслед за Ламетри уподобить человека машине? Если человек только машина, то качества, присущие человечеству, например мышление, нравственность, не имеют корней в человеческой природе. Стало быть, мораль, свобода, достоинство и благородство, мышление, глубокомыслие, рациональность – все это иллюзорные образования. Однако сама идея “человека-машины”, по мнению известного специалиста по логике и методологии научного познания Джозефа Агасси, может означать и нечто иное: человек – не просто машина, а особая машина, которая благодаря своим особым качествам умеет страдать,

проявлять благородство, достоинство.

Джон Пассмор в своей книге “Способность человека к самосовершенствованию” писал: “Идея о том, что человек есть машина, чье совершенствование можно приравнять к техническому усовершенствованию (то есть усовершенствованию в индустриальной цивилизации), – эта идея способствует разрушению таких чувств, как симпатия, сострадание, добросердечие”[58].

Современные дискуссии вокруг метафоры Ламетри вызывает ряд труднейших проблем. Думает ли вещество? Как соотносится умственное и телесное? При этом углубляется интерес к классической проблеме тела и духа. Если утверждение “человек просто машина” может вызвать возражение, то утверждение “человек-машина” может оказаться истинным. Последние научные открытия свидетельствуют о том, что мы слишком мало знаем о машинах, чтобы делать вывод, так это или нет. Об этом предмете можно говорить только гипотетически...

В научной фантастике наших дней широко распространена идея человека-робота. Ее прародители – плоды фантазии средневековья: гомункулусы, инкубы и суккубы, големы. С чисто феноменологической точки зрения, отмечает Агасси, разница между магическими человеческими существами и научно-фантастическим человеческим существом такая же, как между сверхъестественными существами и сверхинтеллектуальными лупоглазыми чужаками. Эта разница пробуждает нашу амбивалентность, когда мы вроде и отрицаем магию, когда мы выступаем полностью за науку, но одновременно оставляем место сомнениям.

Действительно, сходство между этими существами даже сегодня рождает тайную мысль о том, что люди – не просто роботы, что мы принадлежим к этому виду так же, как мы принадлежим семье. Но можно ли вообразить робота, живущего семьей? У Декарта спросили: могут ли часы родить? Самуэль Батлер ответил – да. Тогда можно задать еще один вопрос: могут ли роботы иметь друзей? Этот вопрос ставит многих в тупик.

Философия эпохи Просвещения блестяще отражена в работе Генриха Гейне “Религия и философия в Германии”, в которой он рассказывает об изобретенной англичанином машине. Она в точности копировала человека. Эта машина приставала к своему хозяину с просьбой: “Дай мне душу!”. Но этого хозяин сделать не мог. В романе Мэри Шелли “Франкенштейн, или Современный Прометей” ситуация иная – там отталкивающее чудовище жаждет любви. Ему нужна близкая душа, а сам хозяин оказывается бессердечным...

Размышляя над концепцией Ламетри, Дж.Агасси пишет: “Нельзя дать ни утвердительного, ни отрицательного ответа на вопрос, действительно ли человек машина. Мы твердо знаем только одно – что человек умеет мыслить, страдать и т.д. Но если даже человек – это машина, то это очень своеобразная машина, которая умеет думать, страдать, и значит, – это нравственная машина. А если мы однажды поймем, что мораль никогда не может быть применима по отношению к машине, тогда мы сможем сделать вывод о том, что люди никогда не могут быть машинами – и наоборот”[59].

Соотношение ума и души

К.А.Гельвеций начинает анализ общественной жизни с рассмотрения индивида. Анализируя моральные качества человека, французский философ пытался отыскать такой универсальный принцип, с помощью которого можно раскрыть всю социальную механику. Основным

признаком человека Гельвеций считает физическую способность к ощущениям: “видимые действия человека, его “незримые движения” суть естественные функции, вытекающие из его “механизма”[60]. Различными модификациями чувствительности оказываются память (результат неоднократного наложения впечатлений), ум (умение устанавливать сходства и различия вещей), суждения (фиксации этих сходств и различий).

Человек, согласно Гельвецию, – страдательное существо. От него не зависит, хотеть или не хотеть чувствовать. Удовольствия и страдания сами пишут свои требования на человеке. Чувственное непременно участвует в познании. Даже самое абстрактное мышление “опирается на систему чувственно воспринимаемых знаков”[61]. Однако чувственное не является особой формой постижения мира у человека. Он обладает мышлением. Вот почему все результаты чувственной деятельности приобретают рациональную форму.

Ум, по Гельвецию, это продукт души. Но и “душа” испытывает обратное действие разума. Речь идет, стало быть, о ступенях познания. Итак, все у людей сводится к ощущениям. Они ощущают и приобретают идеи лишь посредством пяти чувств. Большая или меньшая тонкость этих чувств, внося изменения в оттенки их ощущений, не изменяет, однако, отношения предметов между собой.

Человек и история

В отличие от французского, немецкое Просвещение в целом не обращалось к традиционным антропологическим сюжетам. Нет у мыслителей этого направления непосредственных рассуждений о человеческой природе или человеческой субъективности. Речь идет то об особенностях национального характера, то о нравственном прогрессе человечества, то о гуманности. Собственно антропологическая тема кажется размытой, трудно извлекаемой из комплекса философского знания.

Между тем именно в немецком Просвещении философская антропология постепенно оформлялась в самостоятельную область философской рефлексии наряду, скажем, с историей философии, теорией познания, этикой и эстетикой. Знаменитые кантовские вопросы: “Что я могу знать?”, “Что я должен делать?”, “На что я могу надеяться?” – были подготовлены предшествующей философской традицией, сложным восхождением к постановке проблемы человека.

Немецкие просветители рассматривали себя в качестве своеобразных миссионеров разума, призванных открыть людям глаза на их природу и предназначение, направить их на путь одухотворяющих истин. Ренессансный идеал свободной личности обретает в эпоху Просвещения атрибут всеобщности: должно думать не только о себе, но и о других, о своем месте в обществе. В эпоху Возрождения человек, осмысливавшийся как абсолютное основание для природы, общества и истории, не был, однако, в полной мере соотнесен с социальностью, с общественной идеей. Просветители же стремились осознать специфику этих межчеловеческих связей. В центре их внимания – проблемы наилучшего общественного устройства, разработка программ общественных преобразований, максимально соответствующих человеческой природе.

Что же является главным, определяющим, по их мнению, в человеческой природе? Просветители убеждены, что всепроникающий разум – державная черта, определяющая качество человека. Особенно рационалистично ранее Просвещение. Это век рассудочного мышления. Однако постепенно наступает разочарование. Неизбежен вопрос: “Существуют ли пределы разума?”. Тогда спасения ищут в “непосредственном знании”, в чувствах, в

интуиции, а где-то впереди виднеется и диалектический разум. Но до тех пор любое приращение знания принимается за благо, идеалы Просвещения остаются незыблемыми.

Гармония разума завороживала XVIII столетие. “Теория Просвещения была “алхимической риторикой”, разложившей теологическое понятие духовного и превратившей его в культурно-антропологическое. Человеческую природу начинают рассматривать преимущественно в свете родового, а не божественного совершенства. И способность к образованию выдвигается в качестве отличительного признака “духовности этой природы”. Просветительская мысль расширила горизонт представлений о развитии как необходимом условии человеческого бытия, что и вызвало к жизни идею культуры”[62].

Еще один характерный признак Просвещения – исторический оптимизм. Он основывается на представлении о разумности человека, на убеждении, что в человеческой природе масса прекрасных, положительных задатков. Что касается пороков, дурных поступков, страстей, то они преодолимы, изживаемы. Нет такой стороны человеческой природы, которую нельзя облагородить, следуя меркам разума. Отсюда идея прогресса как возможности бесконечного совершенствования человека и человечества, “воспитания человеческого рода”, изменения социальности на пути поиска наилучших форм человеческого существования.

Идея прогресса – вообще завоевание эпохи Просвещения. Предшествующие времена не задумывались над самооправданием. Античность знала ничего не хотела о своих предшественниках. Христианство относило свое появление за счет высших предначертаний. Даже Ренессанс, выступивший посредником в диалоге двух предшествующих культур, считал своей задачей не стремление вперед, а возвращение к первоисточкам. Просвещение впервые осознало себя новой эпохой. Отсюда было уже рукой подать до историзма как типа мышления. И хотя не все просветители поднялись до исторического взгляда на вещи, его корни лежат в этой эпохе.

В немецкой философии начало Просвещения связано с именем Христиана Вольфа (1679–1754), систематизатора и популяризатора учения Лейбница. Вольф впервые в Германии создал систему, охватившую основные области философского знания. Вольфианцы были убеждены в том, что распространение образования незамедлительно приведет к решению всех острых вопросов современности. Культ разума сочетался у них с пиететом перед христианской верой, которой они пытались дать “рациональное” истолкование. Сам Вольф не уделил должного внимания антропологическим сюжетам.

Видным представителем вольфианской просветительской философии в свой ранний, “докритический”, период выступает Иммануил Кант (1724–1804). В его творчестве можно проследить определенную эволюцию от проблем естествознания и общей “метафизики” к проблеме человека. Прежде чем поставить общие фундаментальные вопросы о предназначении человека, о его сущности, Кант обращается, казалось бы, к частным темам – к грезам духовидца Сведенборга, к миру человеческих чувств, к оценке национальных особенностей людей.

Эволюция раннего Канта протекала под влиянием Руссо. Книгам французского просветителя он был обязан освобождением от предрассудков кабинетного ученого. Его заинтересовали тогда многие вопросы собственно человеческого существования. Реальный мирской человек все больше завладевает его внимание. Кант обнаруживает, что это весьма интересный объект философской рефлексии. Поворот к антропологическим сюжетам он рассматривает как своего рода революцию в мышлении.

Наиболее характерная работа для этого периода “Наблюдения над Чувством прекрасного и

возвышенного” (1764). Этот трактат, выдержавший восемь прижизненных изданий, принес Канту славу модного писателя. Философ выступает в необычном для него жанре – как эссеист. Его слог приобрел изящество и афористичность, автор охотно прибегает к иронии. Выбор такого литературного письма не случаен. Кант обращается к миру человеческих чувств. Выразить жизнь эмоций гораздо труднее, чем воспроизвести движение мысли. Вот почему в трактате много образов, а строгие дефиниции отсутствуют.

Человеческие чувства в работе рассматриваются через призму двух категорий – Прекрасного и Возвышенного. Трактат по эстетике? Ничего подобного. Это скорее антропологическая зарисовка, дающая возможность приблизиться к более строгим размышлениям о человеческой природе.

Кант высказывает некоторые соображения о различии людей по темпераментам, отнюдь не стремясь исчерпать тему. Прекрасное и возвышенное служит для него стержнем на который он нанизывает свои весьма занимательные наблюдения о человеческом в человеке. В сфере Возвышенного пребывает, согласно Канту, темперамент меланхолический, которому немецкий просветитель отдает явное предпочтение, хотя видит и некоторые слабые его стороны.

Человек как живое существо обладает четко фиксированной природой. Но вместе с тем какое разнообразие характеров, темпераментов! В “Наблюдениях над чувствами и прекрасного и возвышенного” Кант рассуждает об особенностях национального характера. Это один из первых шагов социальной психологии – науки, которая в наши дни обрела строгую эмпирическую базу. Разумеется, у немецкого просветителя нет еще широкого социологического подхода. Он довольствуется в основном собственными наблюдениями над национальными особенностями поведения. Впоследствии Кант неоднократно возвращался к этим наблюдениям, каждый раз когда читал курс антропологии. Выводы его не всегда точны, порой спорны, большей частью оригинальны. За яркими, хотя и произвольными, пассажами скрывается глубокий смысл: они предвосхищают перемену в духовной атмосфере страны, грядущий поворот от ориентации на рассудок к чувствам, появление интереса к индивидуальным переживаниям личности.

Современник раннего Канта Готхольд Эфраим Лессинг (1729–1781) – поэт, драматург, литературный критик, философ. Тезисы “Воспитание человеческого рода” (1730) носят программный характер прежде всего для самого мыслителя. Его идеи являются, на наш взгляд, своеобразным провозвестием. Прежде всего, эта мысль о единстве человеческого рода, о его всеохватной целостности. Разумеется, Лессинг основывается преимущественно на европейской истории. Он рассуждает в духе европоцентризма. Тем не менее мыслитель исходит из идеи всеобщей судьбы людей.

Еще одна плодотворная идея Лессинга: человечество возникает, когда эта общность осознается. Без напряженного самосознания никакое единство не рождается. Только постепенное ощущение одинаковости способствует появлению такого универсального образования, как человечество. И само собой понятно, что здесь не обойтись без определенных стадий, конкретных этапов, через которые эта идентичность осмысливается.

С этой точки зрения не выглядит архаичным воззрение Лессинга, согласно которому человеческий разум рассматривается как державная сила истории. Мы привыкли соотносить рождение общемировой цивилизации с развертыванием производительных сил, хозяйственных связей, средств коммуникации. Человеческому роду надлежит еще осознать свою общность: к этой мысли мы только сейчас привыкаем.

Лессинг высоко оценивал роль христианства в человеческой истории, возвеличивая в нем моральную сторону. Учение о всеобщей любви, требование добродетельных поступков, по мнению философа, обеспечивало христианству победу над другими религиями. Он подчеркивал, что для того, чтобы рассудок достиг полной ясности и создал ту чистоту сердца, которая наделяет нас способностью любить, необходимо прежде всего любить добродетель ради ее самой, рассудок должен упражняться в постижении духовных предметов. Но означает ли эта высокая оценка христианской святости, что духовная эволюция человеческого рода завершается именно этой религией? По мнению Лессинга, человечество не остановится на этой стадии. Придет новая эпоха зрелости – “эпоха нового, вечного Евангелия”. Именно в эту пору нравственность окажется универсальным, безусловным принципом поведения. Новый Завет устареет в той же мере, что и Ветхий Завет. Третье мировое состояние грядет не сразу. Оно непременно требует предварительных ступеней.

Эта мысль Лессинга о постепенном возвращении морали, о терпеливом продвижении к высшим ступеням духа в наши дни в очередной раз раскрывает свой глубочайший смысл. Радикальные и скороспелые программы переделки мира, оторванные от духовных традиций, принесли человечеству немалый ущерб. На этом фоне впечатляющим и одухотворенным кажется суждение великого немецкого мыслителя: “Шествуй же своим неприметным шагом, вечное провидение!”.

Творчество ученика раннего Канта и Лессинга Иоганна Готфрида Гердера (1744–1803) пронизано глубокими гуманистическими раздумьями. Еще будучи студентом он пришел к мысли о том, что в философии проблема человека должна стать центральной. “Какие плодотворные возможности, – восклицал он, – откроются, когда вся философия станет антропологией!”.

Философской основой гуманизма Гердера было учение о развитии, о прогрессе человечества. Первой попыткой изложить это учение явилась работа “Еще одна философия истории для воспитания человечества” (1774). В этой работе, находясь в пределах теологических воззрений на происхождение человеческого рода и на движущие силы истории, Гердер высказывает глубокие мысли о закономерном поступательном характере изменений, происходящих в обществе.

Гуманность, по Гердеру, соответствующая природе человека, – это такое состояние общества, когда каждый, не опасаясь другого, может свободно развивать свои способности. Если люди не достигли такого состояния, то они должны винить только самих себя: никто свыше не поможет им, но никто и не связывает им руки. Они должны извлечь уроки из своего прошлого, которое наглядно свидетельствует о том, что человечество стремится к гармонии и совершенству. Вся история народов – это школа соревнования в скорейшем достижении гуманности.

Таким образом, можно сказать, что немецкое Просвещение, одушевленное пафосом историзма, органического развития, рассматривающее движение человека к совершенству как неизбежный закон социальной динамики, обозначило ряд важнейших вех на пути к поискам индивидуальности, к созданию философской антропологии как самостоятельной области философского знания.

Все, что было начато просветителями в XVIII в., подготовило духовные преобразования следующего столетия. Тема разума закрепилась в литературе просветительской эпохи и содействовала утверждению веры человека в себя. Внимание образованного человека эпохи Просвещения сосредоточено либо на проблемах жизни отдельной личности, либо на

идеальных задачах человеческого рода. По словам В. Виндельбанда, то, на чем концентрируется поэтическая и философская жизнь, – это отдельный человек или все человечество. С одной стороны, самое общее, а с другой – самое обособленное[63].

Философско-антропологическое сознание эпохи Просвещения было равнодушно к тем промежуточным феноменам, которые располагались между индивидом и человеческим родом. Вечно одинаковое в сущности рода и в судьбе отдельного человека обозначает для этой эпохи естественное и разумное. Наоборот, все историческое представляется в своей изменчивости и непостоянстве чем-то безразличным или даже враждебным, препятствующим развитию истинной, естественной и разумной сущности. В этом прежде всего заключается неисторический характер мышления, который издавна отмечали в эпохе Просвещения.

В духовной жизни XVIII столетия можно различить два течения, которые тесно связаны между собой. Свое название эпоха Просвещения получила от рассудочной образованности, которая стремилась познать мир и устроить жизнь. Она была возвращена при помощи новой науки начала Возрождения. Это интеллектуальное направление вышло из естествознания XVII в. И определялось его способом познания. Человеческая жизнь, согласно этим установлениям, должна быть понята и упорядочена на основании общих закономерностей универсума. Это были идеалы рационализма, исходящие из принципа тождества естественного и разумного.

Другое течение идет параллельно рационализму. Оно связано с воззрением, что конкретного, единичного человека нельзя вывести из общего, нельзя понять без остатка. В личном существовании при всех вариантах остается нечто непроницаемое. Это граница, перед которой понимающий разум должен остановиться. Именно этот индивидуальный остаток и представляет собой нечто естественное. Во имя этой естественности чувство индивидуальности и личной свободы протестует против всех принудительных правил рассудка, против всякого верховенства общего закона. В этой контрверзе обнаруживается предвестие новых идейных размежеваний.

Литература

Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. № 3.

Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956.

Бесс Г. “Полезность” как основное понятие Просвещения // Вопросы философии. 1972. № 4.

Волгин В.П. Развитие общественной мысли во Франции XVIII в. М., 1977.

Гайденок П.П. Эволюция понятий науки (XVII–XVIII вв.). М., 1985.

История философии и вопросы культуры. М., 1975.

Кузнецов В.Н. Вольтер и философия французского Просвещения. XVIII в. М., 1965.

Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984.

Манфред А.З. Три портрета эпохи Великой французской революции. М., 1978.

Нарский И.С. Дэвид Юм. М., 1973.

Огурцов А.П. Великая французская революция и наука // Вопросы философии. 1989. № 3.

От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела. М., 1969.

Эйдельман Н. Твой восемнадцатый век. М., 1986.

глава четвертая

проблемы свободы и духа в немецкой классической философии

На протяжении длительного времени в отечественной философии преобладало представление, будто основные установки персоналистской традиции в европейском сознании оформились до начала XIX в. К этому времени вызрела идея индивида как экземплярного живого существа, противостоящего коллективу, социальной группе или обществу. Человек стал восприниматься как своеобразное, неповторимое создание не только по отношению к природному миру, но и к другим людям. Начиная с эпохи Возрождения понятие индивидуальности закрепляет направленность новоевропейского индивидуализма. Гуманизм провозглашает ценность человека как личности, его права на свободу, благополучие и счастье.

Исходя из этого взгляда, можно полагать, что XIX век не внес ничего принципиально нового в философское постижение человека. Он лишь развил исходные открытия европейской философии, придал им большую наполненность и отточенность. На самом же деле в этом столетии мы обнаруживаем не только живую преемственность в разработке антропологических воззрений. Философские догадки и прозрения относительно человека кажутся здесь просто неисчерпаемыми. Обращаясь к истолкованию бытия, социума, природы, мыслители XIX в. одновременно разгадывали тайну человека, постигали его сущность и предназначение.

Но, пожалуй, самым значительным достижением этого столетия можно считать идею специального выделения собственно антропологических приобретений в самостоятельную область философского знания. Рождается мысль о том, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. Это предельно захватывающий и загадочный предмет философского умозрения. Для раскрытия его тайны нужны самостоятельные и нетривиальные средства. По сути дела, рождается философская антропология как автономная зона всего философского комплекса.

И.Кант о философской антропологии

Страстным провозвестником этой идеи был Кант. Во “Введении” к своим лекциям по логике он различает философию как школьное понятие и философию во вселенском смысле. Касаясь второго значения философии, он определяет ее как “науку о последних целях человеческого разума” или “науку о высшей максиме употребления нашего разума”[64]. Какие захватывающие перспективы, по мнению Канта, открываются перед философией на этом пути! Ее вселенский замысел можно выразить в следующих вопросах: 1) что я могу знать? 2) что мне надлежит делать? 3) на что я смею надеяться? 4) что такое человек?[65].

На каждый из этих вопросов может искать ответ самостоятельная мировоззренческая сфера. С первым вопросом соотносит себя метафизика, со вторым – мораль, с третьим – религия. Что касается четвертого вопроса, то это область антропологии. Однако родоначальник “инонаучного” обоснования этики науки заявляет: “В сущности все это можно было бы

свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему”[66].

Эта формулировка воспроизводит три вопроса, по поводу которых Кант в главе “Об идеале высшего богатства” из “Критики чистого разума” сообщает, что в них заключены все интересы разума – спекулятивные и практические[67]. Но в отличие от “Критики” “Логика” сводит эти вопросы к четвертому – о сущности человека. Более того, она указывает на дисциплину, которую именуют антропологией. М.Бубер, комментируя эту идею Канта, отмечает: “Ввиду нацеленности этой дисциплины на основной вопрос философской мысли о человеке, становится очевидным, что немецкий философ подразумевает именно философскую антропологию, которая призвана быть фундаментальной философской наукой[68].

Канту, которого мы представили как родоначальника философской антропологии, был брошен упрек М.Бубером. Немецкий философ оставил нам, по мнению иерусалимского мыслителя, множество ценных заметок: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и о шутке. Сам же вопрос, что такое человек, как полагает Бубер, Кантом вообще не ставился, равно как и не затрагивались всерьез скрытые за ним проблемы. Среди них столь важные, как вопросы об особом месте человека во Вселенной, об его положении перед ликом Судьбы, его отношении к миру вещей, об его представлениях о своих собратях, наконец, проблема его экзистенции как существа, знающего, что ему предстоит умереть, его самочувствия во всех ординарных и экстраординарных столкновениях с пронизывающей человеческую жизнь тайной. Вывод М.Бубера категоричен: в кантовской антропологии нет целостности. Похоже, он так и не отважился дать философское обоснование тем вопросам, которые сам же и назвал основными.

Мог ли XIX век знаменовать решительный поворот к философской антропологии? На этот счет существуют две противоположные точки зрения, принадлежащие двум видным мыслителям нашего столетия. Оба они пытаются обратиться к далеким эпохам, к преемственности идей в русле постижения человека. И тот и другой воссоздают своеобразный силуэт философско-антропологической мысли, как она складывалась на протяжении веков. Однако исходный пункт у философов разный.

Проследившая самосознание многих столетий, М.Бубер не в состоянии однозначно охарактеризовать XIX век. С одной стороны, Кант видит наступающую эпоху во всей ее переменчивости, как эпоху самоотречения и самопознания, как антропологическую эпоху. Но с другой стороны, в этот период наметился решительный отход от антропологической точки зрения в философии Гегеля и Маркса.

По мнению же Шелера, не подлежит сомнению тот факт, что философия накопила множество различных версий, толкующих сущность человека. Однако действительно ли происходит более глубокое и истинное осознание человеком своего места и положения в бытии? Именно в XIX в. возникло тревожное предположение, что неверная посылка европейской философии могла послужить истоком некритически воспринятой мировоззренческой установки. Стало быть, вовсе не исключено некое разрастание философских заблуждений, создающих иллюзию все более основательного осмысления человеческой природы.

Все успехи в культуре, которые служат школой для человека, достигаются применением в жизни приобретенных знаний и навыков. Самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, считали немецкие философы, – это человек, ибо он для себя своя последняя цель. Об этом писал еще в 1798 г. И.Кант в работе “Антропология с

прагматической точки зрения”. По его мнению, знание родовых признаков людей как земных существ, одаренных разумом, заслуживает название “мироведение”, несмотря на то, что человек только часть земных созданий.

Кант предпринял попытку в систематическом виде изложить учение о человеке – антропологию, которую он разделял на физиологическую и прагматическую. В чем различие? Физиологическая антропология изучает, что делает из человека природа, каким он сотворен и как развивается. Прагматическое человековедение изучает человека как свободно действующее существо, пытается понять, каким он может стать в результате собственных усилий.

Физиологическое человековедение имеет свои традиции. Например, Декарт стремился уяснить, на чем основывается память. Эту проблему можно рассматривать и в другом аспекте. Стоит, скажем, задуматься над тем, что затрудняет память или содействует ей попытаться расширить ее или сделать более гибкой, такой исследователь вступает в сферу прагматической антропологии.

По мнению немецкого классика, антропология не может называться прагматической, пока она включает в себя знание вещей, например животных, растений и минералов. Прагматической она становится только тогда, когда изучает человека как гражданина мира. Кант говорит о трудностях, которые подстерегают исследователя, увлеченного созданием мироведения. Когда за человеком наблюдают, он смущается и не хочет, чтобы узнали, какой он есть на самом деле. Но стоит этому человеку впасть в состояние аффекта, как он утрачивает способность наблюдать за самим собой. Условия места и времени, если они постоянны, создают привычки. Из-за них человеку, как подчеркивает Кант, трудно судить о самом себе, а еще труднее составить представление о других.

Конкретные сведения, которые содержатся в этой его работе, само собой понятно, важно соотнести с общей философско-антропологической концепцией Канта. Именно у него впервые появляется критическое осмысление антропологической проблематики. Несмотря на тот факт, что Кант затрагивает в основном познавательные проблемы и имеет в виду не бытие человека, а его отношение к миру, все же немецкий классик ставит и фундаментальные вопросы. Что представляет собой мир, который познает человек? Способен ли человек познавать мир в его конкретной действительности? В каком отношении находится человек к миру, который он познает тем или иным способом? Наконец, что этот мир человеку и что ему человек?

Общий смысл того, что выражено Кантом, можно, по-видимому, сформулировать так: то, что надвигается на тебя из окружающего мира, порождая в тебе страх, – тайна его пространства и времени – есть и разгадка твоего собственного существа. Поняв себя, ты вступишь в сферу мироведения. И наоборот, постигнув надвигающееся на тебя, легче ответить на вопрос: “Что есть человек?” А это и есть насущный вопрос философии.

Кант действительно воспринимает наступающую эпоху как время самоотречения и самопознания, как антропологический век. Главнейшие открытия Канта – активность познания, вторжение субъекта в объект, их непрерывное взаимодействие. В сфере этики новой была постановка вопроса о долге как абсолюте, определяющем моральное поведение. Кант говорил о примате практического разума, подчеркивая первостепенное значение нравственности в жизни человека. Эстетическое было рассмотрено им как опосредующее звено между теорией и практикой, как ядро, центр творческих потенций человека. Главный вопрос Канта – “Что такое человек?”, ответ на который мы находим в основных его трудах, а суммарно в последнем труде, вышедшем при жизни, в “Антропологии” (1798).

Дихотомия между реальностью и видимостью создает особую трудность для философской антропологии. Кант как философ одним из первых почувствовал эту трудность. Несомненно, что человек – это зло. Но если в действительности он добро, тогда видимость обманчива, значит, ею можно пренебречь и не останется никаких проблем. Кант хотел поддержать идею Просвещения о добре как изначальном качестве человека, но чтобы избежать необходимости считать зло лишь феноменом, он одновременно постулирует и зло как изначальное качество человека. Однако если существует изначальное зло, реальное зло, значит, оно вечно и неуничтожимо. Зло – это факт человеческого несовершенства, делает вывод Кант, пытаясь сохранить верность постулату добра. Кант был уязвлен проблемой непреодолимости зла.

Тогда он выдвигает другую гипотезу: поскольку добро в человеке проявилось, оно должно победить, иначе все человечество будет уничтожено. Судя по всему, эту проблему – добра и зла – так же невозможно разрешить, как и вопрос о том, что такое человек – машина или не машина, – оставаясь в рамках поляризации реального и видимого, добра и зла.

“В европейской философии нового времени, – пишет В.М.Межуев, – Кант, пожалуй, был первым, кто глубоко продумал и поставил вопрос о специфической природе человеческого развития, о принципиальной несводимости этого развития к природной эволюции живых и неживых тел. Глубочайшим основанием кантовского понимания истории человечества явилось резкое размежевание “мира природы” и “мира свободы”. Если первый подчиняется естественной необходимости, определяемой “рассудком”, то второй находится в ведении “разума”, полагающего для него свои законы”[69].

Кант полагал, что специфически человеческая “природа” была раскрыта Руссо. Вместе с тем между Кантом и Руссо складывается принципиальное расхождение, на что указывает В.М.Межуев в цитированном произведении. “Метод Руссо, – пишет Кант, – синтетический, и исходит он из естественного человека; мой метод – аналитический, и я исхожу из человека цивилизованного”[70]. По Руссо, человек – “дитя природы”. Она создала его “невинным” и безгрешным. Культура и цивилизация разрушили эти природные свойства в человеке. “Руссо, согласно Канту, фиксируя взаимное противоречие между культурой и природой человечества как физического рода, – пишет В.М.Межуев. – Хотя культура и представляет собой развитие природных задатков человека, осуществляемое последним в целях собственного благополучия, она менее всего способна сделать людей счастливыми. Если бы назначением человечества было бы счастье и личное благо, то вывод Руссо о вреде культуры следовало бы считать справедливым. Однако подобный вывод не учитывает назначения человечества как нравственного рода”[71].

Для раскрытия проблемы человеческой субъективности, как она представлена Кантом, огромное значение имеет категория веры. Кант отмечал, что в основе трех его основных сочинений лежат три коренных вопроса: “Что я могу знать?” (“Критика чистого разума”), “Что я должен делать?” (“Критика практического разума”) и “На что я могу надеяться?” (“Религия в пределах только разума”). Как справедливо отмечает Э.Ю.Соловьев, третий из этих вопросов совершенно точно очерчивает проблему веры.

Решающий пункт в кантовском понимании веры состоит в том, что “объект веры (будь то бог или, скажем, смысл истории) не может быть объектом расчета, неким ориентиром, по которому индивид мог бы заранее выверить свои поступки. В практическом действии человек обязан целиком положиться на присутствующее в нем самом сознание “морального закона”. Вера как условие индивидуального выбора практического действия портит чистоту нравственного мотива – на этом Кант настаивает категорически. Если она и имеет право на существование, то лишь в качестве утешительного умонастроения человека, уже принявшего решение на свой страх и риск (т.е. без всяких предваряющих его упований)”[72].

Лишь у Канта впервые появляется критическое осмысление антропологической проблематики. Оно стало ответом на те важные требования, которые были поставлены Паскалем и оказались объектом критики со стороны Вольтера. И хотя ответ этот носил не метафизический, а эпистемологический характер и имел в виду не бытие человека, а его отношение к миру, в нем все же запечатлены и фундаментальные проблемы: что есть мир, который познает человек? В каком отношении он находится к этому тем или иным способом познаваемому миру? Что этот мир человеку и что ему человек?

Чтобы понять, насколько “Критика чистого разума” является ответом на вопрос Паскаля, важно уточнить тему. Бесконечное мировое пространство пугало Паскаля и вызывало у него мысль об эфемерности человеческого существа, покинутого на милость этого мира. Но не новооткрытая бесконечность пространства, сменившая прежде приписываемую ему конечность, страшила и волновала его. По-видимому, любая концепция пространства – и конечного не меньше, чем бесконечного, – тревожила его самим переживанием бесконечности. Попытка реально вообразить как конечное, так и бесконечное пространство – задача одинаково головоломная.

М.Бубер разъясняет, какое значение имело для него в свое время знакомство с книгой Канта “Пролегомены ко всякой будущей метафизике”. Она показала ему, что пространство и время суть лишь формы, в которые по необходимости облекается мое человеческое созерцание сущего. Они поэтому открывают не глубинную суть мироздания, а природу моего сознания. Бытие самой пространственно-временной конечности и государства.

“Я” для Фихте представитель двух порядков: одного чисто духовного, в котором “я” властвует только посредством чистой воли, и другого – чувственного, на который “я” влияет своими действиями. “Конечная цель разума, – пишет он, – всецело есть его чистая деятельность только через самого себя и без необходимого посредства какого-нибудь внешнего орудия – независимость от всего, что само не есть разум, абсолютная безусловность. Воля есть жизненный принцип разума, она сама – разум, когда она берется в своей чистоте и независимости; разум самодетелен, это значит: чистая воля, как таковая, действует и властвует”[73].

Согласно Фихте, непосредственно в этом чистом духовном порядке и всецело в нем одном живет только бесконечный разум. Конечная личность, которая есть не сам мир разума, а только один из многих его членов, необходимо живет и в чувственном порядке, т.е. в таком, который ставит перед нею, кроме чистой деятельности разума, еще другую цель, материальную, достигаемую посредством орудий и сил, которые, правда, подчинены непосредственной власти воли, но обусловлены в своей деятельности еще и собственными законами.

Фихте вслед за Кантом называет свою систему критической и противопоставляет ее догматическим взглядам. Традиционная философия, по его мнению, исходит из вещи, субстанции. Критицизм же, напротив, весь мир с его многочисленными обнаружениями выводит из сознания. Сознание у немецкого философа порождает себя. Очевидность его базируется не на созерцании, а на действии. Она не усматривается интеллектом, а утверждается волей.

Фихте развивает также идею становления человека. Индивид от природы непостоянен. Меняются его чувственные склонности, побуждения, настроения. Освободиться от внешнего воздействия он может только в акте самосознания. Поэтому только благодаря коренному улучшению собственной воли человек ощущает свет над собственным существованием и назначением. Теряя сознание свободы, мы теряем и чувство другого мира.

Следуя Канту, Фихте противопоставляет свою философию как критическую предшествующим системам как догматическим. В основе его учения лежит утверждение, что сознание индивиду не дано, а задано, порождает себя, сознание не усматривается интеллектом, а утверждается волей. “От природы” индивид есть нечто непостоянное. Кантовский принцип автономии воли (согласно которому практический разум сам дает себе закон) Фихте превращает в универсальное начало всей системы. Потому-то всякая реальность, считает Фихте, есть продукт деятельности “Я”. То, что для теоретического сознания – сфера “вещей в себе”, есть продукт бессознательной деятельности воображения, налагаемых ею ограничений, которые и предстают сознанию как ощущение, созерцание, представление, рассудок, разум.

Фихте рассматривал свою философию как историю человеческого сердца и жизни. Только улучшение сердца, по его мнению, способно привести к истинной мудрости. Однако полное достижение этого идеала невозможно, так как привело бы к прекращению человеческой деятельности вообще. Поэтому вся человеческая история – лишь бесконечное приближение к идеалу.

Мы видим, таким образом, что философской антропологией называются самые различные и часто не сопоставимые друг с другом подходы и воззрения. Если Кант претендует на систематическое, хотя и популярное руководство для знания мира, причем знание практическое, которым можно пользоваться, то антропология Фихте как будто представляет собой учение о человеческой душе. Но от психологии ее отличала предпринятая попытка рассмотреть и “телесное воплощение души”. Это могло привести только к одному результату – пониманию тела как реального выражения души. Причем душа у Фихте, что и подметили философские антропологи следующего столетия, совершенно метафизически оказывалась индивидуальной и неизменной сущностью, конечной субстанцией.

Отношение сознательного и бессознательного

Немецкая философия демонстрирует множество самых различных точек зрения. Причем истина зачастую выступает не на стороне того или иного автора, а в разумном синтезе крайних точек зрения. Скажем, последователем, а затем и яростным противником Фихте выступил Шеллинг. Этапы становления и видоизменения философии Шеллинга – натурфилософия, философия тождества, трансцендентальный идеализм, философия откровения.

Шеллинг воспринял у Фихте идею развития через противоречие, но перенес эту идею в объективный мир, в природу. Он пытается раскрыть все этапы развития природы в направлении к высшей цели. Она предстает перед философом как форма бессознательной жизни разума. Природа – художник, ее творчество сродни искусству, которое является для молодого Шеллинга в “Системе трансцендентального идеализма” (1800) высшей духовной потенцией. Для зрелого философа таковой служит религия.

За попытками построить различные метафизические системы неизменно просматривается проблема, которая имеет непосредственное отношение к антропологии. Речь идет о соотношении сознательного и бессознательного. В деятельности “Я” Шеллинг усматривает теоретическую и практическую сферы. Теоретическая сфера начинается с ощущения, затем восходит к созерцанию, представлению и суждению. Только на высшем уровне, где царит разум, теоретическое “Я” осознает себя самостоятельным и самодеятельным. Здесь проступает воля, рождается практическое “Я”.

Одна из главных проблем, волновавших Шеллинга, как и его предшественников, – свобода человека. Она связана со своей противоположностью – необходимостью. Здесь не может быть сомнений. Вопрос только в том, как реализуется эта связь. В отличие от дуалиста Канта, который помещал свободу в мир вещей самих по себе, а необходимость – в мир явлений, монист Шеллинг эти две противоположности делает тождественными.

Он признает свободу воли и одновременно отрицает ее. Мораль, по мнению Шеллинга, не может покоиться на столь зыбком основании, как свобода выбора. Человек поступает свободно, но выбор уже сделан за него. Следовательно, по мысли Шеллинга, и для самой свободы необходима предпосылка, что человек, будучи в своем действии свободен, в конечном результате своих действий зависит от необходимости, которая стоит над ним и сама направляет игру его свободы.

Вообще проблема свободы постоянно возникает в философии XIX в. Мыслители подчеркивали, что у нее различные лики. Ее связь с моралью крайне разноречива. Независим ли, к примеру тот, кто обуздывает собственные вожделения? Как совместить идею независимости личности с опасностью своеволия индивида? Правомерно ли вообще свободу воли выводить из самосознания?

Свобода представляется чем-то самоочевидным. Про что тут рассуждать? Каждый человек, задумавшийся над своим предназначением, не сомневается в том, что при любых обстоятельствах способен возвыситься над самим собой и этими обстоятельствами. Все зависит от духовных усилий, напряжения воли. Немецкие философы – Шеллинг, а позже А.Шопенгауэр трактуют свободу не как призыв или благопожелание, не как субъективную настроенность или сознательный выбор. Свобода предстает как сложная философская проблема, требующая глубочайшего погружения в существо вопроса.

Антропология и панлогизм

Попытку “устранить” антропологический вопрос, который Кант передал как завещание нашей эпохе, предпринял Гегель. Это нашло свое отражение в сведении конкретной человеческой личности и конкретной человеческой общности к интересам Мирового Разума. То, что предпринял Гегель, должно придать человеку, полагал он, новое чувство уверенности и приготовить ему новый космический дом. Новым домом оказывается для человека время в образе истории, смысл которой, как считал немецкий мыслитель, вполне открыт нашему опыту и сознанию.

Система Гегеля – это третья в истории западноевропейской мысли попытка обрести уверенность, то есть устранить чувство бездомности человека. Ее можно было бы назвать панлогической (логологической) версией. Мировой Разум неуклонно прокладывает свой путь в истории, и человек познает этот путь. Само познание – это цель и завершение пути, на котором познает себя самоосуществляющаяся истина. Фазы этого пути сменяют друг друга в абсолютном порядке, их суверенный повелитель – закон диалектики, согласно которому тезис и антитезис разрешаются в синтезе.

В антропологической концепции Гегеля есть и абсолютный сверхличностный панлогизм, и учение о всемогуществе разума, и представления о тождестве божественного и человеческого разума. Но здесь есть и кое-что относительно новое: только в процессе развития человек достигает и должен достигнуть того абсолютного состояния сознания, которое ему исконно предназначено. Гегель воссоздает не только историю продуктов человеческого разума, но и историю становления субъективно-категориальных форм и образа

самого человеческого духа. Инстинкты и страсти выступают у Гегеля лишь как слуги Логоса.

У Гегеля просветительский “разум” одновременно исходное начало и завершение, результат развития. Представление о разуме оказывается начальным актом рефлексии, или самосознания, возбуждающим интерес к собственной природе. Гегелевская система вырастает из единого корня, а именно из принципа самосознательной организации сознания. Принцип самосознания служит для Гегеля ключом к пониманию культуры. Поскольку культура – это воплощение сознательной деятельности людей, постольку она целиком объясняется и выражается изменениями и развитием того механизма, который представлен Кантом как синтетическое единство сознания.

“Феноменология духа” отражает историю сознания, историю культуры, как определенный материально-содержательный феномен, образующий реальный пространственно-временной объем. Гегель рассматривает развитие сознания как видоизменение механизма сознательной деятельности рефлексивной процедуры. Лишь после того как она нашла себе адекватную форму выражения, становится возможной типология форм сознания и соответствующих им культурных образований.

Размышления о свободе, несомненно, соотносятся с проблемой назначения человека, его природы. Гегель в “Лекциях по философии религии” воспроизводит два противоположных определения – “человек по природе добр”, “человек по природе зол”. По мнению Гегеля, сказать, что человек по природе добр, – значит сказать, по существу, что человек в себе есть дух, разумность, создан по образу и подобию Бога. Природным человеком является тот, кто в себе, по своему понятию добр. Но в конкретном смысле природным оказывается человек, который следует своим страстям и побуждениям, служит рабом своих вожделений, для которого природная непосредственность становится законом. Он природен, но в этой своей природности он в то же время является волящим.

В ранние годы Гегель воспринял кантовскую антропологическую постановку вопроса. Конечно, она в ту пору еще не была известна в своем окончательном виде. Но общий ее смысл был воспринят Гегелем. В дальнейшем он мыслил уже вполне антропологически, пытаясь через уяснение органической взаимосвязи способностей души постичь то, что сам Кант знал лишь как регулятивную идею, но не как живое бытие, и что сам молодой Гегель в 1798 г. назвал “единством целостного человека”.

То, к чему стремился Гегель, можно назвать антропологической метафизикой. Он берет конкретную человеческую личность и рассуждает о назначении человека. Гегель размышляет не только о родовом понятии “человек”, но и о “каждом человеке”, т.е. о реальной личности, от которой и должна отталкиваться философская антропология. Но у позднего Гегеля эта идея утрачивается.

Если мы обратимся к тому разделу “Энциклопедии философских наук”, который назван “Антропология”, то увидим, что он начинается с определения сущности и значения духа. Затем следуют высказывания о душе как субстанции. Правда, можно натолкнуться здесь же на ценные замечания о природе человека и человеческой жизни, но их трудно связать с размышлением о действительном значении человеческой жизни.

В отличие от молодого Гегеля, Гегель-систематик исходит уже не из человека, а из Мирового Разума. Человек оказывается для него лишь принципом, в котором Мировой Разум достигает своего самосознания и, следовательно, совершенства. Всякое противоречие в реальной человеческой жизни и истории не вызывает у него какого бы то ни было

антропологического недоумения или вопроса, но объясняется как простая “хитрость”, к которой прибегает идея, чтобы именно через преодоление этого противоречия обрести собственную полноту.

Вопреки притязаниям на окончательное разрешение основного кантовского вопроса “Что такое человек?”, вопрос этот на самом деле затемнен или вовсе снят. Да и первый из трех предшествующих антропологическому вопросу философских вопросов – “Что я в состоянии знать?” – обойден молчанием. Если человек есть только медиум, через который познает себя Мировой Разум, тогда никаких ограничений для познания не может быть. Человек, по идее, знает все. Он и осуществляет, следовательно, все, что есть в разуме. И то, и другое происходит в истории, где совершенное государство есть осуществление бытия, а совершенная метафизика – осуществление познания. Распознавая то и другое, мы постигаем одновременно и смысл истории, и смысл человека.

Немудрено поэтому, что следующий шаг в развитии немецкой философской классики был связан с возвращением к антропологии, к человеку как живому и чувствующему существу. Этот шаг был подготовлен шеллинговской критикой гегельянства, выступлениями против Гегеля Шопенгауэра и братьев Гумбольдтов. Но только Людвигу Фейербаху удалось в полной мере реализовать этот шаг.

“Я” и “Ты”

Итак, Гегель заменил человеческое познание в качестве предмета философии развитием Мирового Разума. Но именно против этого и выступил Л.Фейербах. Он повел борьбу против гегелевского панлогизма. В своем программном сочинении “Основы философии будущего” (1843) Л.Фейербах ставил во главу угла не человеческое познание, но целостного человека. Так произошла антропологическая редукция – редукция бытия (Sein) к человеческому бытию (Dasein). Между тем программа Фейербаха даже не включает вопроса “Что есть человек?”. Собственно говоря, она равносильна отказу от этого вопроса.

Согласно Фейербаху, Бог, будучи проекцией человеческого духа, отчуждается от последнего, объективирует “Я”. Ему не только приписывают самостоятельное существование, но превращают из творения человека в творца. Отвергая религиозный культ, немецкий философ противопоставлял ему “обоготворение человека”. Он рассматривал человека как единственный, универсальный и высший предмет философии. В работе “Мысли о смерти и бессмертии” он выступил поначалу приверженцем пантеизма, который был близок как Спинозе, так и Гегелю. Затем он перешел к критике гегелевской философии, полагая, что она слишком связана с богословским мышлением.

По мнению Фейербаха, гегелевская философия представляет собой философию духа, она позволяет толковать исторический процесс. Но в ней нет места для природы и для чувственного единичного существа. Для Гегеля действительное и истинное только дух. Для него значимо только понятие, а не вещь и частное. На самом же деле, полагает Фейербах, действительно только частное, доступное чувствам, а общее – не что иное, как только бледная абстракция. Дух есть природа в ее инобытии, природа сама по себе раздвоенная, самой себе чуждая. Так логический идеализм замещается у Фейербаха сенсуалистическим материализмом.

Итак, по мнению Фейербаха, истинно действительное только чувство, единичное существо. “Дух” же не что иное, как иллюзия индивида, потусторонность, им самим выдуманная, чтобы самого себя пугать. Религиозное сознание, повлиявшее и на философские понятия,

принимает общее за нечто само по себе действительное, за мир духа. В своих последних сочинениях Фейербах старался истолковать эту ложную установку путем антропологического объяснения религии, в частности, теорией желания.

Человек обожествляет свой идеал родового существа, т.е. то, чем он хотел бы быть. Этот идеал индивид отождествляет с потусторонней действительностью и идеализирует ее как некое божество. Но именно поэтому, как рассуждает Фейербах, хотение и поведение человечества из реального мира перемещается в сферу отвлеченной трансцендентности. Такова причина страданий человечества и она может быть устранена, только если философия будущего ограничит свое мышление и свое хотение миром чувственности, т.е. единственно реальным миром. Этот ход мысли порождает этику земного блаженства. Полемизируя против концепции Шопенгауэра, оправдывающего страдание, Фейербах защищает возможность радости в этой земной жизни.

“Человек есть то, что он есть”, – полагал Фейербах. Он полагал, что нужно сделать человека здоровым, освободить его от забот. Тогда человек станет добрым, будет радоваться чужим радостям. Фейербах имел в виду не столько человеческую индивидуальность, сколько специфическое отношение между людьми, между “Я” и “Ты”. “Человек – одновременно “Я” и “Ты”; он может стать на место другого именно потому, что объектом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род, его сущность”[74].

Философия в целом есть постижение человеком себя самого и окружающего мира. Кто такой я? Некий парадокс или открытие состоит именно в том, что я ничего не могу сказать о себе, не соотнеся себя с другим. В философии, как она складывалась на протяжении веков, есть понятия “человека”, “Я”, “объекта”, “мира”, но нет “другого” как суверенной инстанции, как незаместимой и значимой для меня личности. Даже средневековая интуиция, воплощенная в понятии “альтер-эго”, не выражает идеи абсолютной равнозначности “Я” и “Ты”, поскольку демонстрирует разные лики “самости”.

Но разве немецкая классическая философия, например, не раскрывает богатейший мир человеческой субъективности? Нет, не раскрывает, ибо “другой” в этой системе, как он представлен у Гегеля, Фихте или Канта, это объект, вещь, но вовсе не реальное существо, в “единстве бытия, нас равно объемлющем...”[75]. Субъект в немецкой классической философии всегда тождествен и самодостаточен в своей субъективности, а объект всегда тождествен и самодостаточен в своей объективности. Субъект-объектные отношения принципиально исключают равноправность сторон, ибо разум направлен на познание вещи, объекта, чужого мира, зависимого от активной субъективности.

Отвлеченно-теоретический самозаконный мир принципиально чужд постижению другого в его реальной ответственности. Разум отвлекается от всего индивидуального, случайного, преходящего. Его интересует не жизнь в ее многообразии, а мир идеи. По мнению М.Бубера, Фейербах оказался в самой гуще антропологического бунта против Гегеля. Чтобы правильно оценить борьбу Фейербаха с Гегелем и ее значение для философской антропологии, лучше всего начать с главного вопроса: что есть начало философии?[76].

Кант в пику рационалистам и основываясь на Юме утверждал, что непосредственно первым для философствующих умов оказывается познание. Тем самым вопрос “Что такое познание и каким образом оно возможно?” получил у него ключевое значение. Этот вопрос привел его к антропологической теме: что за существо этот человек, познающий мир тем, а не иным образом? Гегель попросту перескочил через это “первое” и сделал это совершенно сознательно.

По мысли Гегеля, явно выраженной уже в первом издании “Энциклопедии философских наук” (1817), у истока философии не может быть ничего непосредственно данного[77], ибо непосредственность противоречит философской рефлексии по самому существу последней. Иначе говоря, философия не может, как полагал Кант, а до него – Декарт, исходить из ситуации философствующего субъекта, а должна “предвосхищать”. Свое понимание этого предвосхищения Гегель выразил в формулировке “Начало – чистое бытие”[78], которую разъяснил следующим образом: “Чистое же бытие есть чистая абстракция”[79]. Исходя из этого, Гегель нашел возможным заменить человеческое познание в качестве предмета философии развитием Мирового Разума.

Именно против этого и повел борьбу Фейербах. Мировой Разум для него всего лишь одно из определений Бога. Подобно тому, как теология, говоря “Бог”, лишь переносит человеческую сущность с земли на небо, так и метафизика, произнося “Мировой Разум”, лишь переносит человеческую сущность из конкретного бытия в абстрактное.

Можно сказать, что Гегель, следуя своей точке зрения на человека, руководствовался “первой” историей творения, т.е. первой главой библейской книги Бытия, по которой человек был создан и занял место во Вселенной самым последним, но это было не только завершением акта творения, но и окончательным осуществлением его смысла, ибо только тогда возник “образ Божий”. Фейербах же следует “второй” истории творения, т.е. второй главе Бытия, где уже нет никакого иного мира, кроме человеческого. Посреди этого мира сам человек, нарекающий всему живому его истинное имя.

Никогда до сих пор не было столь настоятельной нужды в философской антропологии. Но постулат Фейербаха не преодолевает тот порог, к которому подвел четвертый вопрос Канта. В некотором отношении можно даже сказать, что Кант оказался даже впереди. Программа Фейербаха даже не включает вопрос “Что такое человек?”. Более того, она равносильна отказу от этого вопроса. Фейербахова антропологическая редукция бытия есть редукция к “беспроblemному” человеку. Действительный же человек, стоящий перед не-человеческим бытием, все более и более теснимый им как бесчеловечным роком и все же дерзающий познать и это бытие, и этот рок, – такой человек не может быть “беспроblemным”.

Человек, оказавшийся без опоры, без благоденствия, – начало антропологической проблематики. Философская антропология невозможна, если она не начинается с антропологического вопроса. Антропологический принцип Фейербаха в известной мере узок, он не учитывает общественную практику. Но в перспективе дальнейшего развития философии он оказался важной предпосылкой более глубокого взгляда на проблему человека. Открытие “Ты” есть “Коперниково свершение” современной мысли.

Представители немецкой классической философии дали в целом разностороннюю трактовку антропологической темы. Кант исходил из возможности рационализировать нравственную жизнь. Он выделил все супрнатуралистические мотивы из обоснования морали, также как и мотивы, которые содержатся в человеческой природе. Даже свобода, которая образует основное понятие его эстетического мировоззрения, определяется только как автономная способность личности определять свою волю только самим собой данным законом, а не каким-либо иным мотивом.

В споре, который вели Гегель и Фейербах, многие вопросы касались в известном смысле того религиозного значения, которое имеет понятие личности. Если в панлогической структуре гегелевской системы Бог отождествлялся с идеей, которая через весь процесс развития в конце концов приходит в человеке к самой себе, то Фейербах начал свою философскую деятельность с обсуждения вопроса о личном бессмертии. По мнению

Фейербаха, действительным может быть только единичное: чувственная вещь и конкретный человек. Если Гегель говорил: природа – это инобытие духа, для Фейербаха же – дух есть инобытие природы, разлад чувственного человека с самим собой.

Немецкая философия XIX в. действительно угадала наступление новой эпохи, подготовила предпосылки для антропологического поворота XX столетия.

Литература

Бубер М. Проблема человека. М., 1993.

Гулыга А.В., Гуревич П.С. Проблема свободы и духа в немецкой классической философии // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1993. Т. 2.

Глава пятая

романтический идеал человека

Романтизм, который составил в истории философии целую эпоху, к сожалению, недостаточно представлен, как нам кажется, в обобщающих философских трудах. Несмотря на то что за последние годы изданы в нашей стране весьма значительные философские и эстетические сочинения мыслителей данной мировоззренческой ориентации, появились серьезные аналитические работы Р.М.Габитовой, А.Н.Николюкина, Н.В.Покровского, Н.А.Соловьевой, посвященные этой эпохе, специальные статьи о романтизме отсутствуют в философских словарях. Создается впечатление, будто романтизм – это только литературно-художественное направление, а не целый этап в развитии западной философии.

Озадачивает в известной мере и тот факт, что такие видные исследователи, как М.Бубер, Э.Кассирер, М.Шелер, которые поставили перед собой задачу показать формирование философско-антропологической мысли на протяжении многих столетий, проходили мимо романтизма. Казалось бы, трагическое мироощущение романтиков прекрасно иллюстрирует мысль М.Бубера о том, что только в бездомные эпохи возникает обостренное внимание к человеку. Однако у иерусалимского исследователя нет никаких ссылок на данный тип мировосприятия. У Э.Кассирера, который характеризует символические формы культуры, оценивает наиболее крупные философско-антропологические достижения, романтизм, судя по всему, обойден. Не выделяет и М.Шелер романтическое сознание в особый идеальный тип антропологического мышления.

Между тем вряд ли нужно доказывать, что романтическое восприятие человека существенно отличается от просветительского или от антропологических констатаций немецкой классики. Образ человека, как он трактован романтиками, соотнесен с множеством прозрений, которые получают истинное признание только в последующие эпохи. Оценивая время романтиков, Стефан Цвейг замечает: “Мощно вздымается бурная волна: со времен Ренессанса Европа не видела более чистого духовного подъема, более прекрасного поколения”[80].

Человеческое бытие

До романтиков человек рассматривался в основном как природное или социальное существо. Соответственно его собственное существование мыслилось в конкретных формах, заданных историей. Стало быть, человеческое бытие отождествлялось с социальным. Оно могло восприниматься только в пределах наличной истории.

Романтики высказали догадку, что человеческое бытие неизмеримо богаче его социального измерения. Индивиду вообще тесно в наличном историческом пространстве. Он легко с помощью воображения катапультирует себя в иные культурные миры, немногие из которых он сам же и творит. Отрекаясь от действительности, романтик вступает в неизведанные зоны собственного бытия. Преображая реальность, он постигает в себе нечто уникальное, независимое, принадлежащее только ему как живому существу. Здесь открывается, по существу, простор для неожиданного самоосуществления.

Эта мыслительная установка несомненно обретет признание, скажем, в философии жизни. Смертельная тоска Ницше по поводу фатальной прикованности человека к конкретному земному делу, его стремление возвыситься над собственной судьбой, на которую указывает

Р.Штейнер в критическом разборе его работ, собственно антропософская трактовка этой проблемы, наконец, предпосылки экзистенциальной философии свидетельствуют о том, что романтическое ощущение безграничности собственного бытия оказалось теоретически продуктивным.

Романтики оценивали человека как особый род сущего. Никакое иное живое создание не способно открывать в себе беспредельные миры. Именно поэтому человек неповторим и уникален еще до того, как возникло общество. Отсюда предельно обостренное внимание к человеческому самочувствию, к тончайшим нюансам человеческих состояний, трудно фиксируемым, текучим, зыбким... Понятно, что романтическое сознание не только воспроизводило идею самобытной индивидуальности. Оно создавало принципиально иное представление о богатстве и неисчерпаемости личностного мира.

За каждодневной суетностью романтик прозревает совсем иную реальность. Однако такая способность вовсе не является неизменным антропологическим свойством. Это скорее особый дар, неповторимая настроенность души. Жить в мире грез дано не каждому. Приковывая внимание к необычным состояниям души, романтики, как это понятно, углубили представление о внутренней жизни человека вообще. Предельное духовное напряжение, экстатический подъем, творческий взлет и созерцательное прозрение – вот приметы романтического сознания.

“Так стремится низменное ввысь, – характеризует С.Цвейг романтическую поэзию Гёльдерлина, – возвышенное – к низменному, дух – к жизни, и жизнь возносится к духу: все предметы бессмертной природы лишены смысла, пока их не познали смертные и не возлюбили земной любовью. Роза только тогда становится настоящей розой, когда впивает радостный взор, вечерняя заря только тогда становится прекрасной, когда ее сияние воспринимает сетчатка человеческого глаза. Как человек, чтобы не погибнуть, нуждается в божественном, так божество, чтобы стать реальным, нуждается в человеке. Так божество создает свидетелей своего могущества, уста, воздающие ему хвалу, поэта, который делает его истинным божеством”[81].

Несмотря на эти установки, романтическое мироощущение вовсе не было предельно закрытым, герметичным. Внутри этого типа чувствования формируется особая отзывчивость, откликнутость. Романтик готов уловить созвучное ему состояние души, проникнуть в его строй, воспринять зов другого человека. Традиционное представление о романтике как неисправимом индивидуалисте и эгоцентрике нуждается в корректировке.

Образ человека в романтизме сопряжен с постоянной и острой тоской по человеческой невосполненности, незавершенности. Такое рассогласование человека с самим собой явилось мощным духовным импульсом для возможного, порою реализуемого только в сфере грезы, устранения собственной односторонности. Утверждение самоценности духовно-творческой жизни личности, изображение сильных страстей у многих романтиков соседствует с мотивами “мировой скорби”, “ночной стороны души”.

Пытливый взгляд на иные культурные и духовные миры несомненно содействовал поиску личностного идеала, создавал увлекательные, захватывающие духовно-антропологические перспективы. Романтики приковывали внимание к таким важнейшим измерениям человеческого бытия, как любовь, творчество, смерть. Но вместе с тем романтики обратили внимание на подорванность человеческого существования. Они представили такие состояния человеческой души, как горечь, тоска, печаль и скорбь в качестве не менее значимых, чем, скажем, радость, ликование, оптимизм.

По мнению американского культуролога Т.Розака, Ренессанс стал первой из культурных эпох, которая стремилась расширить границы человеческой личности, ставя себе цель не меньшую, нежели богоподобие человека. Второй было романтическое движение конца XIII – начала XIX в. Эпохи в высшей степени беспокойные и, однако в высшей же степени честолюбивые и деятельные. Эти эпохи – болезненно разорванные и, однако, приобретшие благодаря этой разорванности вкус к свободе. Томимые неуверенностью в себе, но пылающие жгучей жаждой новшеств и открытий.

В романтическом сознании вызревает идея грозящего истощения человеческого духа. Такое представление о человеке, согласно которому традиционная идеализация личности ставится под вопрос и выявляется негарантированность его высокой духовности, понятное дело, инициирует иные вопрошания самого человека. Способен ли он развить собственный потенциал, ощущает ли свою подорванность? В этом направлении развивается и мысль о возможном и неожиданном воскрешении человека, который утратил собственные живительные силы.

Увлечение романтиков самобытностью Востока глубоко и закономерно разворачивается после эпохи Просвещения. Романтики в противоположность просветительству стремятся постичь “дух культуры”, сложившийся на той или иной национальной основе. И здесь оказывается, что Восток не просто соизмерим с Западом в ценностном отношении, но что он “романтичнее”, богаче, ибо ориентальный мир еще не растратил внутренние духовные ресурсы.

Романтизирование восточного человека

Еще раз подчеркнем, что речь идет не об уровне конкретных знаний о Востоке и Европе того или иного периода, не об ассимиляции восточных элементов европейской культурой, а о Востоке как об одном из специфических мифов европейского, главным образом, буржуазного сознания, как об одном из архетипов, участвующих в оформлении идеологических представлений европейца нового времени.

Представление о романтичности и духовном богатстве ориентального мира находим, например, у Фридриха Шлегеля (1772–1829). Он рассматривал Запад и Восток как извечно чуждые друг другу культуры. Выступая против просветительских воззрений, Шлегель анализирует историю как панораму автономных культурных процессов. По мнению этого мыслителя, все великие культуры равнозначимы, поскольку каждая из них проходит через заранее predetermined stages – от мистического откровения данной культуры до ее упадка.

Шлегель видел связь событий только в рамках отдельной культуры. Предполагая известную локальность культур, он вместе с тем устанавливал ограничения для контактов между отдельными цивилизациями, ибо каждый диалог расценивался им как утрата культурной уникальности и самобытности. Теоретик романтизма, Шлегель в работе “О языке и мудрости индийцев” отмечает, что человеку, привыкшему к новейшей европейской философии, смелость и фантазия любой восточной системы может показаться пантеистической, т.е. исходящей из обожествления природы.

Шлегель пытается по-своему трактовать проблему устранения индивидуальности, которая характерна для восточных религий. Сторонник ориентальных учений и культов воспитывается в убеждении, что его собственная индивидуальная жизнь не столь самоценна. Ведь он многократно возвращается в этот мир в разных воплощениях. Поэтому его задача

состоит в том, чтобы стереть в себе уникальные черты, прислушаться к зову бытия, раствориться в нем. Отсюда – проповедь пассивности, аскетизма и безучастности, которую европейцы воспринимали как разрушение личности, безразличие к ее самобытности.

Европейски ориентированное сознание не может воспринять эту сторону восточных религий как нечто соблазнительное, прельстительное. Ведь западный человек привык к мысли о конечности своего существования. Поэтому он воспринимает свою индивидуальность как нечто уникальное, неповторимое. Возвеличивание вселенского бытия европейский индивид оценивает с опаской, с внутренней настороженностью.

И вот как бы пытаясь снять это недоразумение, раскрыть привлекательные стороны восточных религий, Шлегель утверждает, что в древнеиндийском учении не упраздняется и не отрицается индивидуальность. Напротив, он убежден, что именно ориентальные учения проникнуты вниманием к индивидуальности, что они содержат методику пробуждения духа, развития телесных и духовных способностей личности.

Такое же “романтизирование” восточного человека отчетливо прослеживается и в искусстве европейского романтизма. Постромантические течения, возникавшие в рамках западной культуры XIX в. (мы имеем в виду здесь не только философию, но и теорию, практику искусства), зачастую подхватывали и развивали такой принцип отношения к Востоку, когда ориентальное начало противопоставлялось в качестве подлинной ценности европейскому образу жизни.

Романтизм как философское умонастроение существует во множестве вариантов. Разнятся не только немецкая, английская и американская версии, но и внутри отдельной страны можно назвать самые разнообразные оттенки мысли. Образ человека складывается при осмыслении порою самых неожиданных проблем – специфики искусства, своеобразия другой культуры, тайн фантазии, истолкования загадочной судьбы известного человека. Однако основное внимание в романтизме приковано к своеобразным проявлениям человеческой уникальности и свободы.

Романтическое сознание сотворило образ идеальной тоски и направило его не вперед, а назад. Один из ранних немецких романтиков, который своим творчеством оказал большое влияние на формирование литературного и философского направления – романтизма, был Вильгельм Вакенродер (1773–1798). Для него познание мира прежде всего самопознание. Тайны универсума, как он полагал, сокрыты в глубинах духовного мира отдельной личности, которая воспринимается как центр мироздания. Основную задачу Вакенродер видит в том, чтобы раскрыть самоценность личности. Природа, любовь, фантазия, знаменитая романтическая ирония – разработка этих проблем была для Вакенродера способом познания антропологической темы – сущности феномена человеческой личности.

Вакенродер был, по сути, единственным из романтиков, который поставил своего героя в реальный конкретно-исторический, социальный контекст. В этом и обнаруживается основное противоречие его мировоззрения. С одной стороны, ему присущи созерцательность, мечтательность, идеализация повседневности. Но с другой стороны, в его сознании рождается желание противопоставить себя убогой действительности и возвыситься над ней. По мнению Вакенродера, рассудок нельзя считать безошибочным средством познания реальности. “Стремящийся при помощи волшебной палочки рассудка, – писал он, – проникнуть в то, что можно почувствовать только душой, проникнет лишь в мысли о чувстве, а не в само чувство. Между чувствующим сердцем и исследующим разумом лежит пропасть; чувство есть самостоятельная, замкнутая в себе божественная сущность, ее же не отомкнуть ключом рассудка”[82].

Сгущение чувств, разобщенно и одиноко блуждающих по повседневной жизни, по словам Вакенродера, сущность всякой поэзии. Искусство вызывает к жизни удивительные полчища созданий фантазии. Душа покидает свою загадочную пещеру легко и радостно, готовится к танцу жизни. Она ищет ужасов меланхолии, горьких мук боли. В душе человека часто дружат и рождаются между собой радость и боль, природа и искусственность, невинность и неистовство, смех и страх...

То, что Вакенродер говорит о поэте, можно встретить также и у крупнейшего поэта Гёльдерлина. «Поэт, соприкасаясь с первоизданной мощью высших сил, постоянно подвержен опасности: он словно громоотвод, который своим тонким, устремленным ввысь острием притягивает сверкающую вспышку беспредельности, ибо он, посредник, должен, “в песню облаченный”, смертным “передать небесное пламя”. Величественным вызовом встречает он, вечно одинокий, зловещие силы, в их атмосфере он сам воспринимает концентрированный огненный заряд почти смертельной мощи”[83].

Поэт – идеальный образ романтического человека. Ему присуща величественная способность к внутреннему подъему. Он никогда не пребывает в низменной, неоднородной земной повседневности, всегда окрылено возносится в высший мир. Для него вдохновение – это пламя, возгоревшееся от молнии. В единстве чувства преодолевается раздробленность индивида.

Романтический герой знает олицетворения зла. Ему свойственна демоническая тревога, ужасный дух беспокойства. Ни обладание, ни утрата не затрагивают глубочайшей основы его жизни. Отсюда неуязвимость гения при крайней его впечатлительности. В предвкушении смерти черпает он последнее вдохновение.

Эти противоречивые состояния души выражены Шлегелем в его рассуждениях об эстетической ценности греческой комедии. Философ утверждал, что чистая человеческая сила выражается в радости, потому что является символом доброго. Она возвещает не только о жизни, но и о душе. В человеке же жизнь и дух неразрывны. Только боль разделяет и обособляет. В радости сливаются все границы.

Свобода как феномен

Шлегель подчеркивает, что свобода изображается как снятие всех ограничений. «Следовательно, личность, определяющаяся только собственной волей и делающая явным это отсутствие для себя внутренних или внешних ограничений, воплощает полную внутреннюю и внешнюю личную свободу. Благодаря тому, что в радостном наслаждении собой она действует из чистого произвола и по своей прихоти, намеренно беспричинно или вопреки причинам, зримой становится внутренняя свобода”[84].

Внешняя же свобода проявляется в том дерзновении, с каким она преступает внешние ограничения, в то время как закон великодушно отказывается от своих прав. По мнению Шлегеля, именно так римляне переживали свободу в сатурналиях. Если что-нибудь может быть названо божественным в человеческих созданиях, то это прекрасная веселость и возвышенная свобода в произведениях Аристофана. Однако философ далек от идеализации древнегреческой комедии. Красота ее породила и недостатки, которые повлекли за собой утрату ею свободы.

«То, что радость свободна и прекрасна в своей естественности, предполагает свободное и естественное формирование человека, когда все его силы предоставлены беспрепятственной

свободной игре и собственному развитию. Тогда человек, его формирование и его история становится повсеместным результатом его обеих разнородных природ; обе неразрывно связаны, добродетель привлекательна, а чувственность прекрасна”[85].

По мысли Шлегеля, свободное человеческое формирование находит конец в себе самом, потому что рано или поздно чувственность должна получить перевес. Радость расслабляет силу, приводит чувства в упоение, трагический же гений требует только большой массы человеческой культуры и судьбы в их общих чертах. Для комического гения, как полагает Шлегель, человеческий дух и человеческая жизнь должны быть уже развиты вплоть до мельчайших деталей.

Как утверждает Шлегель, в теории человека, основанной на теории природы, все другие органические создания рассматриваются лишь как приближение к человеку. Философ полагает, что только на вершине органического развития пробивается душа земли и в человека возникает духовное сознание. Однако проблема все-таки остается. Какое место занимает человек в ряду созданий? В каком отношении он находится к целостности природы и мира?

Как утверждает Шлегель, изначально земному элементу присущи лишь два основных влечения: влечение к самосохранению и влечение к обособлению, индивидуальности и развитию. Позже может развиться еще одно – влечение к возвращению в свободный мир, томление по утраченной свободе. Только человек представляет собой орган, способный к переходу в божественную свободу, растворению в высшем элементе. С этим конечным влечением земного элемента философ связывает цель человека.

Свобода, стало быть, определяет природу и сущность человека. Ранее можно было утверждать вообще, что свобода составляет сущность человека и что свобода – это то же самое, что я. Человек, таким образом, необходимо должен быть свободен. Что же такое свобода человека? Это его способность по отношению к миру. Но может ли человек воздействовать на мир или нет? Отвечая на эти вопросы, Шлегель исходит из идеалистического воззрения на мир как на бесконечное “я” в становлении. Если бы мир был завершен, то в нем ничего больше нельзя было бы изменить и создать. Свобода была бы невозможной.

Человек не отделен от мира. Но он вторгается в него своей активностью и может способствовать осуществлению его целей. По мнению Шлегеля, это качество присуще не отдельному человеку, а человечеству в целом. Восстановить свободу, вернуть ее в высшую сферу может только людской род. “Только человечеству в целом, а не отдельному человеку может быть приписана вполне позитивная свобода и способность воздействовать на мир, формировать и завершать его”[86].

С одной стороны, человек стремится к обособлению. Ведь как природное существо он тем совершеннее, чем более самостоятельным и индивидуальным он является. Но здесь возникает иная цель, прямо противоположная. Ограниченная индивидуальность хочет отпасть, раствориться в любви, возвратиться в единство. Поэтому позитивная свобода человека имеет место лишь в отношении к целому, лишь в любви и общности, будучи связана с ними. Негативная же свобода гарантирована тем, что никакие гарантии не являются абсолютными. У человека всегда есть способность принять решение. Он всегда остается господином, сколь мощное воздействие ни оказывалось бы на него со всех сторон.

“Если высшая цель земного элемента, – отмечает Шлегель, – должна быть достигнута через человека, то это возможно только через действие и воздействие. Свободная деятельность

человека должна напряженными усилиями пробиваться сквозь все препятствия, противостоящие его назначению. Назначение человека может быть достигнуто только практически”[87].

По мнению Шлегеля, всеобщая сфера человеческой деятельности делится на практику и чистое познание, или историю, ибо всякое позитивное чистое познание исторично. Всякое подлинное познание должно быть генетическим, т.е. историческим. Основной пункт при исследовании отношения философии к истории – это вопрос о свободе. Но как соединить историю со свободой, которой она, по видимости, совершенно противоречит? Земные создания человека, естественно, связаны законами земного развития. Однако тем не менее свобода возможна, так как законы истории не имеют абсолютной значимости для отдельного человека. Внутренняя деятельность человека, не проявляющаяся внешне, совершенно, по Шлегелю, не связана законами земного развития. Внутренняя свобода всегда остается у человека.

Человек как макрокосм

Немецкий писатель-романист, соученик и последователь Вакенрода Людвиг Тик в своих литературно-философских произведениях пытался связать определенны человеческий характер (персонаж) с конкретным кругом идей, на практике определить достоверность различных философских систем. Если основоположники такого подхода Вольтер и Виланд исходили из некой морально-философской “правильности”, то Тик совершенно отказывается от выбора верной философии.

Тик подчеркивает, что искусство существует для чувств человека, для того, чтобы зритель живописного произведения или слушатель музыки воспринимали их, полагаясь на полноту своих чувств. Ничто не должно разделять человека и искусство. Человек должен поклоняться искусству – только тогда искусство заговорит с ним, ибо искусство создано Богом. Язык искусства – это и есть язык Бога, а поклонение и смирение – вот та среда, в которой происходит восприятие искусства человеком.

Обращаясь к разобщенности людей в обществе, романтики рассчитывали преодолеть ее с помощью поэзии, одухотворенной человечностью. Эгоизм при этом расценивался как разобщающая страсть, а любовь как объединяющая сила. Некоторые немецкие романтики были уверены в беспредельных возможностях поэзии, в ее способности оказывать воздействие даже на растения и животных: такова, в частности, теория “магического идеализма” Новалиса.

Новалис (это псевдоним; настоящие имя и фамилия – Фридрих фон Харденберг, 1772–1801) оценивал человека как некий микрокосм. Индивид, преодолевая внутреннее разобщение, должен стремиться к единству. Ум, рассудок, фантазия – это отдельные функции скрытого в глубине “Я”, недоступного для языка слов (влияние немецкой мистики Бёме). “Я” и мир тоже подлежат конечному соединению в процессе их взаимопроникновения, интуитивного “вчувствования” индивида в объект познания, что с наибольшей полнотой достигается поэтому в процессе творчества. Искусство как высшая сфера духовной деятельности осуществляет влияние науки, религии, философии.

Виднейший представитель английской эстетической мысли XIX в., мыслитель, поэт, драматург (1772–1834) Сэмюэль Кольридж внес огромный вклад в распространение идей немецкого романтизма в Англии. Он опубликовал критические статьи о Шиллере, Гете, Гейне, Новалисе. Кольридж резко разграничивал понятия объективной природы и

субъективного разума, его познающего. Общим принципом, по которому развиваются природа и человек, для него стало органическое единство духа и природы. Кольридж критиковал воззрения, согласно которым разум считается только представляющим, а природа – только представляемой. Ему претила мысль, будто природа, вообще говоря, бессознательна.

Рассматривая процесс индивидуализации, Кольридж был убежден в том, что он достигает своего предельного воплощения в человеке. Именно с мыслящего создания ведет свой отсчет новая ступень развития природы, которая вновь переходит в сознание. Так, по мнению английского философа, может быть рассмотрена проблема соотношения духа и природы. “Процесс познания мира начинается с самопознания субъекта. Это утверждение Кольриджа стало одним из первых проявлений психологического подхода к познавательному процессу. Конечная же цель его – истина. Она для Кольриджа заключена в самом процессе познания – в создании единого целостного образа из отдельных его элементов. Итак, человек отделяется от природы, а природа вновь обнаруживается в человеке. И если идеальное реализовано в природе, то реальное субъективно идеализируется в человеке...”[88].

Английский романтизм представлен также антропологическими взглядами Томаса Карлейля – литератора, историка и культурфилософа. Он полагал, что сомнение не является единственным средством постижения человека. “Каковы бы ни были сомнения, человек здесь не для того, чтобы задавать вопросы, а чтобы работать... Верой человек сдвигает горы”[89]. Предлагаемая мыслителем философия жизни в противоположность метафизике и другим отвлеченным наукам рождается не в рассудке, а в сердце и характере самого человека. Интуиция помогает человеку открыть новые рубежи всемирной истории.

Как полагает философ, каждая частица, какой бы мелкой она ни была, содержит в себе свойства всей материи Вселенной. Но, будучи органически едины, дух и природа внутренне противоречивы. Самое мелкое явление столь же неповторимо, как и мир в целом. Индивидуализация достигает высшего воплощения в человеке. Он призван разгадать скрытые шифры Вселенной. Символы – это идеи божественного. Наиболее значимые из них – религиозные. О их сути можно узнать только от Бога. Символы преображаются в истории, но вместе с тем являются откровением божественного.

По убеждению Карлейля, все формы, в которых дух обнаруживает себя чувству внешним ли образом или в воображении, не что иное, как символы. Они имеют внутреннюю и внешнюю ценность. Внутренняя обуславливается частицей божественной идеи, которая заключается в символах, например, божественная идея долга, героической решимости в сражениях. Однако чаще всего символы наделены только внешней ценностью. Таковы подкованный гвоздями Башмак во времена гражданской войны в Германии XVI в., котомка с посохом в борьбе Нидерландов с Филиппом и т.д.

Вселенная человека – это космос символов. Он окружен ими. Чтобы направить собственные поступки к верной цели, человек обязан “связать себя с великим, мировым законом, невзирая на всяческие внешние, временные видимости”[90]. Человек – это “дыхание божества”. Понятия времени и пространства значимы только для человека, ибо они формы человеческого познания. Для Бога нет локализации, где и когда. Он знает категории вечности и бесконечности.

Телесная природа человека сковывает его, разрывая в его восприятии единство мира. Только герои, пророки, мистики могут разорвать эту оболочку, эти мирообъемлющие видимости – Пространство и Время. Они способны проникнуть в тайны мироздания, погрузившись в вечность. По мнению Карлейля, первичен всемирный и надмировой дух, Бог. Познание – это

только обнаружение этого духа. “Дыхание Всемогущего – вот что дает нам разумение”[91]. Человек не может познать истинную сущность вещей. Но здесь возникает противоречие. С одной стороны, познавательная способность человека оценивается как боговдохновенная сила, с другой – ей ставятся пределы.

Пытаясь обдумать эту проблему, Карлейль создает своеобразную иерархию “духовных потенций” человека. Одни из них наделены “проникающей “силой” (вера), другие (сознание, рассудок) не обладают статусом полноценности. Карлейль сравнивает человека с малявкой, которой, как он отмечает, “может быть хорошо известна всякая целочка и камешек, всякое свойство и изменение в ее маленьком родном Затоне; но понимает ли Малявка приливы и отливы Океана, и периодические течения, и Пассаты, и Муссоны, и Затмения Луны? А ведь благодаря всему этому регулируется состояние ее маленького Затона, и время от времени оно может быть нарушено и ниспровергнуто.

Такая Малявка – Человек; его Затон – это планета Земля; его Океан – неизмеримое Все; его Муссоны и периодические течения – таинственное следование Провидения”[92].

Таким образом, Карлейль связывает судьбы человека с Вечностью, со Вселенной. Индивид выступает у него как микрокосм, непостижимо связанный с макрокосмом. Космическая жизнь иерархична. Вот почему Карлейль отрицательно оценивал революции, полагая, что именно они устраняют органический центр жизни. Образ человека всегда замутнен в революции, затоплен, по слову Н.А.Бердяева, “приливами стихийной тьмы низин бытия”[93].

Религия как ценность

Эпоха Просвещения полагала, что она освобождает духовную жизнь от бремени религий. С другой стороны, идеал гуманности был направлен на космополитическое формирование индивидуальности. Романтизм же начитает спускаться из чистого мира идей и идеалов в область практических проблем общества. Шлейермахер был первым, кто указал, что новое образование может найти свою глубочайшую силу только в религии.

Его собственная религиозность была мистической набожностью, которая выходила за пределы всякой формы исторической религии. Разумеется, Шлейермахер пытался разглядеть свой идеал как уже реализованный в прошлом. Отсюда идеализация средних веков, которую еще Гердер противопоставлял иррелигиозной просветительской эпохе и которую затем отстаивал Новалис. Шлейермахер был убежден в том, что жизненное единство всей культуры обнаруживается в религии, что уже существовало однажды как несокрушимое господство средневекового католицизма над всеми сферами жизни европейских народов.

Отсюда выросла вера Новалиса в возможность преобразования католицизма в современную религию образования, вобрать в нее все богатство духовной жизни и ввести таким образом новую эпоху культуры, над осуществлением которой трудился романтизм. Эта мысль была затем подхвачена клерикально-легитимистской реставрацией, из которой во Франции возникло движение против Просвещения и революции. Так произошло соединение немецкого и французского романтизма.

Декларации французских легитимистов и традиционалистов, таких, как Жозеф де Местр или Де-Бональд, читаются как воспроизведение идей Новалиса. Романтики указывают на то, что потеря убеждений в европейском обществе имеет деструктивные последствия. Ответственность за это возлагается на протестантизм, который нарушил господство

религиозного единства средних веков. Романтики связывали анархию мнений и страстей, которые были, по общему мнению, привнесены просветительской эпохой и революцией, с принципом свободы совести.

Немецкий романтизм, который исходил из великих идей философского преобразования религиозной жизни, вновь возвратился к исторической положительной религии. Он видел в этом единственную возможность вновь обрести проникающее и охватывающее все общественное тело единство убеждений. Кроме того, романтики надеялись совместить римскую церковь с задачами современного образования. Поворот романтической жизни к исторической религии был сопряжен с общим пробуждением исторического чувства и понимания, в котором и заключалась творческая особенность романтизма. Интерес эстетическо-философского мышления был направлен уже не на абстрактно-общее и естественно-необходимое, а на конкретно-жизненное всех исторических феноменов культурной деятельности человека.

Природа как тайна

“Я люблю Природу отчасти потому, – писал американский философ-романтик, писатель, натуралист Генри Торо, – что она противоположность человеку, убежище, где можно от него укрыться. Ни один из его институтов не проникает сюда и не имеет над ней силы. Здесь иное право. Среди природы я могу дышать полной грудью. Если бы мир был только царством человека, я не смог бы распрямиться во весь рост и потерял бы всякую надежду. Мир человека для меня – оковы; мир природы – свобода”[94].

Исходный пункт философии Торо (1817–1862) – критическое неприятие нравственных принципов американского общества. Действенную альтернативу стяжательству, роскоши он видел в “добровольной трудовой бедности”. Торо утверждал, что нравственное очищение возможно лишь после глубокого осознания личностью своего отчуждения от несправедливого общества, при условии постоянного контакта человека с природой, воплощающей трансцендентный идеал, чистоту, красоту и непорочность. По мнению Торо, приближение к природе способствует установлению связи личности с космическим порядком. Эти идеи легли в основу концепции одиночества, понимаемого им как сосредоточение человека на переживании природной гармоничности, отраженной в душе. Торо обращается к природе, жизни общества, человеческому духу. Он рассуждает о таких общих предметах, как любовь, мужество, дружба.

Художественное и научное творчество Гете (1749–1832) – немецкого поэта и мыслителя занимает уникальное место в культуре рубежа XVIII–XIX вв. Характерная его особенность – стремление к универсальному, цельному знанию, понимание и видение мира как совокупности живых форм, органически развивающихся на всех уровнях бытия, где нет, считал мыслитель, ничего “устойчивого, ничего покоящегося, законченного”, где все, напротив, “зыблется в непрестанном движении”.

Познание мира возможно, если “держатся во всем естественности и видеть вещи такими, каковы они на самом деле”, т.е. “жить в идее”, изучать явления в пластической цельности (а не отвлекаясь на основе дискурсивного знания), преодолевая дуализм между Богом и миром, языком и вещью, субъективным переживанием и внешним событием. Природа и человеческое познание находятся в глубоком соответствии (видимого и видящего, света солнца и глаза), поэтому познание природы человеком, по мнению Гете, есть вместе с тем самопознание природы через человека. Утверждая, с одной стороны, полнейшее совпадение, тождество внутреннего и внешнего, видимого и невидимого, сущности и явления, Гете, с

другой стороны, переживает природу как сокровенность, как тайну, которая, считает он, постигается человеком лишь в отблесках, отражениях, пронизывающих весь мир природы и нравственности.

Все творчество Гете было поставлено на службу высшей цели: показать, на что способен, что может человек, как ему мыслить и действовать, чтобы “очеловечивались вещи, а не овеществлялись люди”. “Человеку прирожденна и с его природой теснейшим образом связана та особенность, – пишет Гете, – что для познания ему недостаточно ближайшего. Между тем каждое явление, которое мы сами воспринимаем, представляет в данный момент ближайшее, и раз мы энергично будем пытаться проникнуть в него, мы можем требовать от него, чтобы оно само себя объяснило”[95].

По мнению Гете, человек должен верить, что непостижимое постижимо. Иначе он не стал бы исследовать. Вместе с тем мыслящий человек наделен удивительным свойством. Он любит примышлять образ фантазии, от которого не может отделаться, даже когда проблема разрешена и истина очевидна. Критику рассудка Гете рассматривал как благодеяние для человеческого рода.

Любое созерцание, любое понимание природы начиналось для Гете с непосредственного чувственного впечатления, а вовсе не с изолированного явления, которое вырвано до некоторой степени из природы. Наблюдая различие растительных форм во всем их многообразии, он надеялся распознать таящийся в них принцип единства. Отсюда он и подходил к представлению о протоплазме, прарастении. Гете был убежден в том, что отвлечение от чувственной реальности мира, вступление в эту беспредельную сферу абстракции принесет с собой множество дурных последствий.

Рассматривая природу, Гете неуклонно исходит из человека, при этом именно человек и его непосредственное переживание природы образуют то средоточие, которое связывает все явления в осмысленный порядок. Для человека в природе зримо проступают все черты божественного порядка.

Гете в целом отвергал романтизм, упрекая его в субъективизме, мечтательности, тяге к архаике. “Романтизм можно хотя бы отчасти, – писал В.Гейзенберг, – считать реакцией на то состояние мира, когда под действием рационализма естественных наук и техники он готов был превратиться в совокупность трезвых, практически рассчитанных условий, обеспечивающих благополучие внешней жизни. В таком мире для целостной личности с ее желаниями, ее надеждами, ее страданиями подлинного места не оставалось. личность поэтому погрузилась в свой внутренний мир”[96].

Романтизм чрезвычайно расширил представление о человеке как уникальном существе, наделенном миром разнообразных чувствований. Романтизму присущ интерес к человеку, к его внутреннему миру, к его положению в обществе. Это течение сопряжено с борьбой за раскрепощение личности. Ее свобода казалась теоретикам раннего романтизма не индивидуалистическим произволом, а торжеством принципов человечности, духовности.

В романтической философии человеческое, духовное становится более значимой ценностью, чем общественное, материальное. Рождается пафос жизнеутверждения человека. Романтики поэтизируют все духовно прекрасное. В обнаружении и защите человеческого состоит основной пафос их искусства. Общечеловеческое в романтизме имеет множество обнаружений. Это любовь ко всему, что одухотворено жизнью: к природе, родному очагу, прекрасному.

Романтизм принес с собой масштабность мышления. Оно не ограничено рамками семьи, дворянского поместья, монастыря, как для многих писателей XVIII в., тяготевших к жанру семейно-бытового романа и мещанской драмы. Романтизм соотносит себя с эпохой в целом, с общезначимым для человека во все эпохи. Многие интуиции о человеке, возникшие в лоне романтической традиции, как уже отмечалось, получили разработку в экзистенциально-антропологических формах философствования XIX и XX вв.

Литература

Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. М., 1974.

Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. М., 1978.

Соловьев А.Э. Истоки и смысл романтической иронии // Вопросы философии. 1984. № 12. С. 97–105.

Габитова Р.М. Человек в философии романтизма // Человек. Ч. II. С. 94–98.

Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1995.

Глава шестая

наука и человек в позитивизме

Воссоздавая историю философско-антропологических воззрений, отечественные исследователи обычно неоправданно оставляют в стороне позитивизм. Течение, которое, по существу, дегуманизировало представления человека о самом себе, обеспечило скорее эффект “обесчеловечивания”, нежели привлекало внимание к специфически человеческому. В трудах О.Конта, Дж.С. Милля, Г.Спенсера крайне редко можно натолкнуться на последовательное антропологическое рассуждение. Конт озабочен созданием “положительной философии”, Дж.С.Милль, отталкиваясь от предельно общих посылок, связанных с человеческой природой, сразу пытается сконструировать новую этику, Спенсер обнаруживает интерес ко всеобщей эволюции.

При этом относительно целостного представления о человеке в позитивизме не возникает. Даже обращаясь к биологической природе человека, философы этой ориентации обходят проблему его уникальности, как бы возлагая эту задачу на философских антропологов следующего века. Общий замысел направлен к противоположной цели: доказать, что в человеке как природном существе нет предельного своеобразия. Его надлежит рассматривать в ряду других живых созданий.

Означает ли это, что в рамках позитивизма нет ценных антропологических идей? Ни в коем случае. Отметим прежде всего, что это философское направление позволило ввести в общую рефлексию о человеке обширный естественнонаучный материал. Оно на долгие годы предопределило исходные установки, позволяющие опереться на радикальные открытия в области биологии. Позитивизм выработал определенные теоретические принципы, которые оказались весьма значимыми для обсуждения природы человека как живого организма.

Позитивистскую версию человека невозможно изъять из общего историко-философского процесса, в котором, в частности, происходит формирование философско-антропологических воззрений. Эта традиция в целом оказалась довольно стойкой. Внутри позитивизма сложилось немало продуктивных установок, позволивших углубить наши представления о человеке как природном и деятельном существе.

Эмпирическая база антропологии

В XIX в. биологическая мысль взяла верх над математической. В первой половине века работали еще такие метафизики, как Гербарт, и такие психологи, как Г.Т.Фехнер, которые лелеяли надежду основать математическую психологию. Фехнер полагал, что между телом и душой существует интимная жизненная связь. Он хотел раскрыть ее закономерность при помощи экспериментальных методов естествознания.

Фехнер пытался измерять психически величины и на этой основе выразить отношение раздражения и ощущения в виде законов, которые поддаются математическому исчислению. В основу психофизики была положена идея Спинозы и Шеллинга о психофизическом параллелизме, согласно которой всякому феномену физического мира соответствует явление психического мира, и наоборот. Психофизические законы и должны были установить это соотношение.

Однако как только появилась книга Дарвина “Происхождение видов”, эти воззрения отошли на второй план или вовсе забылись. “С этих пор подлинная сущность антропологической философии, – подчеркивает Э.Кассирер, – определилась раз и навсегда. После неисчислимых бесплодных попыток построения философии человека она обрела наконец, твердое основание. Мы не чувствуем больше потребности строить воздушные замки, предаваться спекуляциям, ибо мы вообще не стремимся теперь дать общее определение природы или сущности человека. Наша задача заключается в сборе эмпирических данных, которые щедро предоставляет в наше распоряжение общая теория эволюции”[97].

Действительно, это убеждение разделяли многие ученые и философы XIX в. Но гораздо большее значение для общей истории идей и для развития философской мысли давали не эмпирические факты эволюции, а теоретическая интерпретация фактов. Точный смысл этого истолкования определялся не самой эмпирической очевидностью, а скорее некоторыми метафизическими принципами. Редко признаваемый явно, этот метафизический слой эволюционного мышления был скрытой движущей силой.

По мнению Кассирера, теория эволюции в общем философском смысле не была открытием XIX в. Свое классическое выражение она обрела в психологии Аристотеля и его общем воззрении на органическую жизнь. Однако различие все-таки есть. Античный философ дал эволюции формальную интерпретацию, а современные исследователи – материальную. Аристотель не сомневался в том, что осмысление общего плана природы, происхождение жизни предполагает истолкование низших форм через высшие.

В метафизике Аристотеля, в его интерпретации души как “первой актуализации естественного тела, потенциально имеющего жизнь” органическая жизнь понимается и интерпретируется в терминах человеческой жизни. Целесообразность человеческой жизни проецируется на всю область феноменов природы. В современной теории этот порядок, как считает Кассирер, перевернут. Аристотелевские конечные причины характеризуются только как прибежище невежд. Дарвин же пытается освободить современную мысль от фантома конечных причин.

Согласно Дарвину, можно понять структуру органической природы только исходя из материальных причин. Иначе мы вообще не сможем понять ее. Однако аристотелевская терминология рассматривает причины такого рода как “случайные”. Современная теория приняла этот вызов. Нынешние исследователи готовы согласиться с тем, что органическая жизнь может быть понята как результат простой случайности. Неожиданных изменений, сопровождающих жизнь каждой особи, вполне достаточно, чтобы уяснить ход последовательной трансформации, ведущей от простейших форм жизни к сложным.

“Согласно взглядам, которых я придерживаюсь как в этой, так и в других своих работах, не только различные домашние расы, но и самые разнообразные роды и отряды одного и того же обширного класса, например, млекопитающие, птицы, пресмыкающиеся и рыбы, происходят от одного общего предка, и мы должны допустить, что все огромные различия между этими формами первоначально явились результатом простой изменчивости”[98].

Дарвин полагает, что, взглянув на проблему с этой точки зрения, можно онеметь от изумления. Но это изумление должно уменьшиться, если иметь в виду, что почти у безграничного числа существ в течение почти необъятного срока вся организация часто становилась в той или иной степени пластичной и что каждое слабое отклонение в строении, которое при крайне сложных условиях существования было почему-либо вредно, беспощадно уничтожалось. Продолжительное же накопление благотворных вариаций должно было неизбежно привести к возникновению столь разнообразных, так прекрасно

приспособленных к разным целям и так превосходно скоординированных структур, как те, которые можно наблюдать у окружающих нас растений и животных.

“Поэтому я говорил об отборе как о высшей силе независимо от того, применяет его человек для образования домашних пород или же – природа для образования видов... Если бы зодчий построил величественное и удобное здание, не употребляя неотесанных камней, а выбирая из обломков у подошвы обрыва клинообразные камни – для сводов, длинные – для переключин и плоские – для крыши, мы восхитились бы его искусством и приписали бы ему верховную роль. Обломки же камня, хотя и необходимые для архитектора, стоят к возводимому им зданию в таком же отношении, в каком флуктуативные изменения органических существ стоят к разнообразным и вызывающим восхищение структурам, которые в конце концов приобретаются их измененными потомками”[99].

Для того чтобы подлинная антропологическая философия могла развиваться, как считает Кассирер, оставалось сделать еще один и, быть может, наиболее важный факт. Теория эволюции уничтожила произвольные границы между различными формами органической жизни. Нет отдельных видов – есть лишь один сплошной и непрерывный поток жизни. Но можем ли мы применить тот же самый принцип к человеческой жизни и к человеческой культуре? Подчинен ли культурный мир, подобно органическому миру, случайным изменениям? Не обладает ли он определенной и несомненной телеологической структурой?

Тем философам, которые отталкивались от теории эволюции, следовало доказать, что мир культуры, мир человеческой цивилизации сводим к небольшому числу причин, общих как для физических, так и для духовных феноменов. Такой тип культуры пытался представить Ипполит Тэн в его “философии искусства” и “Истории английской литературы”. Он писал: “Здесь, как и везде перед нами лишь проблема механики; общий эффект – результат, целиком зависящий от силы и направления действия производящих причин... Средства записи в моральных и физических науках различаются, однако поскольку предмет остается тем же самым – это силы, величины, тяготения, – постольку мы можем сказать, что в обоих случаях конечный результат получен одним и тем же способом”[100].

Выходит, не только физическая, но и наша культурная жизнь скованы обручем необходимости. Человек не выйдет за круг заклатья в своих чувствах, склонностях, идеях, мыслях, в создании произведений искусства. Человек, стало быть, это высшее животное, которое производит философию и поэзию точно так же, как шелковичные черви создают свои коконы, а пчелы строят свои соты. В предисловии к своему огромному труду “Происхождение современной Франции” Тэн констатирует, что он собирается рассматривать превращения Франции в результате Французской революции, как если бы это были превращения насекомого.

Однако такой ход мысли рождает вопрос: можем ли мы удовольствоваться чисто эмпирическим исчислением различных импульсов, которые мы находим в человеческой природе? Если не классифицировать и не систематизировать эти импульсы, они утратят свое реальное научное значение. Но ведь эти импульсы разнохарактерны. Важно выявить конкретную структуру, чтобы отыскать в сложном устройстве человеческой жизни главную пружину мыслей и воли. Главная цель этих теорий, как подчеркивает Кассирер, состояла в том, чтобы доказать единство и однородность человеческой природы. Однако это оказывалось проблематичным. Каждый философ полагает, что он нашел скрытую пружину, главную силу, руководящую идею, как сказал бы Тэн. Но эти интерпретации различны.

“Каждый отдельный мыслитель, – отмечает Кассирер, – дает нам свою собственную картину человеческой природы. Всех этих философов можно назвать убежденными эмпириками: они

хотят показать нам факты и ничего кроме фактов. Но их интерпретация эмпирической очевидности с самого начала содержит произвольные допущения – и эта произвольность становится все более очевидной по мере того, как теория развивается и приобретает все более разработанную и утонченную форму. Ницше провозглашал волю к власти, Фрейд подчеркивал роль сексуального инстинкта. Маркс возводил на пьедестал экономический инстинкт. Каждая теория становилась прокрустовым ложем, на котором эмпирические факты подгонялись под заданный образец”[101].

Так современная теория человека утратила идейный стержень. Возникла полная анархия мысли. Конечно, и прежде взгляды на человека рознились, но была по крайней мере общая метафизическая установка, некая точка отсчета. Метафизика, теология, математика и биология последовательно принимали на себя державное суждение о проблеме человека и определяли общую линию исследования. Однако теологи, ученые, политики, социологи, биологи, психологи, этнографы, экономисты подходили к проблеме с частной точки зрения. Каждый автор руководствовался собственной концепцией и оценкой человеческой жизни.

Позитивисты, осмысливая человеческую природу, нередко ссылаются на разум. Все, что противоречит ему, отвергается или осуждается. Но правомерны ли эти ссылки на разум? Н.А.Бердяев подчеркивает, что разум – это онтологическое, а не исключительно гносеологическое понятие: “Согласно философским традициям допущение разума совершается по согласию антологии и гносеологии и ведет к тождеству объекта и субъекта. В онтологическом своем значении разум есть положительный смысл бытия, его верховный центр, его источник и цель. Отрицание мирового смысла есть вместе с тем и отрицание разума”[102].

Стоило придать разуму исключительно гносеологическое или субъективно-психологическое значение, как он утратил свой вселенский характер и превратился в разум малый, в человеческий рассудок. Возникла пропасть между разумом вселенским и человеческим разумом.

Две названные особенности антропологического мышления позитивизма – антирелигиозная позиция и господство биологических моделей, как видим, связаны между собой. Критика антропоморфизма объясняет происхождение теологической философии и устраняет идею Бога. Но антихристианская традиция возникает и тогда, когда человеку отводится весьма определенное место в ряду живых существ.

Вполне понятно, что, с другой стороны, биологическая тематика, дающая натуралистическое истолкование различных феноменов, открывает простор для антирелигиозной мысли. Вместо божественного закона вводится закон естественный. Один из актов позитивистской философии сводится к десакрализации человека. Она толкует человека как часть природы и снимает с него ореол священности, которым он был окружен.

Такой подход к проблеме человека имел неоднозначные последствия для философского сознания. С точки зрения традиционной философской антропологии поиск специфически человеческого здесь как бы утрачивается. Человек оказывается не специфический род существа, а всего лишь звено в развитии остального естественного мира. Все постулаты о божественном, таинственном происхождении человека, по существу, отвергаются. Не случайно религия запрещает пропаганду дарвинизма.

Но с другой стороны, в позитивизме рождается грандиозное открытие: тайну человека теперь можно осмысливать и естественнонаучным путем. Как живое создание, человек – продукт развивающейся многоликой плоти. Что означало на деле “натурализировать”

человека? В иерархии земных и небесных существ Бог и ангелы устранялись. Человек оказывался в одном ряду со зверем, с бестией. Фундаментальное представление христианской мысли о том, что человека и природу разделяет пропасть, оказалось в позитивизме пересмотренным и отвергнутым. “Закрывая” антропологическую тему в ее каноническом смысле, позитивисты выдвигали новые перспективы в постижении человека.

С одной стороны, позитивизм, по сути дела, отвергает возможность самостоятельной науки о человеке. Если она и возможна, то только в качестве одного из разделов науки вообще, т.е. науки о природе. Но в то же время философская антропология получает серьезный импульс для собственного развития, ибо сфера отвлеченных умозаключений дополняется и конкретным естественнонаучным материалом. Эмпирия новых фактов, естественно, рождает в перспективе новые возможности для значительных мировоззренческих обобщений.

Конечно, этот процесс прорыва к метафизике осуществлялся и в самом позитивизме. Так, Конт указывал на склонность человека к общественной жизни, опираясь не только на натуралистические умозаключения, сколько на философскую традицию. Формулировалось, скажем, положение о том, что человек в силу своей природы питает отвращение ко всякому постоянству. Он находит удовольствие в деятельности только тогда, когда она достаточно часто меняется. Конт указывает, что это несовершенство человеческой природы (опираясь на арсенал биологии) и берет на вооружение социологию.

Парадокс состоит в том, что обнаружение человеческой и нравственной природы, раскрытие сущности человека позитивисты связывают с попыткой проанализировать множество накопленных фактов. Этот обширный материал позволяет судить о способностях ума, сердца и воли человека, как они обнаружили себя в социологическом источнике, т.е. в истории. Разумеется, такого рода ссылки на совокупный духовный опыт человечества нередко были продуктивными. Другое дело, что позитивисты часто отбирали факты через призму определенной установки. То или иное свойство человека непосредственно выводилось из естественных побуждений индивида. Это рождало не только прозрения, но и некоторые выводы, которые впоследствии были принципиально пересмотрены.

Так природу нравственного качества позитивисты усматривали исключительно в некотором побуждении, в душевном движении или эмоции. Поэтому, по их мнению, слово “инстинкт” лучше всего соответствует любому нравственному проявлению. Основание всякой личности, по их мнению, составляют в первую очередь инстинкты питания или самосохранения, которые занимают основное место в ряду нравственных истоков. Половой же инстинкт определяется как не столь властный. Фрейдисты, как известно, придали этому инстинкту совсем иное истолкование. Таким образом, выводы позитивистов получили разработку и в других философских направлениях.

Далее у позитивистов идут аффективные побуждения. Описывается инстинкт разрушения и инстинкт созидания. Желание добиться выгоды тоже определяется как инстинктуальное. Все инстинкты, склонности в деятельном состоянии и чувства в пассивном состоянии составляют глубинную черту личности – эгоизм.

Конт о человеческой природе

Конт пытался выявить законы социальной динамики через постижение человеческой природы. По его мнению, слабость нашего ума и краткость жизни не позволяют проследить ступени развития человеческого духа. Однако он предпринял попытку показать, что между развивающимся человечеством и совокупностью внешних факторов существует сложное

соотношение. Оно в целом определяется зависимостью социологии от биологии. Развитие человечества, следовательно, должно быть согласовано с биологической теорией человека.

Основатель “позитивной философии” критикует позицию тех исследователей, которые пытаются сделать социологию частью науки о человеке, не принимая в расчет исторических наблюдений. Эту ошибку, по его мнению, допускали П.Кабанис и другие французские материалисты. Разумеется, считает Конт, первый очерк социологии должен вытекать из биологической природы человека. Но с того момента, когда установился ход социального развития, влияние предыдущих поколений становится главной причиной его движения вперед.

Позитивистская версия человека, таким образом, имеет ряд особенностей. Прежде всего она характеризуется антирелигиозной, скорее антихристианской позицией. Устранение Бога из орбиты науки имело характерные мировоззренческие следствия. Человек, с одной стороны, старается определить себя как объект науки. В этом качестве он противостоит природе. С другой стороны, он выступает как субъект науки и, следовательно, заменяет собой Бога.

Так внутри позитивизма возникает противоречие между теорией субъекта науки и построениями антропологического его объекта. Цивилизация служит наглядной иллюстрацией всевластия человека, его способности “очеловечить” природу. Следовательно, науки о человеке соотносятся с историческим этапом господства человека над природой. В отдаленной перспективе просматривается даже растворение природного в человеческом.

На протяжении всей истории западной цивилизации наука испытывает влечение то к математическим, то к биологическим моделям. Позитивистская версия человека несомненно сопряжена с возрождением биологических объяснительных схем, что обозначало разрыв с механицизмом галилео-картезианской науки. Специфику современной науки многие философы видели в том, что она отказывается от антропологизма в космологии и биологии.

Стремясь выявить знание человеческой природы, позитивисты прежде всего пытаются преодолеть антропоморфизм. Они критикуют стремление человека переносить свойства всей своей натуры на все остальные явления. Считая себя центром всего мира, человек склонен видеть в себе универсальный тип. Он не может объяснить явления, иначе как уподобляя их собственным актам. Человек, как подчеркивает Конт, познает только себя самого. Его первоначальная философия заключается в более или менее удачном перенесении этого знания на все другие объекты.

Таково, по мнению Конта, происхождение теологической философии, которая объясняет внутреннюю природу и происхождение явлений, уподобляя их актам, производимым волею человека. На высших ступенях умственного развития человек, естественно, отказывается от антропоморфизма. Но первоначальный изъян человеческой природы не случаен. Ведь человек должен наблюдать, чтобы создать какую-нибудь теорию. И из этого положения не было иного выхода, как уподобить все явления актам человека, т.е. наделить всякое тело жизнью, которая подобна нашей. Только теологическая философия могла вдохнуть в человека энергетическую самоуверенность, внушая ему чувство универсального превосходства.

Так, рассуждая о человеческой природе, как мы видим, позитивисты затрагивают некоторые стороны человеческой субъективности. Если бы человек, рассуждают они, с самого начала мог понять, что мир подчинен неизменным законам, то, не имея в то же время возможности познавать их и управлять ими, он бы впал в малодушие и не смог бы выйти из апатии и умственного оцепенения.

Анализируя влияние религии на поведение человека даже в самые цивилизованные эпохи, позитивисты пришли к выводу, что внушаемое им спокойствие духа вытекает не столько из веры в будущую жизнь, сколько из надежды на помощь сверхъестественного существа. Таков характер умонастроения, который вызывается, скажем, умственным и нравственным актом молитвы.

Позитивизм пытался соединить науку с историей. Он попытался раскрыть основной закон “человеческого духа”, предложив свою версию его генезиса и развития. Сущность этой теории заключается в утверждении Конта о том, что человеческий ум во всяком роде умозрений проходит три стадии развития: теологическую, метафизическую и, наконец, положительную. Представление о трех ступенях умственной эволюции позволило сблизить науку с тем, что так важно для человека и что было чрезмерно отделено от него, – с историей.

Ум человека, согласно Конту, проходит три последовательных фазы. На первой он объясняет явления, признавая в них существа или силы, сравнимые с человеком. На второй он взывает к абстрактным сущностям, таким, как природа. На третьей стадии человек ограничивается наблюдениями за феноменами и установлением регулярных связей, которые могут существовать между ними либо в данный момент, либо во времени. Он отказывается раскрывать причины фактов и довольствуется обнаружением законов, управляющих ими.

По мнению Конта, для того, чтобы история человечества предстала единой, важно, чтобы во всех обществах, во все времена человек обладал некоторой узнаваемой и поддающейся определению природой. Во-вторых, нужно, чтобы любое общество имело свой порядок, который можно было бы обнаружить при всем разнообразии обществ. Наконец, существенно, чтобы из природы человека и общества можно было бы вывести основные характеристики становления истории.

Теория природы человека оказывается включенной в то, что Огюст Конт называет таблицей мозга – в совокупность понятий, относящихся к локализациям деятельности мозга. Но за исключением отдельных неясностей, эта таблица служит определителем видов деятельности, свойственных человеку как таковому. Основной общественный порядок, поддающийся вычленению из разнообразия институтов, описывается Контом во втором томе “Системы позитивной политики”, посвященном социальной статистике. Наконец, таблица мозга и социальная статистика лежат в основе исследования в третьем томе, где речь идет о социальной динамике. Вся история нацелена на достижение фундаментального порядка во всяком обществе и на реализацию всего самого лучшего, что есть в природе человека.

По мнению Конта, история человечества – это история духа как становления позитивной мысли и, кроме того, история обучения позитивизму всего человечества. История человечества – это развитие и расцвет природы человека. Общественные феномены подчинены строгому детерминизму, принимающему форму неминуемого изменения общества в результате того прогресса, который испытывает разум человека.

Такое восприятие процесса исторического становления приводит к пониманию истории как процесса абсолютно унифицированного движения к последнему этапу развития общества и разума человека, пониманию, в конечном счете сравнимому с провиденциализмом Боссюэ. Конт – социолог, исходящий из единства людей. Его цель – сведение бесконечного разнообразия обществ в пространстве и времени к основному ряду становления рода человеческого и к единому замыслу, а завершение этого – к конечному состоянию разума человека.

Таким образом, понятно, что тот, кого считают основателем позитивной науки, может быть представлен также в виде последнего сторонника христианского провиденциализма. Идет ли речь о замыслах провидения или неотвратимых законах становления общества, история представляется необходимой и единой. Замысел един, поскольку он определен либо Богом, либо природой человека. Эволюция неизбежна, поскольку либо провидение определило ее этапы и конец, либо та же природа человека и общества обусловила ее законы.

Мысль О.Конта даже в “Курсе позитивной философии”, где она формулируется наиболее строго, легко переходит от определения концепции науки к новой версии провидения. Единый замысел истории, по мнению Конта, заключается в прогрессе разума человека. Если разум воспринимает как единое целое прошлую историю обществ, значит, во все сферы не может не внедряться тот же самый способ мышления. Конечная цель общественного изменения состоит в подведении мысли человека к упорядочению, чему она и предназначена. Это можно осуществить только двумя способами: или через спонтанный фетишизм, или через последовательный позитивизм.

Но зачем в этих условиях нужна история? Если нормальным и конечным состоянием разума человека служит позитивная философия, то почему человечество было приговорено пройти через столько веков или столько тысячелетий, прежде чем появился человек, сам Огюст Конт, осознавший наконец чем должен стать дух человека? Причина этого в том, что позитивизм может быть только поздней философией или, иными словами, он не может быть спонтанной философией. В самом деле, позитивизм заключается для человека в признании порядка, внешнего по отношению к человеку, к его неспособности дать окончательное объяснение порядку и к тому, что человек довольствуется его разгадкой.

Однако путем наблюдения и анализа нельзя непосредственно и быстро обнаружить внешний порядок. Человек, прежде чем философствовать, должен существовать. Фетишистская философия была для человека предварительным синтезом, приемлемым для его интеллекта, убеждающим его в постигаемости внешней природы и внушающим ему веру в самого себя и в свою способность преодолевать препятствия.

Конт исходит из примата разума человека. Основные этапы истории человечества определяются способами мышления. Конечным выглядит этап всеобъемлющего позитивизма, а решающей причиной становления – непрекращающаяся критика того, что позитивизм, возникая, а затем достигая зрелости, обнаруживает в предварительном синтезе фетишизма, теологии и метафизики. Именно разум указывает направление истории, говорит о том, какими станут общество и природа человека на конечном этапе.

Конт объясняет историческое разнообразие, детально рассматривая три движущие силы изменения – расу, климат и политическую деятельность. В “Системе позитивной политики” он объяснил главным образом разнообразие человеческих рас, приписывая каждой из них преобладание определенных склонностей. Так, по его мнению, черная раса имеет естественную склонность прежде всего к эмоциональности, что, впрочем, представлялось ему в конце его творческого пути моральным преимуществом. Разные части человечества, следовательно, не развивались одинаково, ибо с самого начала не отличались одинаковыми дарованиями. Но как бы то ни было, очевидно, что эти различия обнаруживаются на основе общей природы.

При рассмотрении роли политической деятельности вновь проступает провиденциализм Конта. В самом деле, Огюст Конт прежде всего задается целью лишить политиков и общественных реформаторов обманчивого представления о том, будто индивид, как бы велик он ни был, способен, по существу, изменить неотвратимый ход истории. Признание

неспособности людей изменить ход событий обуславливает критику попыток общественных реформаторов, утопистов или революционеров перевернуть ход истории либо на путях мирной реформации, либо насильственным путем.

Конт свои представления о природе человека выразил в так называемой таблице мозга, которая выглядит как научное исследование конкретных локализаций деятельности мозга. Конечно, между менталитетом Конта и концепцией Платона огромная разница. Но и у Платона встречаются мысли о локализации если не мозговых функций, то по крайней мере физической деятельности организма. Различая разум и сердце, Платон также связывает эти разные аспекты природы человека с разными частями тела. В этом случае также можно пренебречь теорией локализации способностей в теле и сохранить только платоновский образ человека.

О.Конт указывает, что можно рассматривать природу человека как двойственную или даже тройственную. Можно сказать, что человек состоит из сердца и разума, или разделить сердце на чувство (привязанность) и деятельность и считать, что человек – это одновременно чувство, деятельность и разум. Конт уточняет, что двойной смысл слова “сердце” есть характерная двусмысленность. Иметь сердце – значит иметь или чувство, или мужество. Одним и тем же словом выражаются два понятия, словно язык осознает связь, существующую между привязанностью и мужеством.

Человек чувствителен, деятелен и разумен. В первую очередь, он существо деятельное. К концу жизни Конт снова возвращается к формулировкам, содержащимся уже в “Опускулах”, и в “Системе позитивной политики” пишет, что человек призван не терять времени на спекуляции и бесконечные сомнения. Человек создан действовать.

Однако побуждение к деятельности всегда будет исходить из сердца (в значении “чувство”). Человек никогда не движим разумом, т.е. абстрактная мысль никогда у него не выступает детерминантой деятельности. Тем не менее деятельность, одушевляемая чувством, нуждается в контроле разума. Согласно известной формуле, нужно действовать под влиянием чувства и думать, чтобы действовать.

Отсюда следует критика той интерпретации рационализма, которую можно назвать интеллектуалистской. В соответствии с ней развитие истории постепенно сделало бы из разума орган, определяющий поведение человека. По мнению Конта, такого быть не может. Побуждение всегда будет идти от чувства – души человечества и мотора деятельности. Разум никогда не станет более чем органом управления или контроля.

Но разум этим не обесценивается, так как в позитивистской философии высказывается мысль об обратной связи между силой и благородством. Наиболее благородный – это самый слабый. Думать, что разум не предопределяет деятельности, не значит его умалять. Разум не является и не может быть силой именно потому, что он в определенном отношении есть нечто более возвышенное.

Локализации в мозгу трех элементов природы человека суть лишь перестановка идей, связанных с их функционированием. О.Конт помещает разум в передней части мозга, так что разум связан с органами восприятия или органами чувств. Привязанность он помещает, наоборот, в задней части мозга так, чтобы она непосредственно соединялась с органами дыхания.

Далее должно различать, по Конту, в сфере чувств то, что относится к эгоизму, и то, что относится, наоборот, к альтруизму или бескорыстию. Конт дает довольно забавную

классификацию чувств: он перечисляет исключительно эгоистические инстинкты (пищевой, половой, материнский); затем он добавляет к ним склонности также эгоистические, но уже относящиеся к сфере отношений с другими: военные и индустриальные, представляющие собой проекции на природу человека двух типов общества, которые Конт, как он считал, наблюдал в то время. Военный инстинкт – это инстинкт, который содействует преодолению нами препятствий, индустриальный инстинкт, напротив, побуждает нас к созиданию жизненных благ. К этому он добавляет еще два чувства, без труда узнаваемых: гордость и тщеславие. Тщеславие – в определенном смысле это уже переход от эгоизма к альтруизму.

Неэгоистических склонностей три: привязанность одного лица к другому на основе полного равенства; почтение, уже расширяющее круг охватываемых этой склонностью людей, ибо ею проникнуты отношения сына к отцу, ученика к учителю, подчиненного к начальству; и, наконец, доброта, которая в принципе отличается универсальной распространенностью и должна перейти в религию человечества.

Что касается разума, то он может быть разложен на понимание и выражение. В свою очередь понимание разлагается на пассивное и активное. Первое бывает абстрактным или конкретным. Активное – индуктивным или дедуктивным. Выражение оказывается мимическим, устным или письменным. Наконец, деятельность – если пользоваться выражением классической философии – предполагает мужество, благоразумие и твердость или упорство при выполнении какого-либо дела.

Такова теория природы человека. Как явствует из таблицы мозга, человек прежде всего эгоист, хотя и не исключительно эгоист. Склонности, обращенные на других и развивающиеся в бескорыстие и любовь, в действительности заданы с самого начала. История не меняет природы человека. Присущий статике примат тождествен утверждению вечного характера склонностей, свойственных человеку как таковому. О.Конт не написал бы, как Ж.-П.Сартр: “Человек есть будущее человека”. И он не считал, что человек все время творит самого себя. Основные склонности, по его мнению, представлены уже с самого начала.

Отсюда, впрочем, не следует, будто смена обществ ничего не дает человеку. Напротив, история предоставляет ему возможность реализации того, что есть наиболее благородного в его природе, и благоприятствует постепенному расцвету альтруистических склонностей. Она также дает ему возможность всецело пользоваться разумом как руководителем действий.

Разум никогда не будет для человечества ничем иным, кроме органа контроля, но на первых порах своей эволюции он еще не может быть действенным контролем за деятельностью, потому что позитивистское мышление не спонтанно. Быть позитивным – значит открывать законы, управляющие феноменами. Таким образом, нужно время, чтобы наблюдение и эксперимент принесли знание законов. История необходима для того, чтобы разум достиг собственной цели и реализовал то, что составляет его призвание.

Структурные отношения между элементами природы человека навсегда останутся такими, какими они предстают изначально. Конт, таким образом, выступает против оптимистического и рационалистического упования на эволюцию человечества. Тем, кто думает, будто разум может быть основным детерминантом поведения человека, он отвечает, что никогда люди не будут движимы ничем иным, кроме своих чувств. Реальная задача в том, чтобы люди все больше руководствовались бескорыстными чувствами, а не эгоистическими интересами, а также в том, чтобы орган контроля, направляющий деятельность человека, смог полностью выполнить свою функцию, открывая законы, повелевающие реальностью. Такое толкование природы человека позволяет Конту перейти к

анализу природы общества.

Концепция счастья Джона С.Милля

Милль считал, что настоящая цель всех поступков человека – это удовольствие, а объективное содержание стремления – это не цель, а только средство для получения удовольствия. Это означает, что в основе всех поступков человека лежит эгоизм. Качество удовольствий, с точки зрения их ценности или желательности, пропорционально скорее их виду, чем количеству. Больше количество удовольствий лучше меньшего, если виды удовольствий не рознятся. В том случае, если виды удовольствий неодинаковы, меньшее количество одного вида может быть предпочтено количеству удовольствия другого рода.

Низшие удовольствия могут быть более интенсивными, но умственные удовольствия качественнее, продолжительнее, чище и дешевле. Допущение, что интеллектуальные удовольствия менее интенсивны, не означает, что они менее приятны. Утверждение, что они предпочтительнее, не означает, что они приятнее. Можно сказать, что при равном количестве интеллектуальные удовольствия предпочтительнее физических.

Согласно утилитаризму, единственным стандартом морали служит наибольшее счастье. Вот почему необходимо философское определение счастья. Меньшее удовольствие высшего типа предпочтительнее большего удовольствия низшего типа. Качество определяет тот, кто знает оба вида удовольствия. Дж.Милль связывал “высшие наслаждения” с “высшими способностями”, но не считал, что более высокая ценность интеллектуальных удовольствий логически вытекает из функционального превосходства интеллектуальных способностей. Скорее он апеллировал к чувствам и мнениям людей, знакомых с этими удовольствиями.

Итак, Милль полагал, что удовольствие является основным побудительным началом всякого человеческого поведения. В отличие от Конта он придавал большое значение человеческой свободе, воспитанию индивидуальности. Милль прослеживает историко-философскую традицию и показывает, что проблема свободы воли, по крайней мере со времен Пелагия, разделяет как философов, так и теологов. Одни ученые считают, что человеческие желания и поступки строго обусловлены. Другие, напротив, убеждены, что воля не определяется, подобно другим явлениям, предыдущими обстоятельствами, а сама по себе диктует некие повеления.

В целом Милль придерживается предопределенности воли. По его мнению, метафизическая теория свободы воли, как ее защищают философы, возникла потому, что полярная точка зрения, т.е. признание человеческих действий необходимыми, казалась несовместимой с инстинктивным сознанием каждого. Но на самом деле, если даны мотивы, которые сложились в душе индивида, то мы можем предсказать его поведение с такой же уверенностью, как мы предвещаем всякое физическое явление.

Однако, изложив свою главную мысль, философ подчеркивает, что учению о причинной связи придают слишком широкое значение. Сам он убежден, что для наших хотений не существует таинственного принуждения. Характер человека складывается под влиянием обстоятельств. Но собственное желание индивида сообщить своему характеру конкретное свойство тоже одно из таких обстоятельств. Мы способны творить собственный характер, если мы этого хотим.

Следовательно, по мысли Дж.Милля, нравственно свободным ощущает себя тот, кто сознает, что не им управляют привычки и вожеления, а он сам направляет эти склонности. Свобода

воли, следовательно, заключается в том, чтобы формировать свой характер. Это исключает произвольность воли, но все-таки создает огромный простор для самовыражения личности.

Свобода воли у Спенсера

Любопытно, что в позитивистской трактовке свободы воли, нравственности неожиданно исчезает представление о стойкости человеческой природы. В самом деле, если гуманность, как ее описывает Спенсер, не что иное, как некоторые альтруистические чувства, то оказывается, что у многих народов эти побуждения (он приводит соответствующие примеры) вообще отсутствуют. Дагомейцы, например, лишены симпатии и благодарности. Негр не склонен к жестокости, чего нельзя сказать о племенах Северной Америки. Мы, следовательно, по мнению Спенсера, ничего не можем сказать о человеке как таковом. Его нравственная природа, отождествляемая с биологическими инстинктами, целиком определяется культурными стандартами.

Спенсер подчеркивает, что если трезво и без предрассудков взглянуть на историю Европы, то выявится, что она полна жестокости и бесчеловечности. И это, разумеется, невозможно оспорить. Но дает ли такая констатация основание для окончательных выводов о нравственной природе человека? Отнюдь нет. Ведь, с другой стороны, именно христианская Европа выработала представление об индивиде, личности и гуманизме. Так что этнографический материал, опыт истории невозможно проецировать на какую-то окончательную природность того или иного народа. Противоречия духовной, нравственной жизни людей никак не сводятся к инстинктуальной природе человека.

Разумеется, стремление отыскать биологические истоки нравственности в целом заслуживают внимания. К этой теме вернулись на уровне современного знания нынешние социобиологи. Позитивисты рассматривали нравственность как проекцию инстинктов. Если Кант провозглашал основным законом этики внутреннее повеление, категорический императив, то позитивисты, напротив, полагали, что чрезмерные требования к человеку бессмысленны. Даже самое идеальное и возвышенное нравственное учение останется пустым звуком, если оно окажется непосильным для человека. Но с другой стороны, если совершенствовать инстинкты, то человек в будущем окажется нравственным по склонности. Нравственность в этой системе рассуждения хотя и провозглашалась, тем не менее редуцировалась к инстинктуальной природе человека.

Не случайно в последующем развитии позитивистской традиции акты героизма, самоотречения, подвижничества оценивались весьма критично. Эти отвлеченные порывы, не вытекающие из человеческой природы, а демонстрирующие лишь некие всплески духа, как предполагалось, будут все более редкими.

В целом позитивистская антропология оказала немалое влияние на всю последующую философию. Представители философии жизни, оставаясь в русле биологической парадигмы, проявили обостренный интерес к человеку как живому существу. Немецкая классическая философская антропология с предельной отчетливостью поставила вопрос о том, что такое человек как биологический организм. Современные социобиологи, как уже отмечалось, возродили натуралистические истолкования нравственности.

Многие сюжеты позитивизма, в частности, соотношение свободы и необходимости, проблема свободной воли обсуждались немецкими и русскими философами. Огромное внимание инстинктуальной природе человека уделено сторонниками психоанализа. Все это говорит о том, что позитивистская версия человека органично вплетена в процесс

формирования философско-антропологических взглядов XIX и XX столетий.

Литература

Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

Гуревич П.С. Наука и человек в позитивизме // Человек. Т. 2. М., 1995.

Лосский Н.О. Условиями абсолютного добра. М., 1991. С. 25–48.

Шишкин А.Ф. Человеческая природа и нравственность. М., 1979.

Глава седьмая

концепция человека в философии жизни

Мы видели, что в XIX в. философская антропология обогатилась еще одним образом человек – человека деятельного. Он нашел отражение в натуралистических, позитивистских и прагматических учениях. Эта концепция принципиально отличается от тех, которые сопутствовали образу “человека разумного”. Такой подход вообще отрицает особую, специфическую способность человеческого разума. Человек рассматривается внутри данной традиции только как особый вид животного.

Сущность человека, согласно натуралистическим воззрениям, не в том, что он обладает разумом, а в том, что он принадлежит природе. Все, что философы привычно называют мышлением, чувствами, желаниями, можно оценивать как символическое выражение инстинктивных импульсов. Человек всего лишь высокоразвитое живое существо. Дух, разум – это возведенные на новую ступень высшие психические способности животных.

Разумеется, истоки этой концепции прослеживаются с давних времен, однако свое развернутое выражение эти установки получили в философии Конта, Спенсера, Милля, в эволюционном учении Дарвина и Ламарка. Позитивистское представление о том, что человек чисто природное существо, направленно против идеи уникальности человека. Это особенно наглядно демонстрируют современные социобиологи. Они полагают, что нет никаких свойств или черт человека, аналоги которых невозможно было бы отыскать в природном мире. Напротив, такие черты чисто человеческого поведения, как социальность, альтруизм, вовсе не являются достоянием только Адамова потомка.

Однако в философии XIX в. мысль о биологической, инстинктуальной природе человека содержала в себе еще один дополнительный смысл. Философы натуралистической ориентации пытались доказать, что история философского постижения человека представляет собой сплошную череду заблуждений, искажающих истинную природу этого живого существа. Теоретическая догадка о том, что осмысление человека вовсе не сводится к оптимистической трактовке хомо сапиенс, о которой мы уже упоминали, превратилась здесь в самостоятельную мировоззренческую установку. Философы-позитивисты решительно отвергают характерную для западноевропейской философии веру в “человека разумного” и “человека деятельного”. Они не принимают как архетип христианский миф об Адаме, не признают также духовной направленности всех инстинктов человека.

Вместе с тем эта концепция не принимает и тезис о неизбежной деградации человека, наблюдаемой якобы на протяжении многотысячелетней истории, и пытается самостоятельно решить проблему происхождения и сущности человека. По мнению представителей философии жизни (А.Шопенгауэр, Ф.Ницше и др.), человек – это существо, утратившее ощущение подлинной жизни, ее основных ценностей и законов. Это существо, растерявшее сознание божественного космического смысла бытия. Оно довольствуется набором сплошных суррогатов, в числе которых язык, орудия труда и т.д., вместо того, чтобы развертывать в своей творческой деятельности истинные природные потенции.

“Жизнь” как философская категория

Менее всего философия жизни, если говорить о ее общей устремленности, пытается создать

новую антропологию. Ее притязания иные – выявить истинные истоки бытия, разработать другую онтологию, противостоящую предшествующей философской традиции, свести счеты с гегелевским панлогизмом. Для этих целей вводится новое исходное понятие – “жизнь”, которому придается философский статус. Оно обретает расширительное истолкование, нередко воспринимается как метафора. Если исходить из привычного строгого определения понятийного ряда, то жизнь – это скорее всего образ.

В нем схвачены по крайней мере три содержательных компонента. Жизнь, во-первых, это своеобразная органическая целостность, внутри которой нет еще различения материи и духа, бытия и сознания. Далее, она воплощает в себе творческую динамику бытия. Жизнь – некий хаос, обладающий огромным созидательным потенциалом. В ней скрыта заранее определенная судьба. Наконец, жизнь можно улавливать, постигать с помощью интуиции, а отнюдь не разума. “Замысел жизни, единое движение, пробегающее по линиям, – подчеркивает Анри Бергсон, – связывающее их между собой и дающее им смысл, ускользает от нас”.

Однако противопоставление “жизни” другим сущностям, которые она стремится одолеть, позволяет придать этому образу более конкретное содержание – религиозное, космологическое, историческое. Но в этом разведении различных начал опять-таки нет ничего специфически антропологического. “Жизнь”, например, трактуется как нечто естественно-органическое (Ф.Ницше, Л.Клагес, Т.Лессинг, Л.Фробениус и др.). В этом качестве она противопоставляется всему механическому, рассудочному. Вместе с тем это размежевание носит как бы надындивидуальный, общекультурный, онтологический смысл.

“Жизнь” понимается также как некая космическая сила, обладающая неисчерпаемым творческим созидательным импульсом. А.Бергсон выражает это в понятии “жизненный порыв”. Но опять-таки речь идет не о человеческих устремлениях, не об особом типе переживаний, а о некоем всепроникающем и неодолимом первоначале. Наконец, В.Дильтей, Г.Зиммель, О.Шпенглер, пытаясь конкретизировать исходное понятие, обращаются к анализу неповторимых, уникальных образов культуры. Вот где творимые жизнью новые формы возникают во всем своем своеобразии, отвергая изжившие себя, омертвевшие продукты механической цивилизации (О.Шпенглер)! Но и в данном случае речь идет в основном об историческом, культурном процессе.

Таким образом, названные трактовки жизни носят надличностный, внеперсоналистский характер. Она толкуется, что уже отмечалось, как метафизически-космический процесс, жизненный порыв, творческая эволюция, т.е. онтологически. Все эти определения направлены на постижение бытия, а не человеческого существования или человеческой природы. “Жизнь” понимается как некая длительность, безмерная, трудно постигаемая... На этом фоне, когда привычным философским категориям – материи, памяти, духу – нередко придается обезличенно-космический смысл, не приходится рассуждать, скажем, о постижении родовой сущности человека как актуальной проблеме философии жизни.

Но вот парадокс. Именно эта онтологизация понятий, которые уже закрепились в философской антропологии (память, дух), придание им космически-обобщенного смысла обеспечивают мощный импульс философскому постижению человека. Осуществив головокружительный вираж в сторону от уникального живого существа, философы жизни вместе с тем содействовали раскрепощению философско-антропологической мысли, неизмеримо расширили представление о человеке как природном создании.

В рамках философии жизни возникло множество поразительных догадок, без которых трудно представить себе современную философскую антропологию: проблема нестойкости

человеческой природы, мысль об ущербности человека как биологического существа, возможности нового типа чувственности, интуиция о неисчерпаемости психики, культуре как антропологическом феномене и т.д.

Почему так получилось? Пытаясь расшифровать понятие жизни, придать ему конкретный содержательный смысл, философы этого направления бессознательно обращались к живой мыслящей материи, ибо она-то и отличалась уникальностью и богатством, выглядела наиболее впечатляющим олицетворением жизни. Когда философы размышляли о жизненном процессе, о его безбрежном истолковании, они, естественно, пытались преодолеть уже сложившееся обуженное представление о нем. Эту невосполненность жизни они устраняли все-таки по человеческим меркам. Это и понятно, разрушить диктат расчленяющего сознания можно только противопоставляя ему другие грани одухотворенной материи.

Культивируя нейтральную, безличную основу непосредственного чувствования или описывая культуру как биологический организм, философы жизни все-таки подспудно в итоге раскрывали богатство человека. Вот почему предумышленное отвлечение от конкретной антропологии обернулось в окончательном варианте бурным вторжением в сферу человеческого бытия, морали, религиозного самочувствия, бессознательного.

Онтологический ракурс жизненного процесса оказался весьма продуктивным. Примечательно, что именно воспарение мысли, тяга к метафизическим высотам приводили к новым антропологическим констатациям. Скажем, идея биологической ущербности человека сложилась внутри философии жизни вовсе не на эмпирическом, естественнонаучном фундаменте. Она родилась как некое философское прозрение. Человек, оказывается, вовсе не венец природы, а некий биологический тупик! Чтобы прийти к такому заключению, нужно сначала проникнуться представлением о бесконечном разнообразии форм жизни, о негарантированности существования, о естественном отмирании того, что нежизнеспособно.

На фоне благополучной рационалистической традиции, пронизанной идеей восхождения всего живого к некоему чуду совершенства, философия жизни имела огромный отрезвляющий эффект. Один из ее популяризаторов считал человека разновидностью хищной обезьяны, которая вообще свихнулась, помешавшись на так называемом “духе” ...Человек – это не просто одна из тупиковых ветвей развития, как у некоторых видов растений и животных. Он вообще гримаса жизни! Все попытки человека отречься от влечений и чувственных импульсов, от инстинктов в пользу разума не что иное, как химера, имеющая для человечества страшные последствия.

Радикализм философии жизни состоял в том, что она находилась в крайней оппозиции ко всем верованиям прежних антропологических и философско-исторических концепций. Так, понятию “воля”, скажем, был придан статус онтологической категории. Оно трактовалось не в житейски тривиальном смысле, не как психологическая характеристика индивида, не как антропологическое качество, а как начало всего существующего. Это сущность скрытого бытия феноменов.

Феномены всеобщей воли, согласно философии жизни, развертывают себя во времени. Они обнаруживают себя закономерно, в постоянных формах, в соответствии с теми неизменяющимися формами, которые Платон назвал Идеями. Так рождается вереница воплощений от элементарных существ до высших. Каждая ступень волевого феномена отстаивает свое право, что и порождает борьбу за существование.

После общей характеристики философии жизни правомерно поставить вопрос о ее “отцах-основателях”. За последние годы отечественные философы неоднократно обсуждали вопрос

о месте Шопенгауэра в истории философии. Шопенгауэра не причисляли к немецкой классике. Но вместе с тем очень осторожно относили к философии жизни. Он, таким образом, оказывался в промежуточном положении, что затрудняло рассмотрение творческой эволюции философа и его реального места в истории европейской философии.

По нашему мнению, есть все основания рассматривать Шопенгауэра как родоначальника философии жизни. Его философия отразила те искания, когда стало ясно, что панлогизм Гегеля уже исчерпал свои потенции и нужна новая мировоззренческая установка. Шопенгауэр, Кьеркегор и Ницше решительно отбросили вещную онтологию, истоки которой сложились еще в античности.

Антропологизм Шопенгауэра

Современная философская антропология имеет все основания искать собственные истоки в Шопенгауэре. Обращаясь к человеку, его предшественники (Декарт, Кант, Фихте) видели в нем прежде всего сознание. Шопенгауэр же разглядел в сыне природе его “тело”. В основе его философии не Бог, не дух и не идеи, а реальный мирской человек, одержимый страстью, голодом, страданием, желанием действовать.

До Шопенгауэра о человеке говорили как о микрокосме. Он перевернул это положение и установил, что мир – это макроантропос. Радикализм его мышления выразился в том, что он воспринял человека за исходное начало философского размышления. Но при этом сам Адамов потомок оценивался немецким философом прежде всего как животное. По его мнению, в сердце каждого из нас действительно сидит зверь, который только и ждет случая, чтобы посвирепствовать и понеистовствовать в намерении причинить другим горе или уничтожить их. Все революционные порывы, как считал Шопенгауэр, все стремления избавиться от традиционных установлений – результат “выхода” звериной природы человека.

В европейской традиции Шопенгауэр, возможно, был первым мыслителем, который показал, какую огромную роль в существовании человека играет половой инстинкт. Он отмечал, что люди находятся в крепостной зависимости от секса, а половой акт – это узел мира. Сам человек – это воплощенный половой инстинкт. Что касается полового влечения, то это попросту “сущность нашей культуры”. Половые отношения в человеческом мире просвечивают везде, несмотря на те покровы, которые их облакают. Секс – это причина войн и цель мира. Несомненно, эти суждения подготовили психоаналитическое видение человека как живого существа.

В момент своего возникновения (1819) иррациональная метафизика воли находилась в стороне от общего развития философии. Она не была замечена. Поколение, которое было убеждено в господстве разума в мире и в истории, не могло распорядиться этим экстравагантным учением, обнажающим убогость жизни. Шопенгауэр, по выражению В. Виндельбанда, провел волюнтаристский иррационализм дальше Шеллинга. Он почти совершенно вычеркнул мистическо-религиозный момент и освободил таким образом иррационализм от исторических традиций, в которые запутал его Шеллинг.

По словам Шопенгауэра, вещь в себе, которая недоступна для рационального познания, может быть пережита только в непосредственной созерцании и обнаруживается для нас как воля. Однако этот феномен, который обозначает сущность всякого явления, – это вовсе не воля, которую определяет представление. Это темная неразумная воля. Она хочет только жить, т.е. хотеть все вновь и вновь. По сути своей, это всегда неудовлетворенная воля. Все

образы, которые проступают перед волей во временном обнаружении, не могут изменить ее сущность. Нет такой динамики, которая могла бы освободить волю от себя самой, могла бы преобразовать ее или двинуть вперед.

Шопенгауэр ищет в воле последнее, самое общее единство, которое лежит в основе пестрого разнообразия явлений, а в этом единстве, в свою очередь, – устойчивых способов явления, которые не меняются в чередности общих понятий бытия и происходящего. Нет знания о единичном, а стало быть, история не наука. Философия Шопенгауэра, задуманная по аналогии с таким взглядом на науку, и оказывается в конечном счете неисторическим мировоззрением. В этом отношении Шопенгауэр был истинным антиподом Гегеля.

Исторически-конкретное, единичное, как преходящая объективация общего, не обладает собственной ценностью. Все, что происходит вокруг, – это обнаружение всегда одинаковой воли. Феномены не обнаруживают ни в себе, ни друг в друге никакого развития, никакой значительной связи. В мире постоянно присутствуют одни те же драмы. Это выражение воли, которая никогда не может удовлетвориться. Как бы ни менялось окружение, костюмы, сущность остается прежней.

Для философа, правда, возможно освобождение от этого страдания. Для Спинозы, например, это преодоление страсти познанием, а для Гете – самоосвобождение в поэтическом творчестве. Наблюдая неразумность и страдательность жизнеутверждения, он создал учение о самоизбавлении неразумной воли при помощи чистого мышления и созерцания, о преодолении воли в бесстрастном рассмотрении науки и искусства.

Таким образом, Шопенгауэр продвигается не от бытия к человеку как своему порождению, а от субъекта к миру, от врожденных свойств индивида. Причем само существование мира, согласно Шопенгауэру, обусловлено существованием субъекта. Так человек оказывается опорой и державной нитью, удерживающей макро- и микрокосмос. Ценность же этого мира можно установить, если соотнести его с человеком. Иначе говоря, важно поставить вопрос: чем является данное нечто для человека, добром или злом?

Обосновывая примат воли над разумом в онтологическом плане, Шопенгауэр расширил представление о человеческой субъективности. Существо философско-антропологической позиции Шопенгауэра обнаруживается вовсе не в попытках создать что-то вроде рациональной психологии, изучения душевных обнаружений, а в трактовке человека как носителя воли и интеллекта.

Внимание Шопенгауэра привлекла не рациональная и не чувственная сторона человеческой субъективности. Он выставил в качестве основы, волевою способность человека, что позволило мыслителю погрузиться в сферы бессознательного, разглядеть в психике не только ее интеллектуальную зону. Шопенгауэр создал целостную, всесторонне разработанную метафизическую систему, общая направленность которой сводилась к тому, чтобы доказать выдвинутый им тезис о неутолимости и тщетности воли к жизни и неизбежности страдания человека.

Шопенгауэр опирается на восходящую к Платону и Канту идею о членении мира на две части – подлинную (мир сущностей) и неподлинную (бытие для субъекта). Интеллект по природе своей подчинен воле. Он, следовательно, способен познавать лишь то, как вещи относятся к воле, иначе говоря, он способен отвечать на вопросы “где, когда, почему и для чего”. Постигать же сущности вещей, их “что” интеллект бессилен[103].

Путем созерцания можно, как полагает Шопенгауэр, освободиться от служения воле. Но это

равносильно устранению индивидуальности, забвению воли. "...Когда, следовательно, объект в этом смысле выходит из всяких отношений к чему-нибудь вне себя, а субъект – из всяких отношений к воле, тогда то, что познается таким путем, уже не отдельная вещь как таковая, – нет, это идея, вечная форма, непосредственная объективность воли на данной ступени; и оттого погруженная в такое созерцание личность более не индивидуум, – ибо индивидуум уже потерялся в этом созерцании: нет, это чистый, безвольный, безболезненный, безвременный субъект познания"[104].

Только так можно избавить человека от страдания. В познании это достигается путем возвышения над волей, через погружение в самое себя, путем созерцания идей, этих надвременных и подлинных сущностей. Устранить страдание можно либо через добровольный отказ от воли к жизни, либо через искусство.

Ход рассуждений Шопенгауэра примерно таков: поскольку человек безоружен перед лицом окружающего мира и не может приспособиться к нему, то в нем сформировалась способность к выключению своих собственных органов и замене их искусственными приспособлениями. Все это существенно подрывает первородную инстинктуальную природу человека. Разум, стало быть, это не особая изначально присущая человеку духовная сила. Это плачевный результат длительного выключения базисных способностей людей. Говоря словами Шопенгауэра, к такому исходу приводит "отрицание воли к жизни"...

На протяжении многих тысячелетий происходит процесс разрушения человека как биологического вида. Человеческая история – это всего лишь летопись родового угасания. Разумный человек – не что иное, как ошибка жизни. Патогенный, по самому своему существу, неотвратимо направленный к смерти процесс проходит, как это очевидно, отдельные стадии. Происходит непрерывная борьба, жизненные силы все дальше отступают под натиском механизмов. Цивилизационный космос, развиваясь по собственным законам, все неуклоннее выходит за пределы человеческого духа и становится неуправляемым.

Можно указать реальные черты этого неотвратимо разворачивающегося процесса. Его опознавательные знаки – переход от поступков по велению души к постановке осмысленных целей, от инстинктивного поведения – к сознательному волеизъявлению, от общинной формы жизни – к обществу (Ф.Теннис), от естественного, "органического" мировосприятия – к "механическому", от символа – к понятию, от родового общинного строя – к воинственному государству, разделенному на классы, от первобытных религий к духовным религиозным установлениям, от магии – к позитивной технике, от метафизики символов – к позитивной науке...

Не только с точки зрения своего бытия и существования, но и в плане метафизической действительности человек, согласно изложенной натуралистической установке, больше потерял, чем приобрел. Ближе всех к метафизической действительности находится, как можно полагать, ницшеанский дионисийский инстинктивный человек, который представляет собой диаметрально противоположность "человеку разумному"...

Дионисийский человек в отличие от носителя Аполлонова начала выступает как существо, которое пытается в едином жизненном экстазе отказаться от духа-искусителя, деспота и узурпатора человеческой жизни, чтобы восстановить утраченное единство с природным миром. Человек отличается от мира в сознании, но совпадает с ним в хотении. Сумма страданий значительно превосходит сумму счастья.

Высшее благо человека, полагает Шопенгауэр вслед за Гете, это его личность, т.е. то, что дала ему природа, что воплощено в его телесности, его ум и способности, которые он развил.

Все остальное – чины, богатство, приобретенные в годы жизни, славу и величие в глазах окружающих – Шопенгауэр оценивает как ложные ориентиры счастья.

Шопенгауэр едва ли не первый в европейской философии усомнился в том, что существуют обязательные нормы, без которых человеческое поведение невозможно оценивать как нравственное. Напротив, он создал новую традицию, которая нашла своих последователей в лице С.Кьеркегора, Ф.Ницше и других мыслителей, отвергших нормативность в морали.

Эти философы, вопреки предшествующей традиции в морали, пришли к выводу, что нравственность не нуждается в общезначимых нормах. Но действительно ли этический антинормативизм ведет к абсолютному ценностному хаосу? Верно ли, что, освобождая этику от норм, философы отвергли вместе с тем и нравственность? Последующий опыт показал, что это далеко не так. Напротив, именно полемическое радикальное отвержение готовых предписаний для нравственного человека произвело настоящую революцию в этике и на многие десятилетия определило ее развитие.

Если классический рационализм наделял человека всепроникающим сознанием, которое помогало ему найти верный ориентир для собственных поступков, то новейшая философия как раз лишала индивида такой путеводной нити. Она вообще порождала крайне критическое отношение к любым предустановленным предписаниям. Это относится и к С.Кьеркегору, который был предтечей экзистенциального мышления.

Проблема свободы и морали

Свободен ли человек? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно, судя по всему, сделать множество уточнений. О чем идет речь – о политическом режиме или о внутреннем самоощущении? Человек, закованный в кандалы, крайне стеснен в своих правах и поступках. Но его гордый дух, возможно, непреклонен... Писатель В.Шаламов писал о том, что нигде не ощущал себя столь внутренне свободным, как в тюрьме... Другому человеку никто не чинит препятствий, он волен распорядиться собой, однако вопреки счастливым обстоятельствам, он чувствует себя закабаленным.

У свободы различные лики. Ее связь с моралью крайне разноречива. Независим ли, к примеру, тот, кто обуздывает собственные вожделения? Как совместить радостную идею суверенитета личности с опасностью своеволия индивида? Правомерно ли вообще свободу человеческой воли выводить из самосознания? Этот последний вопрос принадлежит Артуру Шопенгауэру.

Свобода представляется многим чем-то самоочевидным. О чем тут рассуждать? Каждый человек, задумавшийся над своим предназначением, не сомневается в том, что при любых обстоятельствах способен возвыситься над самим собой и обстоятельствами. Все зависит от его духовных усилий, напряжения воли. Если он захочет, свобода окажется его союзницей. Но точно ли так? Это мнение свидетельствует о философской зрелости или о поработанности житейскими предрассудками?

Свобода у Шопенгауэра трактуется не как призыв или благоположение, не как субъективная настроенность или сознательный выбор, как философская проблема требующая глубочайшего проникновения в существо вопроса. Стремясь “расширить наше разумение”, автор погружает нас в такие дебри рефлексии, что, как выражается сам Шопенгауэр, “нередко нас покидает ясность мысли”. Многие, казалось бы, несомненные истины оказываются не столь уж бесспорными.

Понятие свободы включает в себе подчас самое неожиданное содержание. Не случайно Э.Кассирер в работе “Техника современных политических мифов” оценивал данное слово как одно из наиболее туманных и двусмысленных не только в философии, но и в политике. Свидетельством смысловой “подвижности” и “неконкретности” понятия служит тот факт, что оно возникает в разных оппозициях. В философии “свобода”, как правило, противопоставляется “необходимости”, в этике – “ответственности”, в политике – “порядку”. Да и сама содержательная интерпретация слова содержит в себе весьма различные оттенки. Свобода может ассоциироваться с полным своеволием, но она может отождествляться и с сознательным решением, с тончайшим мотивированием человеческих поступков, с осознанной необходимостью.

Шопенгауэр считает, что для новейшей философии, равно как и для предшествующей традиции, свобода – главная проблема. Вот почему он начинает собственные размышления на данную тему с установления понятия. По существу проблемы это понятие представляется ему отрицательным. Иначе говоря, выявить его содержание, по мнению философа, можно только указывая на определенные препятствия, мешающие человеку реализовать самого себя. Например, физическая свобода понимается как отсутствие любых материальных препятствий. Отыскать собственно позитивный смысл человеческой раскованности в данном случае невозможно. Это относится и к интеллектуальной и к нравственной свободе. О них можно говорить только как о преодолении трудностей. Исчезла помеха, родилась свобода. Она всегда возникает как отрицание чего-то...

Неожиданный подход, не правда ли? Свобода казалась таким безупречным понятием, кристально ясным. И вдруг обнаруживается, что определить свободу из самое себя крайне сложно, попросту невозможно. Чтобы приблизиться к ней, нужно поначалу указать на совсем другие, посторонние факторы. Они существенны, конкретны. Собственное же положительное содержание свободы, согласно Шопенгауэру, равно нулю. Нет ровно никаких препятствий к тому, чтобы человек поступил определенным образом. Но воля его бездействует.

Оказывается, есть нечто (угрозы, обещания, опасности), воздействующие на мотивы его поведения. Точно ли еще свободен такой человек? – спрашивает Шопенгауэр. Попытка подойти к свободе через отрицание присущего этому понятию позитивного содержания во многом оказалась плодотворной. Возник, в частности, неожиданный вопрос, который вроде бы и не напрашивался. Свободна ли сама воля? Словом, потянулся определенный круг тем, помогающих выявить изнанку проблемы. Обыденное сознание подсказывает: “Я свободен, если могу сделать все, что хочу”. Но спросим вслед за Шопенгауэром: “Можешь ли ты хотеть, чего тебе хочется?” Так исходная установка немецкого философа позволила ему сделать вывод, весьма значимый для его рассуждений: первоначальное, эмпирическое, расхожее представление о свободе отказывается войти в прямую связь с понятием воли.

Разумеется, попытка Шопенгауэра раскрыть содержание свободы через отрицание, через преднамеренное допущение, будто это понятие вообще лишено позитивного смысла, не оказалось для философии непреложным. Н.А.Бердяев, например, в противовес немецкому философу подчеркивает, что свобода не есть отрицательное предельное понятие, лишь указующее границу, которую нельзя рационально переступить. По его мнению, свобода – положительна и содержательна...

“Свобода не есть царство произвола и случая, – пишет Н.А.Бердяев, – в отличие от царства закономерности и необходимости. Не понимают тайны свободы и те, которые видят в ней лишь особую форму духовной детерминированности, детерминированности не внешней, а внутренней, т.е. считают свободным все, что порождается причинами, лежащими внутри

человеческого духа”[105]. Русский философ определяет свободу как положительную творческую мощь, ничем не обосновываемую и обуславливаемую, льющуюся из бездонного источника[106].

Размышления о свободе, затрагивая общие проблемы человеческого существования, постоянно вводят Шопенгауэра в сферу нравственных ценностей. Его попытка, а позже попытка Ницше и отчасти Кьеркегора подойти к осмыслению этических проблем, пользуясь обратным логическим ходом, т.е. выдвигая отрицание в качестве исходной посылки мирозерцательного рассуждения, породило немало стереотипных оценок философского наследия этих мыслителей. Их “провокативные заявления” легко зачислялись в разряд нигилистических и даже противостоящих морали. Это, естественно, породило желание защитить нравственность от криминальных поползновений названных мыслителей.

Ценность этических интуиций Шопенгауэра, равно как и его последователей, именно в сознательном разрыве с предшествующей традицией. Если классический рационализм наделял человека всепроникающим сознанием, которое помогало ему найти верный ориентир для собственных поступков, то новейшая философия как раз лишала индивида такой путеводной нити. Она вообще породила крайне критическое отношение к любым предустановленным нравственным предписаниям.

Но возможна ли мораль, если лишить ее общезначимых норм? Заслуживает ли сочувствия мыслитель, если он ниспровергает господствующие ценности? Если исходить из убеждения, что многоликая воля вообще не содержит в себе никаких нравственных допущений, то не открывается ли безбрежный простор для каких угодно поступков, не соотнесенных с моралью?

Ницше, например, предлагает взглянуть на мир “цинично”. Но неужели только ради самой непристойности? Бесстрашие мысли нередко оценивается как предумышленная пошлость. Как иначе понять тот факт, что Ницше критикует Шопенгауэра именно за то, что тот все еще остается “человеком морали”? Выходит, все усилия названных философов направлены только на то, чтобы сокрушить одухотворяющие святыни. Зачем же?

Чтобы войти в строй этических исканий Шопенгауэра, позволим себе привести современный пример. В фильме Т.Абуладзе “Покаяние” тело преступника Варлаама многократно выбрасывают из могилы. Нельзя такому злодею покоиться в земле... Но христианского погребения заслуживает каждый человек, какие бы преступления он ни совершил. Какую мысль хочет донести до нас автор фильма? Неужели нравственность освящается здесь чудовищным деянием?

Оценивая фильм “Покаяние” как глубоко безнравственный, один из отечественных писателей прямо указал на порочность замысла. У какого народа может вызвать сочувствие многократное извлечение отца из могилы? Одно слово – язычество... С точки зрения абстрактных моральных предписаний здесь не о чем рассуждать. Достаточно указать на вековые традиции. Но позволим собственной мысли преодолеть умозрительные каноны.

Разве замысел Абуладзе сводится к тому, чтобы лишить преступников христианского захоронения? Неужели в фильме речь идет о заурядном бытовом преступлении? Видимо, нельзя ответить на эти вопросы, не затронув образный строй произведения. Кинорежиссер пытается всколыхнуть наши чувства, показать абсурдность происходящего, подчеркнуть трагичность событий.

Писатель, который критиковал фильм “Покаяние”, мог бы сообразно своей логике

заклеймить поступок Медеи из греческой мифологии! Зачем она убила своих сыновей? Разве это достойно матери? Вот он, безнравственный шаг, вызывающий негодование. Но в античной трагедии деяние Медеи осмыслено совсем в другом ключе, позволяющем учесть прихотливое сплетение событий, мир человеческих страстей. Еврипид рассказывает вовсе не о бытовом преступлении. Гибель детей для Медеи – непосильное горе и страдание. Но ведь она сама зарезала сыновей.

У Медеи нет другого способа, чтобы раскрыть безмерность злодеяния Язона, который оставил ее. В катарсическом напряжении она постигает такие истины, которые неведомы непоколебленному сознанию. Стало быть, в жизни возникает такая череда фактов, рождаются такие ситуации, которые трудно измерить абстрактной нравственной заповедью. Одно дело отвлеченная моральная максима, другое – реальное сцепление событий, когда надо выбирать из потока предлагаемых обстоятельств.

Нравственность, по мнению отечественного исследователя В.С.Библера, воплощается не в моральные нормы, которые отцеживаются, уплотняются, обезличиваются в веках, утрачивая историческое напряжение, культурную изначальность, единственность[107]. Она проступает в безвыходных перипетиях свободного личного поступка. Эти перипетии формируют впечатляющие образы личностей, образы культуры различных эпох – Прометей и Эдип, Христос, Гамлет, Дон-Кихот, Фауст...

С этой точки зрения традиционные для нашей философии упреки в адрес Шопенгауэра в том, что он пытается провести принцип антинормативности в этике, вовсе не свидетельствуют о нравственном нигилизме немецкого мыслителя. Напротив, само допущение, что нормативная этика невозможна, вводит философа в сферу напряженных нравственных исканий. Никаких посторонних опор у человека нет, он не может апеллировать к неким общезначимым константам. Напротив, только в этой ситуации он может выработать в себе личность, ибо истинная добродетель, равно как и чистое благородство “вытекают не из отвлеченного познания, но все-таки из познания непосредственного и интуитивного, которое никакими размышлениями нельзя приобрести, ни избыть, которое именно ввиду того, что оно не абстрактно, не может быть передаваемо другим людям, а должно для каждого возникать самостоятельно”[108].

В этом суждении, с одной стороны четко выражена идея отказа от общеупотребительных директивных максим. Но в то же время здесь нет никакого сокрушения нравственности. Напротив, человеку предлагается вступить в мир индивидуальных самостоятельных решений, отыскать собственный выбор в конкретной ситуации. Более того, такая ситуация обязывает устранить эгоистические импульсы и вызывает сострадательные чувства. Между тем эгоизм, по мнению Шопенгауэра, изначально присущ человеку, который мнит себя средоточием мира.

Итак, Шопенгауэр прежде всего оспаривает непреложность готовых нравственных норм. Он показывает, что каждый из нас проходит через искушение, и мы свободны в выборе индивидуального поступка. Однако стоит задуматься над природой нравственности и выяснить, что в “этих возбуждениях” первоначально и собственно принадлежит человеческой природе и что привнесено образованием и всей социальностью. В этих рассуждениях Шопенгауэра зерно нравственных интуиций, которые в последующих философских традициях станут предметом острых дискуссий.

Свобода – одна из бесспорных общечеловеческих ценностей. Однако даже самые радикальные умы прошлого, выступавшие в защиту этой святыни, нередко обнаруживали робость и половинчатость. Нет, полагали они, свобода не абсолютна. Предоставьте индивиду

право распоряжаться собственной жизнью – и наступит век хаоса. Ведь в нем сильны инстинкты своеволия, эгоизма, разрушения. Свобода, разумеется, хорошо, но лучше, когда человек добровольно подчиняется общей воле, сознательно умеряет свои порывы...

Человек вожделеет свободы... Но точно ли? Ницше и Кьеркегор обратили внимание на тот факт, что многие люди попросту не способны на личностный поступок. Они мелкотравчатые, стерты и предпочитают руководствоваться сложившимися в обществе духовными стандартами. Нежелание человека следовать свободе – несомненно, одно из поразительных философских открытий. Оказывается, свобода – удел немногих... И вот парадокс: в этом добровольном закабалении повинна, прежде всего, сама мораль. Из-за нее “никогда не будет достигнута возможная сама по себе мощь и красота типа человека”[109].

Можно ли такую критику морали, которая пронизана болью за духовную невосполненность человека, отнести к разряду нигилистических, разрушительных? Предпринятая Ницше грандиозная переоценка ценностей, направленная на глубокое осмысление господствующих абсолютов, не только пример нравственной свободы. Это в то же время поиск новых оснований, на которых может базироваться философия в своем этическом напряжении в ситуации, когда человеческая природа открылась в своей незавершенности.

Еще до Ницше Шопенгауэр сформулировал в работе “О свободе человеческой воли” тезис о том, что человек не обладает совершенной и устоявшейся природой. Он еще не завершён. Следовательно, он в равной степени свободен и несвободен. Мы часто оказываемся рабами чужих мнений и настроений. Иначе говоря, предпочитаем подневольность. “Высокая ценность, приписываемая чужому мнению, и постоянные наши заботы о нем настолько преступают, по общему правилу, границы целесообразности, что принимают характер мании всеобщей и, пожалуй, врожденной”[110].

Позже на эту фатальную зависимость человека от социальности обратят внимание экзистенциалисты. Они отметили, что человек ориентирован вовсе не “изнутри”, а индустрией сознания. Личность утратила свою самобытность, потому что она стала объектом тотального манипулирования со стороны власти предрешающих. Человек отныне живет не столько выбором, сколько иллюзией выбора.

Издавна предполагалось, это подчеркивает и Шопенгауэр, что предельная свобода индивида находит свое выражение в акте самоубийства. Этот поступок требует внутренней концентрации сил, отчаянной решимости, готовности к последнему шагу. Но вот религиозно настроенный французский философ Габриель Марсель полагает, что в наши дни средства психологического нажима на личность столь изощренны, тонки, неуловимы и вместе с тем так действенны, что и этот акт вовсе не воплощает теперь свободной воли индивида.

Можно, например, по словам Марселя, подтолкнуть к трагической грани человека, полного желания жить. Но что самое удивительное, одновременно внушить ему, будто этот приговор себе он вынес обдуманно, самостоятельно, без всякой подсказки. Напротив, изверившегося, отчаявшегося субъекта, задумавшего уйти из жизни, нетрудно с помощью тех же манипулятивных приемов уверить в том, что такой поступок невозможен именно с моральной точки зрения. Стало быть, личный акт нравственного решения (выбор) в любом варианте, как подчеркивает Марсель, подменен “безличным”, “безнравственным” диктатом манипуляторов.

Мы видим, что стремление Шопенгауэра показать мнимость человеческой свободы, вырастающей будто бы из самосознания, получило в философии нашего столетия всестороннее признание. Можно ли говорить о сознательном выборе со стороны индивида,

если сторонники психоанализа доказывают, что поведение человека “запрограммировано” впечатлениями детства, вытесненными влечениями, подавленными вожделениями? Оказывается, любой поступок, самый сокровенный или совершенно стихийный, если верить неотрейдидам, можно предсказать, объяснить заранее, доказать его неотвратимость. Что же тогда остается от человеческой субъективности?

Наконец, американский философ Эрих Фромм выявил и описал особый феномен человеческого сознания и поведения – бегство от свободы. Так называется его книга, выпущенная в 1941 г. Он отметил в этой работе, что, несмотря на многочисленные поражения, свобода в целом побеждала. Казалось, история уже подтвердила, что человек способен управлять собой, сам принимать решения, думать и чувствовать так, как ему кажется верным. Но действительно ли, что стремление к свободе органически присуще природе человека?[111].

Философия XX столетия показала, что свобода может стать бременем, непосильным для человека, чем-то таким, от чего он старается избавиться. Можно без преувеличения сказать сегодня, что концепция Шопенгауэра во многом носила прогностический, опережающий характер. Но в то же время многие основные послышки его концепции в целом еще не получили мировоззренческого переосмысления. Некоторые теоретические предвосхищения немецкого философа остались без должной оценки.

Обретение сущности человека

По Кьеркегору, сущность человека выражает отношение не к роду, а к Богу, к бесконечному. Существование человека оказывается следствием его отчуждения от Бога, потери себя в коллективе или в толпе, которая, по Кьеркегору, по самой своей сути “неистинна”, так как лишает индивида ответственности. Человек должен обрести свою сущность, себя с Богом, преодолеть свою ограниченность, пробраться к аутентичному существованию. Это можно осуществить не через интеллект, а через веру, которая позволяет человеку выбирать между “или-или”.

Принципы высшего добра и нравственного долга не оспариваются датским мыслителем. Но он придает им статус личностных, индивидуальных исканий. Иначе говоря, речь идет о том, что человек должен выстрадать эти ценности как результат собственного, неповторимого опыта. С этой точки зрения человеческое сострадание – жалкая выдумка. Оно проявляет жестокость там, где более всего нужно истинное сострадание. Этика, по мнению Кьеркегора, гибнет, как только появляется грех. Раскаяние – уникальное чувство, высшее выражение этического.

Переосмысливая христианство, датский философ показывает, что различие между Богом и человеком огромно. Обращение же к христианству, т.е. преображение по образу Божию, с человеческой точки зрения, обретает на муки большие, нежели может вытерпеть человек. В ином случае вместо преображения получится только болтовня, суета, высокомерие, тщеславие.

Критическая установка философов жизни, вопреки традиционной позиции, вводила индивида в мир напряженных нравственных исканий. Кьеркегор демонстрирует это на примере Авраама, которому Господь повелел предать на заклание собственного сына. Мыслимо ли такое? Допустимо ли послушаться? Если бы Авраам, по мысли Кьеркегора, не испытывал никаких потрясений, а слепо исполнил волю Всевышнего: не наше, мол, дело обсуждать Божьи повеления – поступок его был бы не человеческим и не нравственным. Так

философия С.Кьеркегора возвещает приход экзистенциального мышления.

Идея становления человека

Ницше принадлежит идея становления человека как живого существа. Если многие философы рассматривали человека как некую уже установившуюся сущность, то Ницше, напротив, полагает, что этот вид в отличие от других биологических видов находится в процессе становления. Это положение обладает огромной эвристической силой: впоследствии оно приведет к рождению всей богатейшей проблематики философской антропологии как самостоятельного направления в XX в.

Современный человек – это всего лишь набросок, некий эмбрион человека будущего, настоящего представителя истинной человеческой природы. Однако есть ли какие-нибудь гарантии, что этот процесс реализуется неотвратимо? По мнению Ницше, таких гарантий нет. Нынешний человек, человек-животное, как полагал немецкий философ, потерял смысл и цель своего существования. Христианская аскетика была направлена на освобождение человека от бессмысленного страдания. Достигалось этим, по мысли Ницше, лишь отторжение человека от основ бытия и уход в ничто, а по сути – обострение страданий.

Но какого же человека, по мнению Ницше, можно считать настоящим? Того, чья совесть чиста перед его волей к власти. Верны ли социологические и этиологические догадки Ницше по поводу первобытной истории человечества? Современная наука все чаще дает отрицательный ответ на этот вопрос. Это не означает, разумеется, что философская антропология Ницше покоится на неверных посылах и потому не дает толчка к позитивному ее обоснованию. Напротив, его идеи стали стимулом к разработке философских проблем антропологии, способствовали возведению проблематики человеческой жизни в ранг самостоятельного философского предмета.

Для доницшеанской философии человек не просто вид живого существа, но и определенная социальная реальность. Ницше не признает такой постановки вопроса. Он хочет осмыслить человека чисто генетически, т.е. как зверя, выросшего в животном мире и покинувшего его. Своеобразие антропологической проблемы Ницше усматривает в том, что человек неправильно относится к своим инстинктам. Эта тема затем в европейской философии получит разностороннюю аранжировку. Однако Ницше прервал ту традицию, в которой родилось понимание человека как существа, близкого другому созданию (романтики, Л.Фейербах). Этой проблемой (человек с человеком) Ницше пренебрегал.

Устранение нормы как обязательной догмы в морали не могло не поставить вопрос о грандиозной переоценке ценностей. Никто до Ницше не отваживался поставить под вопрос вековые духовные традиции Европы, скажем, христианство. Даже просветители, которые избличали религию, не ставили проблему столь радикально. Разумеется, философская экспертиза Ницше может не вызывать ни признания, ни сочувствия, но она тем не менее заставила философов мыслить гораздо глубже, не боясь сокрушить устои.

Интуиция и интеллект

Критическую работу по переоценке классических философских воззрений проделывает и Анри Бергсон. В частности, он полагает, что линия развития, которая заканчивается в человеке, не является единственной. На расходящихся в другие стороны путях развития –

иные формы сознания, не сумевшие освободиться от внешних стеснений и не справившиеся с собой, как это сделал человеческий ум, но все же выражающие нечто постоянное и существенное для эволюционного движения. Что, если сблизить эти формы сознания с разумом? По мнению А.Бергсона, можно получить сознание, широкое как жизнь и способное на то, чтобы, внезапно оглянувшись на стоящий перед ним жизненный порыв, увидеть его целиком, хотя бы на одно мгновение.

Как полагает Бергсон, интуиция и интеллект представляют собой два противоположных направления работы сознания. Интуиция идет в направлении к самой жизни, интеллект же – в прямо противоположном, и поэтому вполне естественно, что он оказывается в строгом подчинении не духа, а материи. Для человека, стремящегося вновь растворить интеллект в интуиции, исчезает или смягчается много затруднений. Но такая доктрина, по мнению философа, не просто облегчает нам процесс мышления, но также дает нам новую силу, необходимую для действия в жизни.

Наделенные этой силой, мы уже не чувствуем себя, утверждает Бергсон, одинокими среди людей, и человечество уже не кажется нам одиноким среди подвластной ему природы... Все живые существа, по мнению философа, держатся друг за друга и все подчинены одному и тому же гигантскому порыву. Животное опирается на растение, человек живет благодаря животному, а все человечество во времени и пространстве представляет собой огромную армию, которая движется рядом с каждым из нас. Своей мощью оно способно преодолеть любое препятствие.

Бергсон выработал теорию, в соответствии с которой раздражения органов чувств – это только стимулы, подстрекающие наше “Я” обратить внимание не на процессы в нашем мозгу, а на сам предмет внешнего мира, который задел наше тело и может быть полезен нам или вреден. Только такой характер восприятия предметов может иметь практическое значение. По мнению Н.О.Лосского, Бергсон, к сожалению, не все виды знания считает актами интуиции, т.е. актами непосредственного созерцания предметов. Самое важное знание, именно научное знание о мире как систематическом целом, выразимое в понятиях, он считает, подобно Канту, субъективной конструкцией, проводимой нашим рассудком и не дающей знания о живом подлинном бытии[112].

Бергсон защищает философию как творческий акт и стремится приблизить ее к искусству. Именно в философии он видит жизненный порыв к творческому восхождению, к переходу за границы необходимости. Он знает, что философия как творческий акт – это не наука и не походит на науку. “Бергсон признает жизненную иррациональность действительности и силится привести с ней в соответствие иррациональность в познании, – пишет Н.А.Бердяев. – И это все-таки оказывается формой приспособления к мировой данности. Философия Бергсона – освобождающаяся, но не свободная философия. Философия становится искусством, но боязливо еще оглядывается на науку”[113].

Для Бергсона философская интуиция – это симпатическое проникновение в подлинную действительность, в подлинное сущее. Он называет интуицией особый род интеллектуального вчувствования, посредством которого мы проникаем внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что в нем есть единственного и, следовательно, невыразимого. Истинная метафизика должна заниматься “интеллектуальным выслушиванием”. В метафизической интуиции нужно отдаваться действительности, проникать в нее. Метафизическое интуитивное познание, по Бергсону, тем и отличается от аналитического научного, что оно проникает в глубь действительности, отдается ей, в то время как научное

своими понятиями отдалается от действительности.

В философии жизни мы находим не только переосмысление морали, но и специфическое истолкование психологизма. В отличие от традиционной психологии, которая пыталась выявить “гладкие механические связи”, Дильтей, в частности, выступает в качестве основоположника понимающей психологии и школы “истории духа”, под которой подразумевается, по сути дела, история идей. В этом контексте человеческое бытие непосредственно связывается с культурно-исторической реальностью. По мнению Дильтея, проблема человека, присущей ему сущности раскрывается вовсе не путем размышлений над данным феноменом, не посредством психологических экспериментов. Только история способна раскрыть тайну человека.

Речь у Дильтея идет о расчленении произведения человеческого духа, о стремлении проникнуть в генезис душевной связи, в ее формы и ее действия. Это как раз и надлежит соотносить с анализом исторических процессов. По словам Дильтея, человек не имеет истории. Он сам представляет собой историю, через которую можно распознать специфически человеческое.

В том же мере О.Шпенглер антропологически рассматривает судьбы культуры. По его мнению, каждая из них проходит обычные циклы живого существа – рождение, развитие, угасание и смерть. При этом подчеркивается, что человек – единственное существо, знающее о своей смерти. Все остальные находятся в чистом становлении и обладают сознательностью, которая ограничена настоящим. Они живут, но ничего не знают о жизни, подобно детям раннего возраста.

Особую роль в феноменологии жизни у Шпенглера играет проблема смерти. Ведь человек становится человеком, когда он познает свое величайшее одиночество во вселенной. Здесь, как полагает Шпенглер, заложено начало высшего мышления.

Романтическое сознание и философия жизни обусловили возникновение нового мировоззренческого течения, которое стремилось распознать, что представляет собой человек как биологическое существо. Актуальность приобретали такие вопросы, как специфика биологического, психологического, историко-духовного и социального развития человека, его отношения к богатствам природы, метафизическое предназначение. Это было провозвестие будущего антропологического подъема.

Философия жизни глубочайшим проникновением в мир человеческой субъективности подготовила появление таких философских направлений XX в., как экзистенциализм и персонализм.

Литература

Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 277–279.

Блауберг И.И. Философия жизни // Современная западная философия. Словарь. М., 1991. С. 327–329.

Гуревич П.С. Концепция человека в философии жизни // Человек. Ч. 2. С. 272–278.

Жизнь как ценность. М., 2000.

Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991.

Цертелев Д. Пессимизм в Германии. М., 1895.

Глава восьмая

Человек в русской философии

Значительным разнообразием антропологических сюжетов отличается русская философия XIX в. Обычно при характеристике отечественной философской антропологии мы ссылались на известные тексты А.И.Герцена и Н.Г.Чернышевского, которые, как нам казалось, отражали наиболее продуктивные теоретические искания в этой сфере. Однако попытки философского постижения человека в нашей стране неизмеримо богаче и разнообразнее, нежели это получалось при традиционном подходе к эволюции антропологических идей в России. Более того, и демократическая традиция предстает более интересной и богатой в контексте целостного потока отечественной мысли, взятой без изъятий и идеологических купюр.

Общие черты русского антропологизма

Отметим прежде всего, что экзистенциально-антропологический вопрос был поставлен в России гораздо глубже и радикальнее, чем в Западной Европе. Это вовсе не славянофильская точка зрения, исходящая из поиска неоспоримого отечественного приоритета. Художественные открытия и интуиции Достоевского, как бы противопоставленные риторически-гуманистическому “общечеловеку” европейского и русского Просвещения, воспитали целое поколение западных мыслителей. Это неоспоримо по отношению, скажем, к Хайдеггеру или к Г.Гадамеру. Многие ученые указывают на предвестие экзистенциализма в русской философии задолго до генерации аналогичных идей в западной философии.

Философско-антропологическая мысль в России самобытна и разнообразна. На протяжении одного века она продемонстрировала не только парадоксальные и противостоящие друг другу подходы к проблеме человека. Эта мысль показала также стремительную смену вех, отразившую различные полюсы философско-антропологической рефлексии – от религиозно-квиегистского до одушевленного идеей социального активизма и переделки человека.

Мировоззренческие искания русских философов, причислявших себя к самым различным духовным веяниям, отличаются несомненной особенностью: какой философской моде ни отдавалась бы дань, тема человека никогда не исчезала, не растворялась. Более того, это была, по существу, не просто тема, а некий стержень, вокруг которого разворачивались многообразные философские сюжеты. Русские философы видели в человеке, независимо от своей романтической, славянофильской, западнической или материалистической позиции, средоточие и ядро мысли, постигающей тайны бытия.

Философско-антропологическая мысль в России XIX в. демонстрирует предельное многообразие подходов к самой проблеме. На протяжении века вместе с тем менялись духовные установки и господствующие мировоззренческие течения. Однако тема человека оставалась неизменным рефреном самых различных теоретических увлечений. Русская философия по самому своему духу, если говорить в современных терминах, глубоко персоналистична. Она не только вовлекает в свою орбиту человека, но гораздо чаще вообще исходит из этого феномена при истолковании любых философских проблем. Отечественный персонализм, безусловно, глубоко специфичен.

Русская философия прошла через романтизм 20–30-х годов, славянофильство и

западничество 40—50-х, страстный нигилизм и материализм 60-х. В 70-е годы начал свою проповедь универсального всеединства и цельного знания Владимир Соловьев. Развитие социальной мысли второй половины XIX в. было связано с народничеством. При всей несовместимости этих предпосылок, как уже отмечалось, философы видели перед собой одну цель – указать человеку пути его собственного жизнеустроения, основываясь на постижении человеческой природы.

В начале и в первой трети XIX в. на смену французскому Просвещению в России пришел немецкий идеализм. Но общие социальные условия помешали, как считает А.Ф.Лосев, ему окончательно оформиться в качестве направления русской философии. В 40, 50 и 60-е годы в роли противников немецкого идеализма выступили славянофилы, которые сами во многих отношениях прошли его школу. Но и славянофилы, сознательно взявшие на вооружение мистическое познание православной церкви, не могли оформить свои мысли в определенную систему.

В 40—80-х годах значительным влиянием в России пользовалось западничество, которое в противоположность славянофилам, не признавало за русской культурой никакой оригинальности и самобытности. Оно призывало к полному культурному воссоединению с Западом в критике традиционных основ русской мысли и русской жизни. С 80-х годов на смену материализму и западничеству пришло чисто идеалистическое направление. Оно также не оформилось в целостную систему. Даже Владимир Соловьев не оставил после себя законченной философской систематики.

А.Ф.Лосев выделил общие формальные особенности русской философии:

1. Русской философии, в отличие от европейской и более всего немецкой философии, чуждо стремление к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов. Она представляет собой чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям, а только в символе, в образе посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности.

2. Русская философия неразрывно связана с действительностью, поэтому она часто является в виде публицистики, которая берет начало в общем духе времени, со всеми его положительными сторонами, со всеми его радостями и страданиями, со всем его порядком и хаосом...

3. В связи с этой “живостью” русской философской мысли находится тот факт, что художественная литература является кладезем самобытной русской философии. В прозаических сочинениях Жуковского и Гоголя, в творениях Тютчева, Фета, Льва Толстого, Достоевского, Максима Горького часто разрабатываются основные философские проблемы, само собой в их специфически русской, исключительно практической, ориентированной на жизнь форме. И эти проблемы разрешаются здесь таким образом, что непредубежденный и сведущий судья назовет эти решения не просто “литературными” или художественными, но и философскими и гениальными[114].

Эволюция антропологической мысли

Спектр конкретных программ оказался поистине неисчерпаемым. Эволюция во многом определялась движением от традиций митрополита Иллариона и Григория Сковороды (феномены Толстого, Достоевского, Соловьева), одухотворенным нравственно обостренным

отношением русского человека к жизни и самому себе и вытекающим из этого стремлением к духовному самоусовершенствованию, к социальному протесту против сложившегося общественного порядка, к нигилизму, бунту и революционным манифестам.

О чем бы ни шла речь – о православном ли сознании, русской идее, преобразовании общества, осмыслении бытия, – отечественные мыслители прежде всего пытались раскрыть загадку человека. Они полагали, что без постижения того, что составляет сущность личности, нельзя продвинуться к обсуждению других вопросов. Такое персоналистическое устремление в европейской философии отсутствовало, несмотря на разносторонний интерес к человеку, о котором говорилось выше.

Заметное отличие русской философии от западной проявлялось также в ее религиозной окрашенности. В отечественной философии были сильны религиозные и этические мотивы. Различные социальные, мировоззренческие учения неизменно соотносили себя с традиционным для России православным умозрением. Через эту установку они и определяли себя. Вот почему в центре внимания постоянно оказывался не столько человек как природное существо, сколько неисчерпаемый духовный опыт личности, смысл индивидуального и коллективного (народного) бытия.

В европейской философии вообще, а особенно в XIX в. весьма сильна была рационалистическая традиция. Преимущественное внимание уделялось проблемам сознания, эпистемологии, интеллектуального постижения реальности. Несомненно, кризис европейской философии стимулировал интерес философии русской к бытию и к живому опыту. При этом подход к этим проблемам здесь изначально был свободен от умозрительности. Они рассматривались в контексте жизни, а не только чистого познания. Истина о человеке интерпретировалась не как результат познавательных усилий, а как кристаллизация повседневного, духовно напряженного опыта. При этом речь шла вовсе не о том, чтобы представить в завершенном виде некое особое знание о человеке. Предполагалось, что духовные постижения призваны направить человеческое бытие, помочь человеку в его становлении как духовного существа, в его жизни.

По мнению Н.А.Бердяева, с Достоевским чрезвычайно обострилось самосознание человека. После Ницше и русского писателя, отмечал он, нет уже возврата к старой христианской антропологии, ни к старой гуманистической антропологии. Начинается новая эпоха, и выявляются пределы и концы. После Достоевского человек должен по-новому осознать себя и оправдать себя, раскрыть свою творческую природу.

Рождение нового антропологического сознания Н.А.Бердяев видел в том, что через Ницше и Достоевского приоткрылась христианскому миру проблема человеческого конца – проблема антихриста. Русский философ считал, что надвигающийся и угрожающий образ антихриста принудит христианский мир к творческому усилию раскрыть истинную, христологическую антропологию. “Высшее самосознание человека, антропологическое сознание потому уже должно быть до конца раскрыто, что человеку грозит попасть во власть антихристологии человека, ложной, истребляющей человека антропологии”[115].

Размышление о человеке, его жизни, смерти и бессмертии понималось всеми в России не столько как интеллектуальное движение, сколько как непосредственный опыт человеческого бытия. Истина не доказывалась здесь, как в европейской философии, построением развернутой системы категорий. Она приоткрывалась, обнаруживалась, являлась, воплощаясь в собственной жизни. Истина, таким образом, результат созерцания, а не умозаключения. Знать истину – означает жить в ней.

Отсюда пронизывающий отечественную философию этический пафос. Нравственность определяется как совершенно автономная сфера человеческой субъективности, независимая от теоретической рефлексии. Она выдвигает смысло-жизненные императивы. При этом познание оказывается зависимым от этики. Одна из краеугольных мыслей И. Киреевского: истина не дается нравственно ущербному человеку. Она и определяет обращенность русской философии к вопросам социальной практики, “исканию правды и смысла жизни”.

Этическая ориентированность русской философии (“как человеку жить?”), обращенность к конкретной социальной и духовной практике, постоянное стремление проверить достоверность и правомерность этической теории и ее принципов самим опытом истории и судьбой народа приводили к постоянной рефлексии над конкретными нравственными принципами, определяющими предназначение человека.

Понятие аскезы

Рассмотрим некоторые из этих принципов. Глубинная особенность русского умозрения восходит к аскетической традиции восточного православия, которая в течение многих столетий определяла духовную жизнь России. Через греческих церковных писателей понятие аскезы вошло в христианство и стало означать духовное подвижничество Христа ради, жизнь на началах одного духа при подавлении потребностей тела, кроме самых необходимых. Конечная цель христианской аскезы – святость, соединение человека с Господом, обожение человека, уподобление человека Иисусу Христу. Это путь бесконечного совершенствования.

Святоотеческая аскетическая традиция на протяжении всего XIX в. сохраняла очаги святости и высокого духовного подвижничества. В этом столетии жили почитаемые на Руси святые праведники Серафим Саровский и Иоанн Кронштадский, которым сначала народное предание, а потом православная церковь присвоили имена “российских чудотворцев”. Жили великие аскетические писатели Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник, недавно канонизированные церковью. Жили старцы Оптиной Пустыни Леонид, Макарий и Амвросий, к которым за поддержкой и духовным советом в разное время ездили Киреевские, Аксаковы, Гоголь, Достоевский и многие другие.

Все они (и другие, не названные) учили словом и жизнью. Возможность христианского совершенства свидетельствовали собой, своей жизнью, показывая, что возможно не только стремление, но и достижение. В некоторых случаях можно сказать даже больше – живой человек во плоти становился как бы явлением Духа. Таков “убогий Серафим”, Саровский чудотворец. Подвиги его подобны подвигам первых христиан-пустыножителей. Он учил, что истинная цель христианской жизни – в стяжании Духа Святого. И нет других целей. Все остальное – молитва, пост, милостыня – только средства к достижению благой цели. Дух претворяет душу человеческую в Храм Божий, “в пресветлый чертог вечного радования”.

Строгим ревнителем аскетической традиции был и Игнатий Брянчанинов. Он оставил множество работ, предназначенных в основном монашествующим, т.е. людям, сознательно выбравшим путь аскетического совершенствования. Он учил, что, принимая монашеский постриг, человек умирает для мира, чтобы заново родиться в духе. Монашество – путь пресуществления собственной природы, было для епископа Игнатия “наукой из наук”, где важно все: он пишет о поведении иноков, о посте и молитве – внешней и внутренней, сердечной молитве, пишет о борьбе со страстями, о смирении, терпении, сосредоточении, самоотвержении. Такова одна из уникальных версий антропологического мышления.

К ней примыкает и епископ Феофан (Говоров). Он также учил, что призыв Господа к нравственному совершенствованию относится ко всем. Каждый христианин должен стремиться жить не по велениям плоти, а по запросам духа. Каждая христианская жизнь, независимо от жизненных ситуаций и обстоятельств, всегда есть путь последования Христу, процесс непрерывного нравственного совершенствования.

Однако несмотря на то, что святоотеческая богословская традиция была представлена в России XIX в. многими святыми и подвижниками, она уже не пронизывала собой всю ткань народной жизни. Культура испытывала воздействие секулярных тенденций. Все большим становился разрыв между церковной и светской культурой. Даже наиболее ортодоксальные православные мыслители из мирян шли к христианскому пониманию жизни через опыт западноевропейского образования и его последующую критику.

Цельность духа

В рамках славянофильства складывалась еще одна версия антропологического мышления. И.В.Киреевский и А.С.Хомяков, основатели этого течения, стремились создать самобытную русскую философию. Она должна была воспроизвести святоотеческую традицию в терминах современной образованности. Идеал для этих мыслителей – цельность духа. В философской антропологии Киреевского это основное понятие. Он уверен, что никакому великому мыслителю не доступна истина, если разум его действует обособленно от других сторон духа, если в человеке нет внутренней цельности.

В русской философии осуществлялся переход от отвлеченного идеализма к идеализму конкретному. Рационализм переходил в мистицизм. Творческий почин в этом принадлежал Киреевскому и Хомякову. Киреевский критиковал рационализм, опираясь на философскую концепцию человека. По его мнению, личность, не подверженная порче рационализма, обладает целостной структурой, имеет свое средоточие. Это некий центр, который обеспечивает гармоничное и согласное взаимодействие различных духовных способностей, внутреннее единство и компактность души.

Естественный разум – лишь одна из духовных способностей. Человек может сохранить внутреннюю целостность лишь в том случае, если полностью подчинит собственный разум целостной духовной личности, т.е. себе. Это объединяющее начало не обнаруживается непосредственно, но оно заявляет о себе в результате духовного сосредоточения. Только с помощью и благодаря этому “живому общему средоточию для всех отдельных сил разума, скрытому от обыкновенного состояния духа человеческого”, но достижимого для тех, кто его ищет[116], личность человека есть нечто большее, нежели конгломерат разнородных функций.

Киреевский считал, что направленность мышления верующего “заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости”[117].

Рационализм – главная опасность личности. Если абстрактный разум развивается односторонне, человек теряет способность непосредственного познания истины, утрачивается “тот внутренний корень разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума”[118]. Под воздействием рационализма личность распадается на

ряд духовных функций, которые плохо связаны между собой. Внутреннее рассогласование сохраняется и в том случае, когда разуму удается возобладать над другими разъединенными способностями духа. Деспотизм разума лишь углубляет разъединение личности. Именно так происходит и в обществе, где атомизация возникает в результате необъединяющих рационализированных форм общественных уз.

Где личность уже утратила изначальную целостность? Понятное дело, на Западе. Здесь глубинное течение духовной жизни нарушено. “Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления и, хотя связывает их рассудком в один общий план, однако же в каждую минуту жизни является как иной человек”[119]. Это происходит потому, что в одном уголке сердца западного человека живет религиозное чувство, в другом – отдельно силы разума, в третьем эстетическое переживание. Еще может вмешаться в стремление к собственной выгоде.

Таким образом, разные формы жизни западного человека обособлены друг от друга и не зависят одна от другой. Стало быть, западная цивилизация развивается как неморальная, поскольку внутренние силы духа ослабли. В области нравственных понятий образовалась полная пустота. В то же время западной цивилизации присуще трагическое раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов человеческого бытия. Человек Запада утратил живую веру, ибо вера “не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести; но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте”[120].

Согласно Киреевскому, мышление, одухотворенное верой, способно соединить в одно целое разные части души, найти то внутреннее средоточие, в котором разум и воля, чувство и совесть, прекрасное и истинное слились бы в одно живое единство, воссоздав тем самым истинную сущность человека в ее первоизданной нераздельности. Именно православие позволяет осуществить такую задачу.

Концепцию Киреевского называют иногда “интегризмом”. Естественному разуму в ней противопоставляется целостная личность, целостная духовная структура, включающая в себя и разум. но как орган, лишенный автономии. Рассудочным, фрагментарным и частичным истинам противопоставляются целостные истины, затрагивающие человека как целостное существо.

Славянофилы чувствовали и защищали идеи христианской свободы. А.Хомяков говорил о свободе как об одном из определений сущности Вселенской Церкви. Тайну гармонического сочетания свободы и единства, по его мнению, утраченную Западом, хранит верная древнехристианской традиции православная вера. Это – тайна свободного, внутреннего единства, единства жизни в благодати Святого Духа. Истина о свободе возвышается над вероисповедными различиями.

Внимание Хомякова было сосредоточено на проблеме соборности, иначе говоря, универсальности личности. Славянофилы трактовали соборность как глубочайшую и интимнейшую потребность каждого человека, стремящегося вобрать в себя всечеловеческий опыт. Обрести же полноту его можно только в общении с Церковью. Она делает человека гениальным, обладателем Духа. Лишь религиозно, а не философски, лишь в полноте жизни, а не в гнозисе достижим универсальный синтез.

Идея вселенской широты личности разделялась и западниками, которые не расходились со славянофилами в понимании сущности человека. Однако они делали совершенно иные

выводы, осмысливая место России в потоке всемирной истории. Западники, точно так же как и славянофилы, сознательно остаются в пределах христианской антропологии, но они предлагают обрести цельность именно на путях всечеловеческого опыта.

Чаадаев принимает, например, в качестве основания антропологии общехристианское учение о поврежденности человеческой природы первородным грехом. Христианское учение, по мнению философа, рассматривает совокупность всего на основе возможного и необходимого перерождения нашего существа. Это означает, что наша ветхая природа упраздняется и в нас зарождается новый человек, созданный Христом. “Привычные представления, усвоенные человеческим разумом под влиянием христианства, – писал Чаадаев, – научили нас усматривать идею, раскрытую свыше, лишь в двух великих откровениях – Ветхого и Нового Заветов, и мы забываем о первоначальном откровении. А без ясного понимания этого первого общения духа Божьего с духом человеческим ничего нельзя понять в христианстве. Христианин, не находя в собственном своем учении разрешения великой загадки душевного бытия, естественно приводится к учению философов. А между тем философы способны объяснить человека только через человека: они отделяют его от Бога и внушают ему мысль о том, будто он зависит только от себя самого”[121].

Согласно Чаадаеву, для христианина все движение человеческого духа не что иное, как отражение непрерывного действия Бога на мир. В различных философских системах, во всех усилиях человека христианин усматривает лишь более или менее успешное развитие духовных сил мира сообразно различным состояниям и различным возрастам обществ. Однако тайну назначения человека христианин открывает не в тревожном и неуверенном колебании человеческого разума, а, по мнению Чаадаева, в символах и глубоких образах, завещанных человечеству учениями, источник которых теряется в лоне Бога.

Квиетистский, нравственный идеал романтиков, славянофилов и западников к середине века постепенно замещается программами социального активизма. Это имеет ряд следствий для развития философской антропологии. Прежде всего начинается увлечение науками, в которых содержится естественнонаучное знание о человеке. Религиозное постижение тайны человека уступает место у нового поколения – нигилистов и революционеров – научному эксперименту и теоретическому рассуждению.

В антропологию входят и социоцентрические мотивы, которые, однако, вызвали критику со стороны А.И.Герцена. По его мнению, подчинение личности обществу, народу, человечеству или идее, т.е. всем самым почитаемым в России формам общественного служения, тому, в чем молодая русская интеллигенция видела свой долг и смысл жизни, – все это лишь продолжение человеческих жертвоприношений в их цивилизованной форме.

В некотором смысле Герцен был основателем русского материализма и позитивизма с их ориентацией на естественные науки. Он хотел бы объяснить человека из мира природы. Но уввы, природа слепа. В ней парит бессмысленная случайность – таков печальный итог его размышлений. Противоположный полюс бытия – моральная личность во всеоружии своего знания и нравственной ответственности. При всем желании ее невозможно дедуцировать ни из мира природы, ни из мира истории, нужно принимать ее как неоспоримую данность.

“Зависимость человека от среды, – пишет П.Я.Чаадаев, – от эпохи, не подлежит сомнению. Она тем сильнее, что половина уз укрепляется за спиной сознания: тут есть связь физиологическая, против которой редко могут бороться воля и ум; тут есть элемент наследственный, который мы приносим с рождением так, как черты лица, и который составляет круговую поруку последнего поколения с рядом предшествующих; тут есть элемент морально-физиологический, воспитание, прививающее человеку историю и

современность, наконец, элемент сознательный”[122].

Герцен, обосновывая антропологическое мышление, отказывается от религиозного миропонимания, отвергает западноевропейскую цивилизацию, теряет веру в разумность истории, объявляя вотум недоверия гегелевскому панлогизму. “Ни природа, ни история никуда не ведут”, “история не имеет цели”. Так рождается позиция трагического противостояния миру, который не внушает доверия. Он считает ее универсально, может быть, единственно возможной для духовно независимой личности: “Вне нас все изменяется, все зыблется: мы стоим на краю пропасти и видим, как она осыпается... И мы не сыщем гавани иначе, как в нас самих, в сознании нашей беспредельной свободы, нашей самодержавной независимости”.

В сознании революционеров нового поколения не только мир природы, но и мир культуры оказывался противостоящим моральной личности. У русского интеллигента не оставалось никаких моральных ценностей, кроме моральной максимы. Эта же установка была унаследована народниками. Они сознательно отвергали религиозную веру и христианское понимание жизни. Народники были захвачены духом позитивизма, царившим в Европе и успешно проникавшим в Россию. Исходные убеждения их определялись верой в науку, критицизмом и даже скептицизмом. Однако позитивистская ориентация ума невольно очерчивала и границы этики.

Понятие свободной воли

Среди сторонников французского позитивизма Конта и английского позитивизма Джона Милля и Герберта Спенсера в России самым влиятельным был П.Л.Лавров. Он называл свою философию антропологизмом, потому что вопрос о сущности человека считал исходным. Он был убежден в том, что человеку присуще врожденное стремление к удовольствию. “Однако культурный человек испытывает удовольствие от нравственных поступков и таким образом составляет представление о достоинстве личности. Лавров был детерминистом, хотя и утверждал, что рождение сознания приводит к возникновению особого рода реальности личности, рассматривающей себя свободной и разумной. Понятие свободной воли представляет собой идеализацию человеческой природы, необходимую для развития человеческого общества. Прогресс – это развитие сознания и критической мысли в каждой личности, а также рост социальной солидарности”[123].

Человек для Лаврова – “единство бытия и идеала”. Личность создает идеалы и действует на основании своих идеалов. История, следовательно, оказывается сферой воплощения нравственных абсолютов. Однако трансцендентное, абсолютное бытие объявляется несуществующим. В результате “критическое сознание”, “критически мыслящие личности” представляются ценнейшим продуктом индивидуального и общественного развития.

Субъективизм и индивидуализм в народничестве

Главные элементы субъективной социологии Николая Константиновича Михайловского обнаруживаются как “верховенство личности” и самостоятельность этической точки зрения при всех общественных и исторических оценках. Борьба за индивидуальность в этом учении утверждает примат индивида над обществом. Этическая социология Михайловского при всем ее утопизме направлена против модных экономических течений века. По его мнению, человечество должно жить не по естественным законам “борьбы за существование”, а по

гуманному принципу борьбы за индивидуальность.

Михайловский отстаивал традиционный гуманизм с его “любовью к ближнему” и защитой “малых сил”. Он отвергал ревнителей новой морали, которые отбрасывали жалость как якобы унижающую человека. Его “субъективный метод” в конечном итоге оказался гораздо более человечным, нежели предложенный марксизмом общий безликий исторический подход. Михайловский понимал, что надвигающаяся на Россию революция несет не только дух свободы, но и дух насилия.

Широко известно, что Н. Михайловский противопоставлял специфически русское понимание “правды” европейской “истине”. Личность становится для него “мерой всех вещей”. Нет абсолютной истины, есть только истина для человека: “Я вполне удерживаю за собой право критиковать великий Божий мир с точки зрения своего кусочка мозга”. Михайловский не был сторонником концепции свободной воли и не отрицал закономерности исторического развития. Он дает личности следующий совет: “Делай историю, двигай ее в направлении своего идеала, ибо в этом-то и состоит повиновение законам истории”[124].

Итак, тема полноты и целостности, нераздельности человеческой личности оказывается общей для всей русской антропологии. Но она раскрывается по-разному в каждом идейном течении. Для народников это прежде всего социальная проблема. Общество угнетает человека, превращает его в раба, лишает универсальности. “Я объявляю, – пишет Михайловский, – что буду бороться с грозящей поглотить меня высшей индивидуальностью (с обществом. – П.Г.). Мне нет дела до ее совершенства, я сам хочу совершенствоваться”. Поверхностность позитивистского понимания человека странным образом не мешала ему быть великим идеалистом в защите своей нравственной доктрины.

Идея активности человека

В числе предшественников Владимира Соловьева Н.О. Лосский называет П.Д. Юркевича, В.Д. Кудрявцева, Н.Ф. Федорова. В пределах христианства никогда не утверждалась идея активности человека, как у Н.Ф. Федорова. Сознание творческой активности индивида у него – это новое религиозное сознание. Но творчески активную задачу человека Федоров видит в воскрешении умерших отцов. Прогресс для него прямо противоположен воскрешению. Прогресс отворачивается от отцов и обращается к детям и потому ненавистен Федорову.

Для Федорова воскрешение должно быть не трансцендентным, а имманентным, т.е. делом человеческой активности. Для дела воскрешения всех должно быть восстановлено всеобщее родство, прекращена рознь. Основное зло для человека Федоров видел в смерти, в порабощенности его слепой силой природы, поэтому выдвинул идею регуляции природных процессов средствами науки и техники, переустройства человеческого организма, освоения космоса. Высшая цель регуляции – преодоление смерти, воскрешение умерших поколений, патрофикация (воскрешение отцов), достижение всеобщего бессмертия. Нужно обратить вспять, считал Федоров, ложную направленность человека к рождению детей, которая ведет только к дурной множественности и дурной бесконечности. Дети, получая жизнь от отцов, должны воскресить, заново “родить” своих отцов. Воскрешение отцов, всеобщее бессмертие было задумано Федоровым как “общее дело” человечества, ведущее к всеобщему братству и родству, поэтому христианскую идею личного бессмертия он считал безнравственной, противоположной делу всеобщего спасения.

Оценивая наследие Н.Ф. Федорова, Н.А. Бердяев писал: “Идея Федорова – полярная противоположность всякому индивидуализму, она для всех и со всеми, во имя всеобщего

спасения (она есть своеобразный коллективизм). И идея эта противится сознанию всех людей, движению всего человечества. Это нимало не смущает Федорова. Небывалый утопизм, фантазерство, мечтательность соединятся в Федорове с практицизмом, трезвостью, рассудочностью, реализмом”[125].

Заслуга Федорова в выдвижении идеи исключительного, небывалого сознания активного признания человека в мире, идеи преображающего отношения к природе. Он вносит в христианство активный антропологизм. Философ радикально восстает против той пассивности человека, которая в православии была возведена почти в догму. Такое пассивное отношение к природе Федоров считает язычеством. Творение мира не закончено Богом, оно продолжается человеком.

Идея универсальности всеединства

Творчество В.С.Соловьева богато идеями и охватывает большое многообразие проблем. Он стал защитником христианства после гуманистического опыта новой истории, после самоутверждения человеческой свободы в знании, в творчестве, в социальной активности. Философ понимал свободу и деятельность человека как неотъемлемую часть христианства. Это учение для него было религией богочеловечества, которая предполагала также веру в человека.

Общий пафос философского творчества Соловьева – освобождение человека как от пагубной власти индивидуалистических заблуждений, так и от антигуманистического давления нуждающегося в преобразовании общества. В основе его философского творчества лежит стремление к универсальному всеединству, достижению “цельной жизни” на основе “цельного знания” и “цельного творчества”. Путь к этому он видел в универсальном синтезе философии, науки и религии (опыта, знания и веры).

Антропологическое учение Соловьева двойственно. Как христианский философ, он считает теоретическую потребность частной, одной из многих. “У человека есть общая высшая потребность всецелой или абсолютной жизни”. В сфере личной и общественной нравственности эта потребность удовлетворяется “последованием Христу”. Цель человеческой истории он видит в преображении мира. Но преображение человека и человечества Соловьев часто вопреки христианской традиции понимает магически-натуралистически, призывая к “теургическому деланию” – к участию человека в осуществлении божественного промысла, к превращению мирского царства в царство Божие.

Сущность христианства Соловьев усматривал в свободном соединении в богочеловечестве двух природ, божественной и человеческой. Человек связывает эти два мира. В первый период (см. “Чтения о богочеловечестве”) философ не ощущает трагизма мировой истории и чтит идею прогресса. Отпадение природных человеческих сил от Бога Соловьев оценивает как положительный фактор. Но он считает возможным свободное соединение человека с Богом. Христианство воспринималось при этом как задание, обращенное к человеческой свободе и активности.

“С религиозным утверждением человеческого начала связано у Соловьева его понимание пророческого служения, свободного пророчествования, без которого нет для него полноты христианской жизни. Соловьевская концепция теократии предполагает существование пророка и пророческого служения. Пророческая функция в духовной жизни и есть свободное духовное творчество”[126].

По своему характеру философия Соловьева может быть названа антропоцентрической. Он считает человека вершиной творения. Утверждение мира совершается Богом совместно с человеком, который также выразил божественную идею гуманности. Такой идеально совершенный человек служит высшим проявлением Софии, божественной мудрости. Но совершенный человек обнаружился во Христе. Поэтому богочеловек Иисус Христос служит единением Логоса и Софии.

С помощью учения о богочеловечестве Соловьев пытался истолковать историю человечества, проблемы социальной динамики. По его мнению, богочеловек – это индивид и в то же время существо универсальное. Мир, согласно концепции философа, проходит в своем развитии два этапа. Первый сложился еще до появления человека, его можно назвать эволюцией природы. Второй – это уже воплощение человеческой деятельности, т.е. история.

Эволюция природы создает условия для становления высшего аспекта мира. Он обнаруживается в истории человечества и характеризует нравственное поведение человека. Сознание человека вожделеет реализации абсолютного добра. Учение о добре важно связывать с метафизической рефлексией, которая позволяет положительно толковать проблему свободной воли. Всеединство, рожденное уже природой, обретает новое качество в жизни человека и всего человечества.

Иисус Христос вошел в исторический процесс ради совершенствования человека. “Своим словом и подвигом своей жизни, начиная с победы над всеми искушениями нравственного зла и кончая воскресением, т.е. победой над злом физическим – над законом смерти и тления, – действительный Богочеловек открыл людям Царствие Божие”. Кроме милости и сверхъестественной божественной помощи, в процессе совершенствования человека поддерживают три первичных атрибута человеческой природы – стыд, жалость и благоговение.

Соловьева трудно назвать ортодоксальным мыслителем. Исторические формы христианства – и западного и восточного – казались ему неадекватными учению Христа. Он стремился выработать новую форму христианского сознания, оправдать “веру отцов” с помощью современной науки и философии. Традиционное христианское истолкование человеческой жизни как следование Христу – обожение – он понимал нетрадиционно. Обожение для него прежде всего телесное преодоление смерти. Достижение бессмертия, преображение человека и человечества – эти проблемы были в центре духовных исканий Вл.Соловьева. Но явно отступая от христианства, он надеялся на достижение этого преображения в земной истории собственными человеческими усилиями.

Антропологическое мышление Льва Толстого

На протяжении целого столетия русская философия развивалась в нравственных исканиях, которые обретали различную аранжировку. Морализм русской мысли получил предельное выражение в антропологическом мышлении Л.Толстого. Он потребовал подчинения всех начал и стихий жизни моральному императиву. Толстой полагал, что современная цивилизация утратила понимание того, в чем состоит назначение и благо человеческой жизни. В основе учения писателя понятие веры – веры в Бога, в абсолютное добро, придающей смысл человеческой жизни. Последний видится Толстому в преодолении отчуждения и свободном объединении людей на основе любви, в слиянии их с Богом путем осознания каждым разумно-божественного начала в себе, опрощения, улучшения себя, борьбы со злом в себе, непротivления злу силою, т.е. личным самосовершенствованием. Стать ортодоксальным христианином Толстому так и не удалось. Он был проникнут духом

рационализма и не мог принять на веру то, что не проверялось рассудком. Толстой создал собственную версию христианства. Он переписал Евангелия, оставляя только то, что “разумно”, отрицая божественную природу Христа, реальность его воскресения, евангельские чудеса. И вместе с тем Толстой проповедовал необходимость вернуться к религиозной культуре. Он доказывал, что бессмысленна безрелигиозная жизнь, в которой нет подлинного абсолютного добра.

Толстой стремился к религиозному построению культуры. Но для него не существовало ничего трансцендентного. Мир ограничивался тем, что доступно простой пятерке чувств. Писатель рассудочно-рационалистичен. И поэтому его религия сводится к этике. Все в жизни он хочет подчинить одному моральному началу: науку, искусство, семью, государство и в первую очередь человека. Крайний этический максимализм приводит Толстого к аскетическому отвержению культуры, к историческому и культурному нигилизму.

Писатель начал с обличения неправды и бессмыслицы цивилизованной жизни. Правду и истинный нравственный смысл он усматривал у простого трудового народа, у мужика. Православная вера в сознании Толстого конфликтует с разумом. Он согласен принять лишь разумную веру; все, что кажется ему в вере неразумным, вызывает в нем протест и негодование. Однако, по справедливому замечанию Н.А.Бердяева, свой разум, которым он судит православие, он взял целиком из ненавистной ему цивилизации, из европейского рационализма, от Спинозы, Вольтера, Канта и других. “Это разительное противоречие между самоутверждением просветительного разума, между рациональным сознанием цивилизации и исканием смысла, веры, Бога у простого народа, далекого от цивилизации, раздирает “Исповедь” Толстого. В этом противоречии неправда религиозного народничества. Нельзя верить, как верит народ, можно верить лишь в то, во что верит народ, и верить не потому, что в это верит народ, а потому что это истина. Смысл, правда, Бог не связаны ни с каким социальным слоем”[127].

В учении Толстого оптимизм переплетается с крайним пессимизмом. В личное бессмертие он так же не верит, как не верит в личного Бога, не верит в личность человека, не верит в изначальную свободу человека. Личное бытие для него – призрачное и ограниченное бытие. Истинное бытие – безличное бытие. Блаженная, счастливая жизнь покупается отказом от личности. “Учение Толстого есть типичный монизм. Толстой относился подозрительно ко всему, что порождено личностью. Подлинно только родовое бытие. Толстой страстно и мучительно искал смысла жизни и Бога. Но в Бога он не верил, он был неверующий человек, он был одержим страхом смерти. Нельзя назвать Богом открытый им безликий закон жизни, который должен дать благо жизни. Он был безблагодатный человек, гордость разума мешала приобретению благодати. Христианином он не сделался и лишь злоупотреблял словом христианство. Евангелие было для него одним из учений, подтверждающим его собственное учение”[128].

Спектр антропологических воззрений

В русской философии были представлены и другие точки зрения. Философы воспроизводили в своих истолкованиях человека различные метафизические, позитивистские и персоналистские взгляды. Так, по мнению Н.О.Лосского, гносеология, логика и метафизика последней четверти века была представлена такими именами, как Б.Н.Чичерин, Н.Г.Дебольский, П.А.Бакунин, М.И.Каринский, Н.Я.Грот.

Чичерин поднял индивидуальное личное бытие человека на ту высоту, которую она заслуживает, и признал его вечным и свободным творцом. Однако, как полагает

Н.О.Лосский, концепция Чичерина страдала односторонностью универсализма. Философ не вполне осознавал органическую целостность мира. Немалый интерес представляют взгляды Чичерина на проблемы, связанные с обеспечением жизни личности внутри общества. Тоталитарный строй, который родился буквально на глазах при участии философа, продемонстрировал предельное безразличие к благополучию людей и даже к возможности их существования. Тем значимее идеи Чичерина о том, как важно обеспечить суверенность личности.

Е.Трубецкой полагал, что индивид находится вне божественной жизни и свободен принять или отвергнуть идеальную цель, поставленную перед ним. Бог свободен от мира, и, следовательно, мир независим от Бога. Без такой свободы с обеих сторон отношения между Богом и миром не могли бы иметь статус любви или – со стороны человека – враждебности. Философ развивает далее эти понятия в книге “Смысл жизни”. Они дают ему возможность истолковать христианство как единственную в своем роде религию, в которой человеческий элемент не поглощается божественным, а божественный – человеческим. Оба эти элемента составляют единство в его полноте и цельности.

Персоналистическими по своему характеру можно считать философские учения А.А.Козлова, Л.М.Лопатина, Н.В.Бугаева и др.

Персоналистская сущность философской рефлексии в России не вызывает сомнений. Различные течения русской мысли постоянно обращались к проблеме усовершенствования человека либо путем аскетического монашеского подвига, либо путем социального активизма, через изменение тех условий, в которых живет человек. Святость была идеалом религиозного сознания. Но если понимать святость расширительно – как совпадение мысли и действия, воплощение нравственного идеала в ткани жизни, то в этом смысле все русские мыслители требуют от себя и других святости, подвижничества и жертвы. В центре внимания всегда один и тот же толстовский вопрос: “Как человеку самому быть лучше и как ему жить лучше?”

Литература

Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

Н.А.Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991.

Лосев А.Ф. В.С.Соловьев и его время. М., 1990.

Лосский Н. История русской философии. М., 1991.

Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Вахлацкого. М., 1991. Вып. 1.

Петрова М. Кающийся дворянин и нераскаянный интеллигент (К 150-летию со дня рождения Н.К.Михайловского) // Лит. газ. 1992. 25 нояб.

Заключение

Стремление проникнуть в тайну человека сопровождает всю историю мировой философии – от древних постижений до современных теоретических экспертиз. Персоналистская традиция то расцветает, то уступает место другим мировоззренческим установкам. В конце XIX в. На Западе, например, считалось respectable писать о тайнах познания, о законах логики, о природе рациональности, о феноменологических правилах. Размышление о человеке многие авторитеты расценивали как форму философской романистики, как некую общегуманистическую риторику. В условиях, когда казалось логичным выстраивать философию по меркам науки, рассуждать о “душе человека” или “об искусстве любить” мог только философ, не претендующий на академическую призванность.

Мы остановились на пороге XX столетия. Перед антропологическим поворотом, который знаменовал ренессанс философского постижения человека. Русские религиозные мыслители говорили о космической сущности человека. Немецкие философы-антропологи пытались отыскать пути понимания человека в обширном историко-философском и естественнонаучном материале. З.Фрейд стремился представить во всей своей наглядности напряженный и зачастую причудливый мир психологической мотивации.

Именно в XX в. возникла идея, что трудно сколько-нибудь продуктивно думать об инстинктах или культурных феноменах, о пружинах власти или религиозном этосе, об идеологии или познании, не располагая хотя бы пунктирно набросанной общей антропологической теорией.

Последнее столетие осталось за пределами нашего исследования. Однако можно назвать некоторые поразительные открытия этого века, которые носят парадигмальный характер. Первое из них принадлежит Эрнсту Кассиреру. Именно он, определив человека как “символическое животное”, помог по-новому взглянуть на тайну антропогенеза, раскрыв существо символических форм культуры – языка мифа, религии, науки, истории. Новейшие естественнонаучные доктрины, объясняющие происхождение человека и его способность создавать собственный надприродный, рукотворный мир, не могут соперничать с грандиозным философским открытием Кассирера. Итак, человек – это существо, обладающее даром творить символы. Ни одно живое создание на Земле не выстраивает между собой и природой символическую среду. Это способен делать только человек. Будучи живым существом, человек отказывается следовать зову инстинкта, переступает через присущую ему биологическую природу.

Второе антропологическое открытие XX столетия связано с именем Макса Шелера. По-новому осмыслив ницшеанскую формулу о человеке как еще не завершеном животном, Шелер и его последователи представили “мыслящее существо” как свободное, открытое. Опираясь на средневековую интуицию, на взгляды агностиков, философские антропологи подошли к проблеме слабой укорененности человека в природе с радикально иных позиций. Они постулировали ущербность человека как биологического организма. По их мнению, став вольноотпущенником природы, человек обрел возможность саморазвития, преобразования. Однако никто не предложил ему маршрута этого движения. Сам путь развития человека оказался чистой авантюрой – потомок Адама находится в процессе становления, но без предустановленных ориентиров. Неужели и в самом деле нет никаких конкретных опор для поиска собственного своеобразия? Возможно ли, что при этом вообще не на кого положиться, кроме как на самого себя? Антропологи XX столетия ответили на поставленные вопросы однозначно: человек приговорен искать человеческое в себе самом...

Третье поразительное открытие философской антропологии XX в. принадлежит Фромму. Он показал, что спонтанность человеческой природы, его способность изменить человеческое бытие как бы пересотворяет самого человека не только духовно и экзистенциально, но и в качестве биологического вида. Мысль Шелера и его сподвижников, которые подчеркивали незавершенность человека, Фромм снабдил впечатляющими иллюстрациями. В человеке преобразуется все – и его природа, и присущая ему субъективность. Христианское провозвестие о том, что человек изначально добр, которое питало европейское сознание вплоть до XX столетия, Фромм перевел в план исторического размышления. Разумеется, по мысли философа, разрушительность не есть его соприродная черта. Но Фромм далек от любования человеком. Когда мы рассуждаем о свободе личности, неплохо подумать и о том, что именно в самом человеке скрыты истоки разрушительности, деструктивности, ненависти и авторитарности.

На разных этапах своей истории человек действительно раскрывал себя в парадоксальном и неожиданном диапазоне. Скажем, такой дар, как сознание, вовсе не выглядит всегда равной себе величиной. Разум как способность человека к рефлексии существует в разных формах, которые обнаружили себя в конкретные культурные эпохи. Первоначальная человеческая натура, лишенная агрессивности, приобрела деструктивность как особое качество. История, стало быть, вовсе не облагораживает человека, а, напротив, нередко дегуманизирует его.

Персоналистское мышление XX в. существует во множестве вариантов. По мнению религиозных экзистенциалистов – Н.А.Бердяева, Г.Марселя, П.Тиллиха, К.Ясперса – человеческая реальность не может рассматриваться как самодовлеющая, она принципиально зависима от иной сущности, которая находится за пределами человека. Это нечто иное они называли трансценденцией, постигаемой через веру.

Русские философы начала века, признавая спонтанность, демиургичность человека, все-таки видели в нем образ и подобие Божие. Вот почему они критически относились к идее гуманизма как к убеждению, которое не ставит человеческому приключению никаких пределов. Обостренный персонализм в европейской и русской философии не выпадает из религиозной традиции.

Гуманизм в оценке Н.А.Бердяева не знает человека как свободного духа, ибо оно обоготворяет только природного человека. Как ответ на религиозное принижение и подавление человека, его натурализация ведет к ложному его самопревозношению, которое окончательно истребляет человека. Русские философы, равно как и многие западные мыслители, предостерегали, что обезбоженный антропоцентрический поворот мысли таит в себе многие опасности. Он может обернуться обожествлением человека.

Но в XX в. Были и другие мыслители, например Э.Фромм, которые не признавали никакого верховенства над человеком. Человек – исток и завершение антропологической картины. В ней нет никакой иной определяющей сущности. Это все не означает, что американский философ отвергает религиозные интуиции. Напротив, в книгах Фромма масса ссылок на древнюю мудрость, на ветхозаветные и новозаветные тексты.

Когда Фрейд пытается понять феномен религии как результат психических метаморфоз в человеке, это воспринимается как плодотворное напряжение мысли. Когда Фромм стремится создать безрелигиозный гуманизм, это подсказано нравственными исканиями ученого, а вовсе не желанием сокрушить религию. Здесь отсутствует пренебрежение к вере.

Философская антропология XX в. отказывается от окончательных определений человека в качестве доброго или злого существа. Природа человека не является всегда равновеликой.

Она преобразуется радикально. Древний пахарь оказывается хищником, сознание как феномен рождается в момент парадоксального отпадения от вечности, разворачивается безмерный потенциал человеческой субъективности. Каков же в этом случае человек?

Философская антропология, претендующая на академичность, не может стартовать с вопроса: “Что такое человек”? Опыт религиозного самовопрошания, а также ход экзистенциальной мысли позволяет искать разгадку природы человека в измерениях трансценденции. Человеческое бытие принципиально свободно, ничем не сковано. Главный предмет философской антропологии, следовательно, неясен, ибо он находится в авантюре саморазвития. Человек не то, что есть. Он таков, каким может стать. Следовательно, философская антропология призвана промыслить векторы возможных преобразований, выявить всечеловеческое, как оно складывается в ходе исторической динамики, закрепить в человеке то, что внутренне органично для него, довлеет ему...

Философы XVIII и XIX вв. неосмотрительно пытались открыть философскую антропологию постулированием человеческой природы. Они обычно указывали на какой-нибудь доминирующий признак, который заведомо характеризует человеческую статью: разум, социальность, общение, способность к труду. То, что человек необычен для природного царства, казалось, ни у кого не вызывало сомнений. Вот почему его оценивали как особую форму жизни, которая похожа на другие формы, но вместе с тем принципиально отличается от них.

Некоторые мыслители уже в нашем столетии говорили о человеке как об особом организованном сознании, специфическом витке вселенской эволюции. Однако на поверку оказалось, что все эти, по видимости, разнородные подходы все-таки не выходят за рамки понимания человека как особой формы жизни. Ведь и необычным образом структурированное сознание не существует без живой плоти. Эволюция, в ходе которой рождается живая материя, мыслящий дух, не раскрывает в человеке никаких иных качеств, кроме тех, что присущи живой одухотворенной материи...

Но вот парадокс: человек, несомненно, часть природы, он всей плотью и кровью принадлежит ей. В то же время естественные функции не выглядят у него органичными. Природные потребности воспринимаются у человека как искусственные. Возможно, природа заложила в человека некую благодатную физическую реальность. Но может быть, это существо, раздираемое остатками инстинктов и потому достойное жалости. Многие человеческие потребности воспринимаются как лишённые органики и неестественно привитые к живой плоти Адамова потомка.

Стало быть, нужен какой-то новый подход к оценке человека: перечисление признаков, которые можно множить до бесконечности, по сути дела ничего не проясняет в определении его природы и сущности. Рождается принципиально иной подход к характеристике человека, который предельно близок к экзистенциальной традиции. Философы существования пытались понять человека через противоречия его собственного бытия. Такой же подход, конкретизированный применительно к философской антропологии, развивает и Фромм.

Оценивая человека как особый род сущего, американский исследователь подчеркивает: не стоит искать все новые и новые признаки его природы. Взглянем на ситуацию с радикально иных позиций. Определим человека экзистенциально, т.е. через способ существования. Это несомненно впечатляющее открытие философии XX в., рожденное экзистенциальной традицией. Сам Фромм подчеркивает, что прилагательное “экзистенциальный” появилось у него независимо от философии человеческого бытия, в ходе развертывания вполне самостоятельного подхода к феномену человека.

Человек – это существо, которое не имеет своей ниши. Однако это не признак, это противоречие его бытия. Все, что есть в человеке, как бы отрицает самое себя. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее. Он наделен инстинктами, но они не выполняют в нем роль безотказных стимуляторов поведения. Человек властвует над природой и в то же время оказывается ее дезертиром. Он обладает фиксированными признаками, но они двусмысленны, ускользают от окончательных определений. Человек имеет трагическое представление о способах своего существования и в то же время заново в каждом конкретном индивиде открывает эту истину...

Стало быть, человек необычен не в качестве особой формы жизни, а в самом эксцентрическом способе бытия. Он существует совсем не так, как все другие природные особи. Это и есть подлинный исток философской антропологии XX столетия, на пороге которого мы остановились. Она начинается с этой констатации и продолжается размышлением о том, что может следовать из данной посылки.

Примечания

- [1] Кон И.С. Открытие “Я”. М., 1978. С. 174.
- [2] См.: Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 40.
- [3] Тойнби А.Дж. Постижение истории. М., 1991. С. 546.
- [4] Гуревич А.Я. Средневековый мир. М., 1990. С. 36.
- [5] Гуревич А.Я. Средневековый мир. С. 37.
- [6] Эпштейн Михаил. Поэзия хозяйства // Независимая газета. 1992. 26 июня.
- [7] См.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 61.
- [8] См.: Фромм Э. Бегство от свободы. С. 67.
- [9] Гегель. Лекции по истории философии // Соч. М., Л., 1935. Т. XI. Кн. 3. С. 197–198, 199.
- [10] Фромм Э. Бегство от свободы. С. 78.
- [11] Там же. С. 80.
- [12] Оссовская М. Рыцарь и буржуа. М., 1987. С. 245.
- [13] Стрельцова Г.Я. Барокко и классицизм. XVII век // Человек. М., 1991. С. 278.
- [14] Вернадский В.И. Живое вещество. М., 1978. С. 29.
- [15] Бубер М. Проблема человека. М., 1993. С. 25.
- [16] Монтень М. Опыты. М., 1979. Кн. II. С. 390.

- [17] Там же. Кн. 1. С. 68.
- [18] См.: Кассирер Э. Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии. М., 1978. С. 17–18.
- [19] См.: Кассирер Э. Опыт о человеке // Человек. М., 1991. С. 18–19.
- [20] Волошин М. Избранные стихотворения. М., 1988. С. 299.
- [21] Там же. С. 300.
- [22] Паскаль Б. Мысли. Гл. X. Раздел 1.
- [23] Там же. Гл. X. Разд. 1.
- [24] Паскаль Б. Мысли // Человек. М., 1991. С. 283.
- [25] Там же. С. 282.
- [26] Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Опыт персоналистической философии. Париж, 1939. С. 19.
- [27] Паскаль Б. Мысли // Человек. С. 283.
- [28] Лабрюйер Ж. Характеры или нравы нынешнего века // Человек. М., 1991. С. 286.
- [29] Ларошфуко Ф. Максимы // Человек. С. 288.
- [30] Там же. С. 289–290.
- [31] Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 108.
- [32] Лейбниц Г. О мудрости // Человек. С. 297.
- [33] Там же. С. 298.
- [34] См. Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 262–263.
- [35] Спиноза Б. Краткий трактат о боге, человеке и его счастье // Человек. С. 297.
- [36] Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Человек. С. 295.
- [37] Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 98–99.
- [38] Агацци Э. Человек как предмет философского познания // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 59–79.
- [39] Цвейг Стефан. Франц Антон Месмер. Цвейг С. Собр. соч. В 7 т. М., 1963. Т. 6. С. 6.
- [40] Дидро Д. Мысли к истолкованию природы // Дидро Д. Соч. М., 1981. Т. 1. С. 335.
- [41] Кассирер Э. Опыт о человеке // Человек и его ценности. М., 1989. Ч. 2. С. 45.

- [42] Цвейг С. Франц Антон Месмер. С. 45.
- [43] Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. М., 1991. Ч. 2. С. 139.
- [44] Гоббс Т. Избр. произв.: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 643.
- [45] Фейербах Л. Собр. соч.: В 3 т. М., 1974. Т. 1. С. 153.
- [46] Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Человек. М., 1991. С. 337.
- [47] Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Человек. М., 1991. С. 345.
- [48] Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории и философии культуры. М., 1991. С. 148–149.
- [49] Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 695.
- [50] Юм Д. Соч. М., 1965. Т. 2 С. 615.
- [51] Вольтер. Философские письма // Человек. М., 1991. С. 303.
- [52] Вольтер. Метафизический трактат // Человек. М., 1991. С. 308.
- [53] Бовуар Симона де. Надо ли жечь де Сада? // Эрос. М., 1991. С. 217.
- [54] Там же. С. 228.
- [55] Там же. С. 234–235.
- [56] Ламетри Ж.О. Человек-машина // Человек. М., 1991. С. 309.
- [57] Там же. С. 316.
- [58] Passmore J. The perfectability of man. N.Y., 1970.
- [59] Агасси Дж. К развитию рациональной философской антропологии // Философия человека: традиции и современность. М., 1991. Вып. 2. С. 83.
- [60] Гельвеций К. Бог–природа–человек. М., 1923. С. 13.
- [61] Гельвеций К. О человеке. Соч.: в 2 т. М., 1977. Т. 2.
- [62] Гирко Л.В. Культура как “образ мира” в философии немецкого Просвещения // Новые идеи в философии. Ежегодник Философского общества СССР. М., 1991. С. 35.
- [63] См.: Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия.
- [64] Кант И. Логика. Пг., 1915. С. 14–15.
- [65] См.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 589.
- [66] Кант И. Логика. С. 16.

- [67] См.: Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 661.
- [68] Buber M. Das Problem des Menschen. Heidelberg, 1948. S. 3/
- [69] Межуев В.М. Проблема культуры и цивилизации в философско-историческом учении Канта // Цивилизация: прошлое, настоящее и будущее человека. М., 1988. С. 27.
- [70] Кант И. Соч. Т. 2. С. 192.
- [71] Межуев В.М. Проблема культуры и цивилизации в философско-историческом учении Канта // Цивилизация: прошлое, настоящее и будущее человека. С. 28.
- [72] Соловьев Э. Религиозная вера и нравственность в философии Канта // Новые идеи в философии. Ежегодник Философского общества СССР. 1991. С. 207–208.
- [73] Фихте И. Назначение человека // Человек. М., 1991. С. 28.
- [74] Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 31.
- [75] Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. С. 95.
- [76] Бубер М. Проблема человека. М., 1993. С. 100.
- [77] См.: Гегель. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 123.
- [78] Там же. М., 1970. Т. 1. С. 123.
- [79] Там же. С. 139.
- [80] Цвейг С. Гельдерлин // Собр. соч.: в 7 т. М., 1963. Т. 6. С. 98.
- [81] Там же. С. 121.
- [82] Вакенродер В. Фантазии об искусстве // Человек. Т. 2. С. 101.
- [83] Цвейг Стефан. Гельдерлин. Т. 6. С. 124.
- [84] Шлегель Ф. Об эстетической ценности греческой комедии // Человек. Т. 2. С. 107.
- [85] Там же. С. 198.
- [86] Там же. С. 115.
- [87] Там же. С. 115–116.
- [88] Дьяконова Н.Я., Яковлева Г.В. Философско-эстетические воззрения Сэмюэля Тэйлора Кольриджа // Кольридж С.Т. Избранные труды. М., 1987. С. 18.
- [89] Карлейль Т. Этика жизни. М., 1906. С. 7–8.
- [90] Карлейль Т. Герои, культ героев и героическое в истории. СПб., 1891. С. 74.

- [91] Там же. С. 75.
- [92] Карлейль Т. Sartor Resartus. Жизнь и мысли Герр Тейфельсдрена. М., 1902. С. 284–286.
- [93] Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Париж. 1957. С. 10.
- [94] Торо Г. Дневники // Человек. Т. 2. С. 146.
- [95] Гете. Максимы и размышления // Человек. Т. 2. С. 153.
- [96] Гейзенберг В. Картина природы у Гете и научно-технический мир // Рациональное и иррациональное в современном сознании. М., 1987. Вып. 4. С. 21.
- [97] Кассирер Э. Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 21.
- [98] Дарвин Ч. Изменения домашних животных и культурных растений // Соч. В 2 т. М., Л., 1951. Т. 1. С. 747.
- [99] Там же.
- [100] Тэн И. История английской литературы. СПб., 1876.
- [101] Кассирер Э. Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии. С. 25.
- [102] Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 61–62.
- [103] См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 182.
- [104] Там же. С. 185.
- [105] Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 369.
- [106] Там же. С. 370.
- [107] См.: Библер В.С. Нравственность, культура, современность. Философские раздумья о жизненных проблемах // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М., 1990. С. 18.
- [108] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 384.
- [109] Ницше Ф. Генеалогия морали. СПб., 1908. С. 6.
- [110] Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1990. С. 47.
- [111] См.: Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 15.
- [112] См.: Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 255.

- [113] Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 278.
- [114] Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 70–74.
- [115] Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 324.
- [116] Киреевский И.В. Полн. собр.соч. Т. 1. С. 250.
- [117] Киреевский И.В. Отрывки // Человек. Ч. II. С. 400.
- [118] Там же. С. 249.
- [119] Там же. С. 210.
- [120] Там же. С. 275.
- [121] Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо второе // Человек. Ч. 2. С. 416.
- [122] Чаадаев П.Я. Отрывки и разные мысли // Там же. С. 423.
- [123] Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 91.
- [124] Михайловский Н.К. Собр. соч. Т. 1. С. 69.
- [125] Н.А.Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С. 53.
- [126] Там же. С. 47.
- [127] Там же. С. 39.
- [128] Там же. С. 42.