

П.С. ГУРЕВИЧ

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Учебное пособие

*Допущено Министерством образования Российской Федерации
в качестве учебного пособия для высших учебных заведений*

2-е издание, стереотипное

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
ОМЕГА-Л

Москва, 2010

УДК 141.319.8(075.8)

ББК 87я73-1

Г95

*Издано при финансовой поддержке Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям в рамках Федеральной целевой
программы «Культура России»*

Рецензенты:

кафедра теории культуры, этики и эстетики Московского государственного университета культуры и искусств (зав. кафедрой доктор философских наук, профессор *Малыгина И.В.*);

Доброхотов А.Л. — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова

Гуревич, Павел Семенович.

Г95

Философская антропология : учеб. пособие / П. С. Гуревич. — 2-е изд., стер. — М. : Издательство «Омега-Л», 2010. — 607 с.
ISBN 978-5-370-01371-3

Агентство СІР РГБ

Учебное пособие освещает различные типы философско-антропологических учений, раскрывает спектр философских проблем человека, представляет философскую антропологию как самостоятельную дисциплину. Философская антропология изучает природу человека, смысл и ценность человеческой жизни, драму человеческих отношений. Структуру учебного пособия составляют вопросы систематики антропологических идей, антропологической катастрофы, антропогенеза, человеческой субъективности и персоналистической традиции. Издание содержит контрольные вопросы, темы для самостоятельных и контрольных работ.

Предназначено студентам гуманитарных вузов.

УДК 141.319.8(075.8)

ББК 87я73-1

© Гуревич П.С., 2007

© Оформление.

ООО «Издательство «Омега-Л», 2010

ISBN 978-5-370-01371-3

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	11
Чудо жизни или винтик?	12
«Антропологический поворот»	15

Раздел первый ЧЕЛОВЕК КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

Глава 1. ФИЛОСОФСКОЕ ПОСТИЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА	24
1.1. Спектр мировоззренческих установок	24
Теоцентризм	25
Природоцентризм	31
Социоцентризм	35
Знаниецентризм	41
<i>Литература</i>	43
<i>Контрольные вопросы</i>	43
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	44
1.2. Антропоцентризм как философская позиция	44
Антропоцентризм среди других центризмов	44
Человек внутри мифологии	47
Сократ – родоначальник философии человека	54
Стоическая «невозмутимость»	58
Персоналистическая традиция	61
<i>Литература</i>	64
<i>Контрольные вопросы</i>	64
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	64
1.3. Предмет философской антропологии	65
«Мыслящий тростник»	65
Кризис антропоцентризма	71
Человек как проблема	76

<i>Литература</i>	82
<i>Контрольные вопросы</i>	82
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	83
1.4. Понятие философской антропологии	83
Кант: «Человек... есть последняя цель» (философская антропология как специфическая область знаний)	83
М. Шелер: «Человек есть нечто столь обширное...» (философская антропология как философское направление)	89
С. Гроф: «Человек — это беспредельный материк бессознательного»	97
<i>Литература</i>	101
<i>Контрольные вопросы</i>	101
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	102
Глава 2. ТИПЫ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ	103
2.1. Систематика антропологических учений	103
Кого считать философским антропологом?	103
Бог, разум, природа	107
Типология Шелера	115
Новые человеческие образы	118
<i>Литература</i>	121
<i>Контрольные вопросы</i>	121
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	121
2.2. Спектр антропологических идей	122
Мистическое откровение	122
Религиозная антропология	126
Научные идеи	129
Диалог идей	137
<i>Литература</i>	139
<i>Контрольные вопросы</i>	140
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	140
2.3. Философская антропология и конкретные науки	140
Законодательница разума	141
Спор мудрецов	143
Положение философа трагично	148
Специфика философии	153
<i>Литература</i>	159
<i>Контрольные вопросы</i>	160
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	160
2.4. Антропологическая катастрофа	160
Современный апокалипсис	160

Хрупкость жизни	164
Психологические ресурсы	169
<i>Литература</i>	174
<i>Контрольные вопросы</i>	174
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	175
Глава 3. БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА	176
3.1. Уникальность человека	176
Неповторимость как проблема	176
Пасынки эволюции	179
Благородная машина	182
Феномен общения	187
Человек играющий	188
<i>Литература</i>	193
<i>Контрольные вопросы</i>	193
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	193
3.2. Самое эксцентричное создание	194
Иноприродная особь	194
Инстинкт страха	200
Инстинкт агрессивности	202
Половой инстинкт	204
Эксцентрика человека	207
<i>Литература</i>	212
<i>Контрольные вопросы</i>	212
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	213
3.3. Происхождение человека	213
Креация человека: теологическая версия	213
«Животное» и «человек» (Ч. Дарвин, К. Маркс и Ф. Энгельс)	216
«Сверхживотное» и человек: концепция Б.Ф. Поршнева	224
Животное, испытывавшее раскаяние (З. Фрейд)	226
Э. Кассирер: «Человек есть символическое животное»	229
<i>Литература</i>	235
<i>Контрольные вопросы</i>	235
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	236
3.4. Бытие человека	236
Бытие как смысл существующего	236
Человеческое бытие	239
Экзистенциальная трактовка человеческого бытия	245
Бытие человека, свобода и ответственность	249

<i>Литература</i>	252
<i>Контрольные вопросы</i>	252
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	252
3.5. Небытие, смерть, бессмертие	253
Жизнь – способ бытия человека	253
Жизнь как глубочайший философский символ	256
Смысл жизни и благоговение перед ней	265
<i>Литература</i>	271
<i>Контрольные вопросы</i>	272
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	272

Глава 4. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ

4.1. Модусы человеческого существования	273
Гедонизм	273
Бытие и обладание	276
Блага человеческой жизни	281
Авантюра саморазвития	285
Мужество быть	288
<i>Литература</i>	291
<i>Контрольные вопросы</i>	291
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	292
4.2. Разрушительное как тайна	292
Феномен агрессивности	292
К. Лоренц: человек – массовый убийца	296
Психоанализ об агрессивности	300
Доброкачественная агрессивность	305
<i>Литература</i>	309
<i>Контрольные вопросы</i>	309
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	310
4.3. Одухотворенность человека	310
Что такое ценность?	310
Иерархия ценностей	315
Ценность труда. Аскетизм и гедонизм	317
Крушение этики труда	320
Бездуховность	321
<i>Литература</i>	324
<i>Контрольные вопросы</i>	324
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	325
4.4. Страсти человеческие	325
Фрэнсис Бэкон: природа страсти	325
Рене Декарт: страсти души	332
Адам Смит: типология страстей	335

Эрих Фромм: «Страсти рождены драмой человеческого существования»	338
<i>Литература</i>	344
<i>Контрольные вопросы</i>	344
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	345
Глава 5. ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ	346
5.1. Индивид и индивидуальность	346
Индивид	346
Индивидуализация	350
Индивидуальность	353
Личность	359
<i>Литература</i>	362
<i>Контрольные вопросы</i>	363
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	363
5.2. Индивидуализм и персонализм	363
Индивидуализм и эгоизм	364
Личность или общность?	369
Издержки персонализма	375
<i>Литература</i>	382
<i>Контрольные вопросы</i>	382
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	382
5.3. Гуманизм и дегуманизация мира	383
Прославление человека	383
Виды гуманизма	386
Гуманизм как движение	390
Дегуманизация мира	394
Нужен ли «изм»?	397
<i>Литература</i>	401
<i>Контрольные вопросы</i>	401
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	401

Раздел второй ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ

Глава 6. СМЫСЛ ЖИЗНИ И ЕЕ ЦЕННОСТИ	404
6.1. Уникальность жизни	404
Жизнь — драгоценный дар	404
Благоговение перед жизнью	405
Трансперсональный опыт	407
Преодоление смерти	408
6.2. Смысл жизни	409
Разные концептуальные подходы	409
Фрейд: «счастье в наслаждении»	412

Нравственный смысл жизни	414
Идея счастья	418
6.3. Логотерапия и ее мировоззренческие	
позиции	421
Телесно-душевно-духовное целое	421
Психологическое содержание проблемы «смысла» ...	424
Три категории ценностей	427
Проблема смысла жизни в русской философии	428
<i>Литература</i>	432
<i>Контрольные вопросы</i>	432
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	433
Глава 7. ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ	434
7.1. Любовь – глубинное экзистенциальное	
переживание	434
Любовь как предмет философского постижения ...	434
Эрос как человеческая страсть	437
7.2. Образы любви в разных эпохах	438
Драма человеческого существования	438
Мистерии древних цивилизаций	439
7.3. Происхождение любви	442
Грех и раскаяние в язычестве	442
Соотношение язычества и христианства	444
Агапе – братская любовь	447
7.4. Любовь романтическая и плотская	451
Разные лики любви	451
Религиозный экстаз и мирское чувство	455
<i>Литература</i>	456
<i>Контрольные вопросы</i>	456
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	457
Глава 8. СТРАДАНИЕ	458
8.1. Феномен мучений	458
Особое душевное состояние	458
Философское постижение страдания	459
Истинное предназначение страдания	463
8.2. Христианская версия страдания	467
Этика Божья	467
Можно ли понять страдание?	471
8.3. А. Шопенгауэр о страданиях мира	474
Несчастье как жизненное правило	474
Мучительность нашего существования	475
8.4. Экзистенциальная версия страдания	477
Одиночество	477

Беззащитность человека	479
Одно из глубинных экзистенциальных переживаний	483
<i>Литература</i>	485
<i>Контрольные вопросы</i>	485
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	485
Глава 9. ФИЛОСОФСКОЕ ПОСТИЖЕНИЕ СМЕРТИ	488
9.1. Феномен смерти	488
Тайны бытия	488
Тема смерти в мифологическом сознании	489
Тотемизм и почитание предков	492
Египтяне и тибетцы о смерти	492
9.2. Античные и средневековые взгляды на смерть	494
Истолкование смерти у великих мужей Античности	494
Тема смерти в Средневековье	499
9.3. Идеализация и романтизация смерти	500
9.4. Фрейдистская трактовка Эроса и Танатоса	504
Зарождение идеи Танатоса	504
Фрейд об отношении к смерти первобытного человека	508
Война как социальный феномен	510
9.5. Реален ли страх перед смертью?	513
Комплекс образов и символов	513
9.6. Истолкование смерти в современной философии	514
Неофрейдизм о смерти	514
Аналитическая психология о смерти	522
Экзистенциальный психоанализ о жизни и смерти	531
Трансперсональная психология о феномене смерти	537
Смерть и бессмертие	548
<i>Литература</i>	552
<i>Контрольные вопросы</i>	553
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ</i>	554
Глава 10. ФЕНОМЕН СТРАХА	555
10.1. Страх как переживание	555
Фукурошок	555
Постижение страха	558
Экзистенциализм о страхе	561
Феномен страха в русской философии	564

10.2. Страх как душевное явление	567
Феноменология страха	567
Глубинное влечение	569
10.3. Беспричинный и «безосновный» страх	573
Страх и трепет	573
Психоанализ о страхе	576
Феномен тревожности	578
Корни тревоги	581
10.4. Мужество быть	584
Воплощенные узоры страха	584
Трансперсональная психология о природе страха	589
Жало страха — тревога	592
Страх как страсть	594
<i>Литература</i>	<i>595</i>
<i>Контрольные вопросы.....</i>	<i>596</i>
<i>Темы самостоятельных и контрольных работ.....</i>	<i>596</i>

Вместо заключения	597
Именной указатель	599

ВВЕДЕНИЕ

Начнем со стихотворных строк известного персидского и таджикского поэта Омара Хайяма (ок. 1048 — ок. 1123).

Мы источник веселья — и скорби рудник.
Мы вместилище скверны — и чистый родник.
Человек, словно в зеркале мир, — многолик.
Он ничтожен — и он же безмерно велик!

Человек может предстать пред миром в разных ипостасях. Он велик и ничтожен, бесстрашен и труслив, свободолюбив и покорен, щедр и скуп, силен и беспомощен. Он многолик. Однако далеко не всегда интерес философов к человеку был столь разносторонним и глубоким. В иные времена мыслители обращали свой взор на чарующую природу, поразительное сообщество людей, божественное откровение. Философам казалось, что это более достойные, чем человек, объекты теоретического постижения.

Мы всматриваемся в пучину истории. Мы вызываем в сознании образ древней прародительницы. Ищем выражение человеческого в наскальных рисунках, в иссохшем пергаменте, в величественной усыпальнице фараона. Мы разглядываем предметы утвари, орудия погребения, образцы великого ремесла. Мы размышляем о человеке как о постоянной предпосылке истории и культуры.

Ныне, спустя почти тысячелетие после Омара Хайяма, нас безраздельно влечет к себе тайна человека. Действительно ли он занимает особое место в природном царстве? Что в нем уникального? Почему в отличие от других природных существ он наделен всепониманием? Какова природа человека? Что определяет суверенность его духа? В чем драма человеческих отно-

шений и человеческого существования? От чего зависят смысл и ценность человеческой жизни?

Все эти вопросы составляют содержание специфического раздела философского знания — философской антропологии. Само соединение этих двух слов до недавнего времени было непривычным для отечественного обществознания. Чаще всего оно употреблялось в отрицательном значении — при обозначении методологически несостоятельного философского утверждения. В системе образования такая дисциплина просто отсутствовала.

В сущности, это парадокс: нет для философии более интересного объекта, чем человек, но именно эта тема оказывалась в конечном счете запретной. Те исследователи, кто утверждал себя именно в качестве философского антрополога, получали суровую идеологическую отповедь. Так случилось, например, с грузинскими философами, которые в середине XX в. создали в Тбилиси интересную философско-антропологическую школу.

Чудо жизни или винтик?

В самом общем виде философская антропология — это философское постижение человека. Но как могло случиться, что изучение столь важного и интересного объекта оказалось несовместимым с официальной советской наукой? Это, разумеется, требует пояснений. Начать придется с **Карла Маркса** (1818–1883), который внес немалый вклад в философское истолкование человека. Маркс показал, что человек в определяющей степени является таким, каким его делает история. О том, что человек есть социальное, политическое существо, философы уже знали со времен Аристотеля. Но немецкий философ пошел дальше в раскрытии этой мысли. Он показал, что, если изучать человека вне истории, можно выявить только его биологическую природу. Человек, разумеется, природное творение, но сущность его выражается совершенно не в этом.

Огромная заслуга Маркса заключается в том, что он расшифровал общественную сущность человека. Он писал: человек «...только в обществе может развить свою истинную природу, и о силе его природы надо судить не по силе отдельных индиви-

дов, а по силе всего общества»¹. Человек, таким образом, прежде всего творец истории, которая в свою очередь создает его самого. «Человек — не только актер, но и автор своей исторической и мировой драмы, способный на взлеты величия, благородства и милосердия и ответственный за проявления безмерного ничтожества, разрушительности и мракобесия. Человек — это мир человека, его мирность и всемирность»².

Как ни парадоксально, настало время для внимательного прочтения Маркса. Взамен крылатых высказываний, расхожих цитат важно охватить обширный материал для разносторонних суждений, для оценки антропологической направленности марксовских идей. По мнению известного немецкого философа **Эриха Фромма** (1900—1980), Маркс является родоначальником радикального гуманизма. Для Спинозы, Гёте, Гегеля и Маркса, как считает Фромм, человек живет до тех пор, пока он одержим творчеством, возможностью собственными усилиями преобразовать мир³.

Однако многие мысли Маркса нуждаются в корректировке, поскольку развитие философии в XX в. по-новому осветило проблемы XIX в. Да, история раскрывает сущностное богатство человека. Но она же и суживает человеческий потенциал, сковывает его силы, высвобождает разрушительные возможности человека. Совершенствование человека, как мы увидим далее, не совпадает с вектором прогресса. Маркс также писал о том, что «...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность общественных отношений»⁴. Здесь тоже нужны комментарии. Сущность человека действительна социальна. Но человек вовсе не исчерпывается совокупностью общественных отношений. За вычетом всех его социальных связей, социальных ролей (отец семейства, член партии, работник фирмы, член спортклуба) в человеке остается

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 146.

² *Перевалов В.П.* Марксистская теория человека//Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. М., 1995. С. 157.

³ См.: *Фромм Э.* Ради любви к жизни/отв. ред. П.С. Гуревич. М., 1998; *Фромм Э.* Величие и ограниченность теории Фрейда. М., 2000.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3.

некое содержательное ядро, определенный остаток, который тоже выражает «специфическое человеческое».

У последователей Маркса, к сожалению, эти мысли получили во многом странное истолкование. Идея социальности человека приобрела в чем-то абсурдное выражение. Получалось так, что если человек укоренен в истории, то нечего и изучать его как некую обособленность. Хочешь получить знание о человеке, исследуй те социальные структуры, в которые человек, проще говоря, «впечатан». Вот почему из исторического материализма, составной части марксистской философии, человек оказался вытеснен. Тот, кто пытался исследовать человека, незамедлительно получал ярлык «абстрактного антрополога».

Дело не только в гиперболизации идей Маркса. Советская философия отвергала многие отрасли гуманитарного знания. В 20-е гг. XX в. был репрессирован психоанализ — так назывался разработанный **Зигмундом Фрейдом** (1856–1939) метод лечения психических заболеваний, а также комплекс гипотез и теорий, объясняющих роль бессознательного в жизни человека и развитии человечества¹. Он оказался несовместимым с упрощенным марксизмом. Да и сама психология третировалась как наука о душе. Понадобились десятилетия, прежде чем утвердился статус этой науки.

Под запретом была и русская религиозная философия. Между тем именно в русской философии существовала плодотворная традиция философского постижения человека. Вот что писал, например, **Николай Бердяев** (1874–1948): «Философия лична и человечесна. Человек не устраним из философии... За всякой подлинной философией стоит мука о жизни, о смысле, о судьбе. И философия есть прежде всего учение о человеке, о целостном человеке и учение целостного человека»².

Итак, традиция философского размышления о человеке, глубинного постижения личности оказалась прерванной в нашей стране. В то же время многие десятилетия насаждался пропагандистский стереотип о нравственном превосходстве «просто-

¹ См.: *Гуревич П.С.* Теория и практика психоанализа. М., 2000.

² *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 240.

го советского человека». О нем говорили как о воплощении всего лучшего, существе без плоти, коллективисте без индивидуальности, ибо тоталитарное общество безжалостно пресекает любые отклонения от узаконенного эталона.

Сущность такого подхода хорошо описал поэт Ярослав Смеляков в стихотворении «Винтик».

Угрюмый вождь, вчерашний гений,
Немногословен и устал,
Тебя в одном из выступлений
Обычным винтиком назвал.
Неторопливый и суровый,
Решавший, как народу быть,
Он даже думал этим словом
Тебе по-своему польстить.
В его державном представлении
Ты был действительно таким,
Не чудом жизни, не явлением,
А только винтиком одним.

Очевидно, что восстановление в правах философской антропологии чрезвычайно важно. Но есть и другие соображения, которые подчеркивают значение этой гуманитарной дисциплины. Одно из этих соображений заключается в том, что современную философскую ситуацию, которая сложилась в мире, часто называют «антропологическим ренессансом», «антропологическим бумом» и «антропологическим поворотом». О чем же идет речь?

«Антропологический поворот»

Интерес к проблеме человека в мировой философии наблюдался всегда. Не было эпохи, когда мыслители вообще перестали бы тревожно и пытливо исследовать данную тему. Однако иногда философское постижение человека не рассматривалось как первоочередная задача. Напротив, некоторые считали, что увлечение данной темой мешает глубокому истолкованию других, более значимых, как им казалось, тем.

Например, в Новое время, когда обнаружилось, что Земля вовсе не является центром Вселенной, а человек вовсе не есть ее средоточие, возникло желание освободить познание от чисто человеческих предрассудков. Английский философ **Фрэнсис Бэкон** (1561–1626), разрабатывая проблемы сознания, пришел к убеждению, что ясной всепроникающей работе ума мешают человеческие предрассудки, которые он называл «идолами сознания».

Таким образом по Бэкону интеллект надлежит очистить, освободить от различных заблуждений, множество которых, как он полагал, поддается классификации. «Идолы рода», по его мнению, — это, вообще говоря, особенности разума, в том виде, в каком он дан каждому человеку и людскому роду в целом. Наша мысль обладает свойством придавать реальности те черты, которыми она на самом деле не обладает. В процессе познания одна мысль вытекает из другой. Они взаимосвязаны. Мы приписываем миру вещей порядок и единообразие, которых он на самом деле лишен. Окружающий нас мир разобщен и обладает множеством разноречивых определений.

Таким образом, Бэкон подчеркивает, что в процессе познания человеческий разум примешивает к сущности вещей свою собственную природу. Вот, скажем, мы налили молочко в блюдечко и предложили кошке. Мурка с удовольствием вылизала посуду и, неожиданно фыркнув, сделала лапкой пренебрежительный жест. «Ишь какая, — возмущаемся мы, — ей, видите ли, не нравится...» Однако мы не знаем, что на кошачьем языке означает этот самый жест. Может быть, он выражает предельную удовлетворенность. Мы-то оцениваем его по человеческим меркам. Никто из нас никогда не был кошкой.

Каждое животное создает вокруг себя собственный мир. Собака — собачий, муха — мушиный, пчела — пчелиный, человек — человеческий. Но мы, познавая мир, не можем оценивать его глазами собаки или мухи. У нас собственный человеческий взгляд на все. При этом мы исходим из ложного убеждения, будто это и есть верный взгляд на мир.

Вот свежий пример из судебной практики. Если собака напала на человека и искусала его, ее обычно усыпляют или убивают: пусть не проявляет своей агрессивности. И вот недавно хо-

зьян такой враждебной твари предстал перед судом. Ему грозит штраф, а его верному другу — смертный приговор. Но тут поднялся адвокат, который убедительно доказал суду, что собака не виновата. Сама природа определила ей лаять и кусаться. Для нее нет человеческих законов. Она действует так, как ей подсказывает природа. Вправе ли человек наказывать собаку за то, что она не соблюдает человеческие нормы? Ведь это все равно, как если бы мы стали уговаривать ядовитую змею не вырабатывать яд... Толку-то что?

На протяжении нескольких столетий философы, познавая мир, стремились освободить его от чисто человеческих предрассудков и пристрастий. Идеалом науки оказался такой вид размышления, который преодолевал субъективные ограничения человеческого разума. Скажем, физик, проводя эксперименты, стремился к тому, чтобы получить такую естественно-научную картину мира, которая целиком «освобождена» от позиции наблюдателя. Историк, описывая события минувшего, изо всех сил пытался преодолеть собственные предпочтения.

Философы европейских стран в интересах строгой научной теории изгоняли человека из познавательных схем. Возникла даже идея «смерти человека». О чем речь? В западной философии получило определенное распространение такое направление, как *структурализм*. Основное понятие данного философского направления — структура. Это можно объяснить так: изучается не общество в своей отдельности и не человек, а вплетенность человека в социальную структуру. Здесь и рождается тот знакомый нам по марксизму ход мысли: хочешь познать человека, изучай те социальные условия, в которые он погружен, вплетен...

Структуралисты утверждали, что мышление по человеческим меркам, т.е. без учета «идолов сознания», привело философию ко многим положениям, которые нуждаются в критической оценке. Вот, скажем, идея прогресса, т.е. бесконечного поступательного развития, могла укрепиться только благодаря слепому доверию, которое исследователи оказали человеческому рассудку. Мир не устроен по-человечески, а мы всюду навязываем ему свои собственные мерки — вот что утверждали французские философы, в частности весьма знаменитый структуралист **Мишель Фуко** (1826–1884).

«Смерть человека» — это девиз, который означал, что многие исследователи отдавали предпочтение теории познания, социальной философии, философии истории, но не философской антропологии. Однако структуралисты вскоре отказались от постулата о «смерти человека». Напротив, они пришли к убеждению, что тема человека все равно остается главенствующей в философии. Не случайно структурный метод, который первоначально был разработан в лингвистике, быстро внедрился в «науки о человеке» — антропологию, этнологию, психологию, социологию и др.

На увлечение темой человека повлияло и развитие так называемых точных дисциплин. Оказалось, что для продуктивного изучения мира природы вовсе не обязательно исключать человека из живого поля исследования. Мир, который обнаруживали физики, не представлялся более, как прежде, огромной машиной. Но что самое поразительное, мир воспринимался как сеть отношений, которая необходимым образом включала в себя наблюдателя¹.

Но, разумеется, размах «антропологического ренессанса» определяется не только этим. В XX в. появились философские направления, например *экзистенциализм*, персонализм, философская антропология, которые вообще видели в человеке главный объект философствования. Так, в 20-х годах XX в. в России, Германии, Франции стало складываться новое направление — экзистенциализм (от позднелатинского *existentia* — существование). Это тип суровой и трезвой философии, освобождающей человека от всяких иллюзий и утешений. Позже внимание философов привлек человек, обретший опыт двух мировых войн и получивший, следовательно, тяжелую жизненную практику. Единственная цель такого человека — справиться с выпавшим ему роком.

Другое направление, которое символизирует собой «антропологический ренессанс», — это *персонализм*. Для философов-персоналистов человек оказывается не столько мыслящим существом, сколько действующей личностью, позиция которой

¹ Капра Ф. Уроки мудрости. Разговоры с замечательными людьми. М., 1996. С. 11 (см. также: Гроф С. Путешествие в поисках себя. М., 1994; Гроф С. Холотропное сознание. М., 1996).

глубоко продуманна. Как самостоятельное философское течение персонализм зарождается в конце XIX в. в США (Б. Боун, Дж. Фойе) и в первой четверти XX в. в России (Н.А. Бердяев, Л. Шестов, Н.О. Лосский) и во Франции (Э. Мунье, Ж. Лакруа, отчасти М. Мерло-Понти и Г. Марсель)¹.

Персоналисты считают, что современная цивилизация подавляет личность. Поэтому перед человеком возникает задача добиться предельной самореализации, сконцентрировать внимание на собственном духовном опыте, который неразрывно связан с культурным арсеналом человечества. Кроме того, человек должен установить взаимосвязь с высшими ценностями божественного происхождения (истина, свобода, благо, красота). «Персонализм переносит центр тяжести личности из ценности объективных общностей — общества, нации, государства, коллектива, — отмечал Н.А. Бердяев, — на ценность личности»².

Огромное внимание к личности человека, к его психическому миру повлекло за собой рождение *психоанализа*. З. Фрейд разработал психологическую доктрину, которая обнаруживала скрытые связи и основы человеческой духовной жизни. Романтики XIX в. исходили из культа бессознательного как глубинного источника творчества. Их усилиями в общественном мнении укрепилась мысль о том, что сознание не является единственной формой духовной жизни человека. Однако до конца XX столетия не было ясного представления о том, как рождается бессознательное, какова его структура, что его связывает с сознанием.

Но действительно ли именно антропологический бум обуславливает современную философскую ситуацию? Ведь в XX в. сложилось много направлений, которые были чрезвычайно далеки от постижения человека. Родилось специфическое умонастроение — *сциентизм* (от лат. *scientia* — наука), которое абсолютизировало роль науки в системе культуры. Сциентистское мировоззрение действительно обнаруживает безразличие к собственно человеческой проблематике.

Однако все-таки «антропологический ренессанс» — специфическая примета нашего времени. Возьмем, к примеру, современную герменевтику (от греч. *hermeneutikos* — истолковывающий).

¹ См.: Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999.

² Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995.

Герменевтика поначалу была особым методом классической науки о языке, позволяющим осмысленно толковать памятники древней культуры. Затем она превратилась в специфический метод наук о духе. Так вот герменевтика через центральную категорию «понимание» раскрывает напряженный диалог человека с самим собой, с созданной им культурой.

Структурализм, о котором уже шла речь, изучая человека, выявляет наследие многочисленных ушедших веков, запечатлевших себя в глубинных структурах сознания человека. Еще одно модное направление в современной западной философии и социологии — социобиология. Его представители пытаются объяснить близость человека к животному миру, эволюционно-биологические предпосылки социального поведения человека. Это также связано с постижением человека, поскольку социобиологи стремятся соотнести генетику (учение о развитии) с культурной эволюцией.

Итак, интерес к человеку в современном общественном сознании можно считать глубоким и всепроникающим. Выстраивается некая панорама современных суждений о человеке, определенных подходов и концепций, в рамках которых осмысливается природа человека. Мы можем даже говорить о пестром спектре философско-антропологических учений. Как их систематизировать? Отчего некоторые термины, например антропологизм, антропоцентризм, оцениваются в разного рода изданиях, в том числе и энциклопедических, как отрицательные, ненаучные понятия. Каковы перспективы современного антропологического бума?

Прежде чем ответить на эти вопросы, надо, видимо, подчеркнуть, что опыт персоналистической философии, о котором говорил Н.А. Бердяев, разумеется, не является единственно возможным для философии. На протяжении многих веков сложились разные направления, школы, мировоззренческие позиции. Попробуем уточнить место антропологического мышления внутри философии в целом.

Несколько слов о замысле учебного пособия и его структуре. Поскольку в отечественной литературе обнаруживается разницей в понимании философской антропологии, ее объема и направленности, может возникнуть вопрос о том, что в пособии

есть, а чего нет. Разумеется, данная книга всего лишь одна из попыток выстроить относительно целостное представление о том, как может читаться в вузах данная дисциплина.

При этом важно сослаться на то, что предлагаемое учебное пособие по философской антропологии не является моей первой и единственной работой. В 1995 г. мною выпущено учебное пособие для общеобразовательных учебных заведений «Человек». Книга явилась первой попыткой представить учащимся вариант антропологической философии. В 1997 г. вышло в свет «Введение в философию», учебное пособие для учащихся 10–11 классов. Это тоже версия антропологического мышления. Наконец, в том же году читателям была представлена книга «Философская антропология» для вузов¹, та же тема развита в учебнике «Основы философии»².

Предлагаемое издание, разумеется, учитывает опыт проделанной работы. Однако данное учебное пособие является оригинальным произведением. Я пытался на этот раз создать такую книгу, которая освещала бы различные типы философско-антропологических учений, раскрывала спектр философских проблем человека, представляла философскую антропологию как самостоятельную дисциплину.

По моему мнению, многочисленные темы заявленной дисциплины образуют пять самостоятельных блоков. Они в данном случае и составляют структуру учебного пособия. Первый блок — это вопросы, которые характеризуют дисциплину (спектр мировоззренческих установок, предмет, понятие). Второй — систематика антропологических идей, проблемы типологии антропологических учений, антропологическая катастрофа. Третий блок вопросов — бытие человека (антропогенез, человеческое существование, бытие, небытие). Четвертый блок пособия — проблема человеческой субъективности во всем ее многообразии (страсти, одухотворенность, драматургия сознательного и бессознательного). И, наконец, пятый блок — персоналистическая традиция (генезис, спектр проблем, неисчерпаемость личности).

¹ См.: Гуревич П.С. Философская антропология. М., 1997.

² См.: Гуревич П.С. Основы философии. М., 2000.

Раздел первый
ЧЕЛОВЕК
КАК ОБЪЕКТ
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО
АНАЛИЗА

Глава 1

ФИЛОСОФСКОЕ ПОСТИЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

1.1. Спектр мировоззренческих установок

Философия, будучи относительно целостной, обнаруживает себя во множестве направлений, течений, учений, взглядов. За века и тысячелетия своего существования философия накопила огромный арсенал идей, теорий, открытий. Внутри философии рождались особые отрасли философского знания. Появились школы. Сменяли друг друга философские эпохи. Почему возникают различные направления мысли?

Как и всякая область знаний, философия имеет свои ключевые понятия. Философские словари разных размеров знакомят с ними, без чего философствование невозможно. По крайней мере, мыслители не смогут понять друг друга, если не выработают общий язык. Чтобы разбираться в философии, надо усвоить ее термины. Но все ли они равнозначны? Нет! Среди них есть наиболее значимые, универсальные.

Когда философ начинает рассуждать, он демонстрирует мировоззренческую позицию, т.е. миропонимание, иначе говоря, показывает, какое понятие среди других кажется ему державным, главенствующим.

В истории философии можно проследить различные мировоззренческие установки, которые определяются тем, какому явлению, а с ним и понятию отдается безусловный приоритет: Богу, человеку, природе, обществу, культуре, знанию.

Назовем в этой связи такие мировоззренческие установки, как теоцентризм, природоцентризм (космоцентризм), социocen-

тризм (культуроцентризм), знаниецентризм, антропоцентризм. Попробуем теперь объяснить эти термины.

Теоцентризм

Слово «тео» переводится с греческого как «Бог». В истории философии, естественно, были мыслители религиозной ориентации. Они полагали, что, не признавая Бога, невозможно объяснить ни устройство мира, ни предназначение человека, ни тайны природы. Существование Бога оказывается ключевым для такой философии. Конечно, те мудрецы, которые исходили из этой установки, рассуждали о разных метафизических вопросах: о природе, об обществе, о знании, человеке, космосе. Но исходным пунктом, центром всех философских прозрений неизменно оказывалась идея Бога. Остальные проблемы оценивались как производные, зависимые от этой главнейшей темы.

Конечно, религиозное сознание обнаруживает себя не столько в философии, сколько в другой, специализированной области сведений о Боге — теологии. Теология — это богословие, слово о Боге, т.е. совокупность разных доктрин о том, кто такой Бог, как проявляются Его воля, Его активность, что Он предписывает людям. Теологи, разумеется, не сомневаются в том, что Бог есть. И их усилия направлены на то, чтобы донести до людей истину о верховном начале. Но вместе с тем они стремятся связать отдельные сведения о Боге в относительно целостное мировоззрение. Здесь, как оказывается, нередко нужны аргументы, логические доводы. Если теолог начинает не просто передавать слово Божие, а толковать его, он сближается с философом.

Скажем, средневековый философ и теолог **Фома Аквинский** (1225 (1226)—1274) начинает собственные рассуждения примерно так: предположим, Бога нет. Для мыслителей той эпохи это чудовищное допущение, немислимая отвага ума. Но он бесстрашно ставит вопрос именно таким образом, чтобы с помощью последовательных заключений подойти к прямо противоположной мысли: Бог, безусловно, есть. Когда теолог рассуждает свободно, раскованно, опираясь на мыслительные традиции, он становится философом.

Особенность теологии, ее отличие от философии состоит в том, что основой ее знаний служит Божественное откровение, т.е. живое, непосредственное богообщение. Религиозные источ-

ники рассказывают верующим о том, что Бог не отчужден от людей. Он все время подает весть о Себе. Например, природа — это язык, с помощью которого Бог разговаривает с людьми. Но это еще не все. В древние века объявлялись пророки, которые предрекали наступление конкретных событий. Они, например, рассказывали о рождении Христа, о знамениях. Все это требовало не только доверия, но и правильного понимания, истолкования их слов. Проблем для размышления у теологов и философов религиозной ориентации хватало.

Но Бог, оказывается, вступал в прямой контакт с людьми, даже жил среди них. Начнем с библейской легенды о том, как предводитель израильских племен Моисей, призванный Богом Яхве вывести израильтян из фараонова рабства, встретился с Ним на горе Синай непосредственно. А есть ли доказательства такого контакта? Бог передал Моисею, своему избраннику, основы закона — десять заповедей — и высек их своим крестом на двух каменных плитах — скрижалях. Этот нравственный свод руководит людьми уже не одно тысячелетие. Человек чувствует его в себе «голосом совести», независимо от того, верующий он или нет. Этот закон призывает любить не только Бога, но и ближнего своего, он призывает к добру и осуждает зло.

Христианское учение рассказывает нам и о другом поразительном факте. Оказывается, Бог послал на Землю своего Сына — Христа, который жил среди людей. Сначала у него появились ученики, а потом и многочисленные последователи. Бог так возлюбил людей, что сам пришел в мир, чтобы спасти его, чтобы собрать вместе все человеческие существа, которые были разобщены. Христос призвал человека к осуществлению Божественного идеала совершенства. Однако люди погубили его, распяли. У этих событий были живые свидетели. Они оставили нам поразительные письменные памятники о том, как все это было...

Можно, конечно, во всем этом усомниться. Свидетелей уже нет в живых. Один великий философ по этому поводу сказал: не может быть недоразумением событие, на котором покоится многовековая история христианства.

Впрочем, неверующих все это не убеждает. Они спрашивают: а может быть, Христос был вовсе не Богом, а реальным историческим лицом? Однако и верующие задают массу вопросов. Как заметил один священник, многие слова для нас непостижи-

мы, потому что мы все еще неандертальцы духа и нравственности. Контакт Бога с людьми был кратковременным и своеобразным. Поэтому люди, знающие пророческое или Божественное слово, пытаются осознать это глубже и полнее, связать воедино отдельные наставления, создать более целостную картину мира.

Еще раз уточним. Теологи получают некое знание о Боге от Него самого, из Божественных текстов, а вовсе не в результате интеллектуального напряжения. Однако роль теолога вовсе не сводится к тому, чтобы оказаться жалким эхом Бога. Толкователи священного слова кое-что привносят и от себя лично. Они обогащают религиозное сознание собственным жизненным опытом. Так теология оказывается в известном смысле и философией. В Античности собирали и толковали мифы рапсоды (странствующие певцы) и гностики (мудрецы). Греческие философы критически относились к ним и даже придумали само название — философия, — чтобы их не путали с первыми. Характер христианской теологии определялся как иудейским происхождением истин откровения, так и достижениями греческой философии. Со времени средневекового мыслителя **Пьера Абеляра** (1079—1142) под теологией подразумевается рациональное изложение учения о Боге.

Средневековая философия в основе своей была, разумеется, теоцентричной. Это и понятно — в ту эпоху религиозное сознание было господствующим. Поэтому любое философское рассуждение предварялось ссылкой на Писание. Однако этим, само собой, дело не исчерпывалось. Теоцентрический мир Средневековья построен иерархически и целесообразно (телеологически). Порядок, логика, всеобъемлющая иерархия и строгая нравственность — главные свойства мира сотворенного. У этого мира есть Хозяин, Автор, начальная причина и, конечно, следствие. Воля Автора свободна, разумна и направлена к благу.

Итак, религиозные философские направления рассматривают в качестве высшей ценности Бога. Главная проблема христианской теологии, как это очевидно, — постижение Божественного. Характеризуя эту философскую установку, Августин Блаженный отмечает: «...если же мудростью является Бог, которым все сотворено, как удостоверяют Божественный авторитет и истина, то истинный философ любит Бога»¹.

¹ Августин Блаженный. Исповедь. М., 1992. С. 88.

Тайна человека в этой системе размышления оказывается принципиально непостижимой (как, впрочем, и тайна Бога) либо соотношенной с сущностью Божественного. «Есть какие-то истины о Боге, — пишет Фома Аквинский, — которые превосходят всякую способность человеческого рассудка, как, например, то, что Бог троичен и един. Однако есть какие-то истины, которые может постичь и естественный рассудок, как, например, о том, что Бог есть, что Бог един и т.п.; эти истины о Боге наглядно доказали и философы, ведомые светом естественного рассудка...»¹. По его мнению, «рассмотрение почти всей философии предполагает к познанию Бога»².

Когда мы говорим о различных мировоззренческих установках, мы, разумеется, рассуждаем условно. В чистом виде названные нами типы философствования существуют крайне редко. В одной из своих научных работ я писал: «Христианская философия видела свою главную тему в проблеме человека». Мне сразу возразили: неправда, христианство ведь — это религия, значит, главная проблема в ней — идея Бога. И по-своему оппоненты были правы. Как религия христианство соотносится с Богом. Но ведь таковы все религии. Специфику же христианства составляет персоналистическая традиция, т.е. глубинное внимание к человеку как личности. Об этом, собственно, и идет речь, учитывая, что о теоцентризме религии знают все.

Так или иначе, здесь мы видим соединение разных подходов. И это скорее правило, чем исключение: различные подходы не всегда существуют в идеально чистом виде. Возьмем, например, русскую философию XIX—XX вв. В чем ее отличие? В пропитанности христианским сознанием. Вообще, когда говорят о русской философии, добавляют эпитет «религиозная». Многие мыслители, которые составляют славу отечественной культуры, не представляли себе философского рассуждения без идеи Бога. Но это вовсе не означает, что этих философов занимали только религиозные сюжеты. Они действительно много внимания уделяли проблеме человека, рассматривая его как образ и подобие Божие...

¹ Фома Аквинский. Сумма против язычников // Мир философии. Книга для чтения. Ч. 1. М., 1991. С. 15.

² Там же.

Не случайно историк русской философии В.В. Зеньковский подчеркивал, что она не теоцентрична (хотя в ней сильно религиозное начало) и не космоцентрична (хотя и не чужда натурфилософским исканиям), а прежде всего антропоцентрична. Иначе говоря, не Бог, не космос, не природа, а именно человек является главной темой для русской религиозной философии. Однако приведем некоторые присущие ей теоцентрические сюжеты.

Крупнейший русский религиозный мыслитель **Владимир Сергеевич Соловьев** (1853–1900) отмечал, что в древнейший период человеческой истории теология, философия и наука мало чем отличались друг от друга. Знания, которые они добывали, составляли единое целое. Можно было и назвать его теософией (от греческих слов «Бог» и «мудрость»). Божественная мудрость являла высшее знание о Боге и тайне Божественного творения.

«Из сказанного ясно, что свободная теософия или цельное знание, — писал В.С. Соловьев, — не есть одно из направлений или типов философии, она должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений — мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой»¹.

В поисках «цельного знания» В.С. Соловьев приходит к выводу, что «свободная теософия» — органический синтез философии и опытной науки. Он может заключать в себе цельную истину знания. Вне его и наука, и философия, и теология — только отдельные части или стороны знания. Они не могут быть адекватны самой цельной истине. Содержание теософии — в известной мере философ свое учение тоже называет «теософией» — это соединение науки, религии и теологии, попытка найти целостное знание.

Еще раз обратимся к Н.А. Бердяеву. Уже отмечалось, что он называл свою философию персоналистической, имея в виду обращение к человеку. Но само истолкование человека у данного мыслителя было религиозным, т.е. теоцентричным. Бердяев

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 194.

писал: «Человек стоит перед вопросом всех вопросов — вопросом о Боге»¹. С чего же должно начинаться, по мнению русского философа, философское рассуждение? Он считал, что отношения человека и Бога парадоксальны. «Бог рождается в человеке, и человек этим подымается и обогащается»².

Среди множества современных философских течений есть и такие, которые абсолютно пропитаны религиозным содержанием. Возьмем, к примеру, неотомизм. Почему он получил такое название? Это философская школа в католицизме, которая исходит из учения средневекового философа Фомы Аквинского; по латыни имя звучит как «Томас», поэтому философское направление называется «новый томизм» — *неотомизм*. Современный французский католический философ **Жак Маритен** (1882—1973) рассуждает о многих философских проблемах — о трагедии человека, о гуманизме, о свободе, о философии. Однако его мышление теоцентрично. Вот, например, как интересно толкует он о предмете философии и людях, которые ею занимаются. По его мнению, философ — человек, ищущий мудрости. Но мудрость на самом деле не является чрезмерно ходовым товаром. В этой сфере никогда не было перепроизводства. Чем более редким оказывается то, что предположительно интересует философа, тем более обнаруживается склонность думать, что общество чрезвычайно нуждается в философе.

«К сожалению, трудно сказать, — продолжает размышлять Маритен, — кто он такой, собственно философ: эта достойная уважения абстракция существует лишь в наших умах. Философов множество, но, как только они начинают философствовать, выясняется, что они не согласны или делают вид, что не согласны по поводу всех вещей, в том числе и по поводу первопринципов философии. Каждый идет своей собственной дорогой. Философы ставят под вопрос все объекты, относительно которых существует общее согласие, и их ответы противоречат друг другу. Чего же ожидать от них для блага общества»³. Перечитаем эти строки. Они крайне интересны для постановки вопроса о том, кто же такой философ. Но что существенно для размышле-

¹ Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 296

² Там же. С. 297.

³ Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994. С. 17.

ний Маритена? Решая этот вопрос, он исходит из религиозного духовного опыта. Вчитайтесь в текст. Здесь вроде бы не говорится о Боге, но Он незримо присутствует как установка мыслителя. Он задумывается над предназначением любомудрия, но в уме держит: единство точек зрения только в Боге. Вот что такое теоцентрическая мировоззренческая установка на практике!..

Итак, религиозные философы видят в Боге не только верховное существо, но и исток всякого философского рассуждения. Они соотносят любую мировоззренческую проблему с идеей верховного божества, с его установлениями. Еще раз подчеркнем, что религиозное содержание не только анализируется, но оно оказывается определяющим для постановки любой темы.

Природоцентризм

Перед нами философский текст. Прежде чем понять, кому он принадлежит, какое содержание выражает, что подчеркивает, сугубо внимательно прочитаем его:

«Природа! Окруженные и охваченные ею, мы не можем ни выйти из нее, ни глубже в нее проникнуть. Непрошенная, неожиданная, захватывает она в вихрь своей пляски и несется с нами, пока утомленные, мы не выпадаем из рук ее.

Она творит вечно новые образы, что есть в ней, того еще не было; что было, все ново, — а все только старое. Мы живем посреди нее, но чужды ей. Она вечно говорит с нами, но тайн своих не открывает. Мы постоянно действуем на нее, но нет у нас над нею никакой власти.

Она все. Она сама и награждает, и наказывает, и радуется, и мучит. Она сурова и кротка, любит и ужасает, немошна и вселюбяща. Все в ней непрестанно. Она не ведает прошедшего и будущего; настоящее ее вечность. Она добра. Я славословлю ее вместе со всеми ее делами. Она всемудра и тиха. Не вырвешь у нее признания в любви, не выманишь у нее подарка, разве добровольно подарит она».

Не правда ли, своеобразный текст? Природа поэтизируется. Но не застывшая, неподвижная, а живая, изменяющаяся... Когда человек прочитал множество философских текстов, ему легче догадаться, кто же автор этих строк. Но попробуем и мы с вами представить себя в роли следопытов. Тем более что долгое

время не могли точно сказать: кто же мог выразить такое отношение к природе? Кто автор этого фрагмента?

Когда мог появиться такой текст? Понятно, что не в античной философии. Отчего же? Во времена Античности каждое дерево, каждый источник, каждая река, каждый холм имели своего местного духа-хранителя. Прежде чем срубить дерево, разрыть гору, остановить ручей, человек был обязан сделать жертвоприношение. Значит, природа воспринималась как нечто возвышенное. Однако язык греческих мыслителей более строг, более сдержан. Конечно, природа воспринимается как нечто прекрасное. Но она уподобляется господствующему миропорядку. Природа — все, что есть, сущее. Соответственно человек не выделяется из природы. Он внутри нее, как ее частичка.

Перечитаем приведенный текст еще раз. Автор отнюдь не сливается с природой. Он внимательно наблюдает ее со стороны с какой-то иной точки зрения. Античный грек мог сказать: «Я живу вместе с природой». А здесь иное: «Я созерцаю природу». По этому фрагменту позволительно судить: природа вовсе не такая, какая она есть сама по себе, она целиком рождена моим воображением. У природы такие свойства, какие я смог увидеть: она сурова и кротка, любит и ужасает. Нет, эти строчки рождены не в Античности.

Может быть, этот текст рожден в Средние века? Он иносказателен, т.е. аллегоричен. Насыщенность образами — характерная черта средневековой философии. Но тут иное. Во-первых, в тексте нет ничего религиозного, скорее, наоборот, картина природы обезбожена. Ни слова о Творце, ни одной ассоциации с Ним. Природа в сознании автора философского текста живет сама по себе, она всеумдра и тиха. К тому же в Средние века наблюдалось уже иное, нежели в Античности, отношение к природе.

Уже в начале IX в. начинает осознаться новое, эксплуататорское отношение к природе. Это отразилось, в частности, в оформлении франкских иллюстрированных календарей той эпохи. Если в прежних календарях двенадцать месяцев олицетворялись массивными аллегорическими фигурами, то в новых календарях они изображаются в виде пахарей, жнецов, лесорубов, мясников, т.е. в виде человеческих фигур, занятых покорением мира природы. Человек и природа здесь разведены. Люди живут не внутри природы, а господствуют над ней.

Еще раз вернемся к интересующему нас тексту. Здесь дается поэтическое описание природы, но можно ли населить изображенную натуру лесорубами, пахарями? Нет, это немыслимо. Природа показана здесь как стихия, независимая от человека, неподвластная ему. «У нее не выманишь подарка». И потом это признание: «Мы постоянно действуем на нее, но нет у нас над нею никакой власти». Жнец и лесоруб так бы не сказали. Отчего же нет власти, когда мы вырубам деревья, снимаем урожай? Это вовсе не подарок судьбы, а наше усердие... Мы — хозяева.

Мысленно перенесемся дальше вдоль череды веков. Эпоха Возрождения. Время, когда началось обмирщение мира. То, что считалось Божией волей, отныне приписывается человеку. Он — средоточие всего. Меняется и отношение к природе. Если и прежде она была объектом воздействия, то теперь она становится предметом активной эксплуатации — интеллектуальной и промышленной. Она не только поприще для человеческой деятельности. Она — мастерская. Именно так называл ее Ф. Бэкон.

У Бэкона есть еще одно очень выразительное сравнение ученого с... палачом. Да, да, именно с палачом. Как палач добывает признание у подсудимого пытками, так и ученый экспериментом вырывает у природы ее тайны. Ученый — естествоиспытатель! Важнейшую задачу науки он видел в покорении природы и целесообразном преобразовании культуры на основе познания природы.

Однако похожа ли описанная в нашем отрывке природа на мастерскую? Ни в коей мере. Автор любит природу, созерцает ее. Но ее тайны кажутся ему не поддающимися разгадке. Философ, имя которого мы хотим угадать, называет тайны природы: «непрошенная, неожиданная, захватывает она в вихрь своей пляски» или дальше: «она творит вечно новые образы». Но к объяснению этих секретов природы автор даже не приступает. Он хочет сохранить их таинственное мерцание, а вовсе не прояснить, как это попытался бы сделать Бэкон.

Нет, надо, видимо, проследовать дальше, в иную эпоху. Описание природы, данное выше, не похоже ни на Античность, ни на Средневековье, ни на Возрождение. Но вдруг эти строчки родились в XVIII в.? Уже говорилось, что отношение к природе сформировалось, без сомнения, в такое время, когда философствование оказалось свободным от чисто религиозного почитания.

Но именно в названном столетии идея Бога подверглась особенно интенсивной критике. Впрочем, не только эта идея. Все, чем традиционно занимались философы, — природа, история, общество, нравственность, религия — все стало объектом обостренного внимания.

В XVIII в. благословлялся только единственный дар человека — *Разум*, и на него возлагали огромные надежды. Философы осознали немыслимый потенциал человеческого сознания, они ценили только всепроникающий разум. Но ведь вокруг много бесформенного, стихийного. Могли ли философы, увлеченные рассудком, поэтизировать эти хляби? Могла ли слепая природа оказаться объектом восхищения? Напротив, она неорганизована и бессознательна. Ее надо укротить. Подчинить разуму. Но в тексте, который прокладывает для нас маршруты сквозь века, природа скорее объект любовного созерцания, нежели критики. Она существует как бы рядом с миром человеческой активности, параллельно человеческому разуму.

Многokrатно перечитывая текст, обратили ли вы внимание на одну особенность восприятия природы, которая в нем выражена? Сразу подчеркнем: в этой особенности ключ к разгадке тайны. Природа в изображении неизвестного нам философа очеловечена. Посмотрите, она у философа как бы живое существо. Она говорит, пляшет, любит, ужасает. Ей приданы человеческие свойства. Она отделена от человека и в то же время живет по его меркам. Это поразительная общность двух разделенных сущностей!

Конечно, такое описание природы возможно только в XIX в. В нем сфокусирован опыт романтического переживания мира, нет божественных аллегорий, но есть трепетное и взволнованное обожание природы. Нет сурового аскетизма, растворенности в природе, слиянности с ней или отчуждения от нее, но есть ощущение ее грозности, ее величия. Более того, при всей своей особости она органично соотносится с миром человека, который через нее передает свои человеческие чувства.

Конечно, без специальной философской подготовки, без исследовательского опыта догадаться, кто же автор приведенного отрывка, невозможно. Даже для специалистов, историков философии это было бы непросто. Долгое время эти строчки считали произведением немецкого поэта и мыслителя **Иоганна**

Вольфганг Гёте (1749–1832), который восхищался природой и поэтизировал ее. Сам поэт на склоне лет думал: а может быть, он действительно написал такое в юношеские годы. Гёте жил долго и в принципе мог создать такие строчки. Публикаторы даже включили этот отрывок в сборник его избранных произведений¹.

Однако не надо забывать, что Гёте был не только поэтом, но и крупным ученым-натуралистом. Романтическая восторженность у зрелого Гете невозможна. Автор романтически опозитивировал и обожествил природу (пантеизм)! Вот ключ к авторству этих строк. Их создал романтик и философ одновременно. Имя его – **Фридрих Шеллинг** (1775–1854). Отрывок «Природа» написан именно тогда, когда философ обратился к философскому постижению природы. Здесь и благоговейное отношение к прародительнице, и стремление объять ее тайны. О насилии над природой здесь и речи быть не может: человек полон благоговейного к ней отношения. Он даже клянется ей в любви и верности. И при этом совсем нет уверенности в своих силах. Эта вера родилась позже в философском сознании следующего столетия.

В самом деле, сколько размышлений и догадок могут породить три абзаца, посвященных природе! О природе задумывались всегда – от Античности до нашего времени. И оценивали ее по-разному: славили, поносили, покоряли, познавали, очеловечивали... Выходит, природа – интересный и загадочный объект для размышления. Конечно, имеется в виду не только окружающая среда, холмы, лес, озера... Природа выступает как обобщенное понятие, порою отождествляемое с беспредельным космосом. Стало быть, можно продвигаться к решению разных философских проблем, отталкиваясь от природы. Природоцентризм (космоцентризм), следовательно, одна из распространенных в философии мировоззренческих установок.

Социоцентризм

Люди создали общество, новую форму коллективной, совместной жизни – социальную. *Социальный* – это название всего межчеловеческого, что связано с узами людей, с различными фор-

¹ Гёте И.В. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957. С. 361–363.

мами их общения. Однако поведение человека может быть и асоциальным. Это в том случае, когда он безразличен и пассивен к общественным делам. Но все-таки человек не способен жить в одиночку. Он — социальное творение... Если бы ребенок оказался вне общества, среди животных, он бы погиб. Такой персонаж, как Маугли, не более чем выдумка английского писателя **Редьярда Киплинга** (1865—1936). Его «Книга джунглей» — романтический вымысел.

В свое время в Индии нашли двух девочек, которых вскармливала медведица. Но они не смогли жить в человеческом обществе и вскоре умерли. Современная наука подтверждает: после раннего детства, если оно прошло среди животных, человеческие детеныши никогда не научатся тому, что умеет человек. Они не смогут освоить человеческую культуру, так и останутся животными. Общество — это та сила, которая делает человека человеком.

Многие философы на протяжении разных эпох проявляли интерес не к Богу, не к природе, а именно к обществу (социуму). Их интересовали специфические вопросы. Что же такое общество? Как оно рождается? Почему человечество создало такой феномен? Про таких философов можно сказать, что они занимаются социальной философией, т.е. философским исследованием социальной жизни, коллективной человеческой деятельности.

Мыслители этой ориентации считают, что если разгадать, такой феномен, как общество, то можно подойти к решению других проблем, которые волнуют теологов или натурфилософов. В частности, можно ответить на такой вопрос: сами ли люди создают свою историю или ее направляет Бог? И далее — если Творец здесь ни при чем, тогда каковы закономерности исторического процесса? Можно ли их выявить? Названный подход мы называем социоцентрическим, или культуроцентрическим. Разумеется, культура и общество — это два разных понятия, о чем пойдет речь дальше. Но в данном случае подход к истолкованию философских проблем, как мы надеемся показать, сходен.

Общество — группа людей, объединенных благодаря целенаправленной и разумно организованной совместной деятельности. Общество может быть формальным объединением, а мо-

жет быть и подлинной общностью. Что же такое общность? Это естественная (органическая) совместная жизнь людей, связанных одинаковым происхождением, сходными взглядами, общей судьбой и устремлениями. Типичными общностями являются семья и народ. Семья — это общность любви, имущества, трудов и судьбы. Народ — это носитель общего духа, который отражается в языке, культуре и исторической судьбе.

Но ведь и животные живут стадом, стаями, кланом, колонией. Это формы коллективного существования. Причем если приглядеться к природным сообществам, можно обнаружить много знакомого, привычного для людей. В Англии, скажем, есть королева, верховная правительница. Но в улье тоже господствует матка. Все ей подчиняются. Другая матка появиться в улье не может. Только когда прежняя погибнет, объявится другая. «Королева умерла, да здравствует королева!»

Выражение «трудится как пчелка» родилось в народе неслучайно. За свою короткую, но яркую жизнь (30–40 дней) пчела ни минуты не может сидеть без дела. При этом у пчел существует завидное и строгое распределение обязанностей. Одна носит нектар, другая его запечатывает в соты, третья летает на разведку, четвертая охраняет, пятая... Однако в случае какой-нибудь нештатной ситуации пчелы тут же осваивают смежные профессии и так же прилежно выполняют функции своих товарищей.

Не все пчелы в улье одинаковы. Есть трудяги, но есть и трутни, бездельники. Впрочем, и они не бесполезны. Их назначение — оплодотворение матки. Самый верный муж на земле — трутень. За свою жизнь он единожды спаривается с маткой — и тут же умирает. Сам процесс «любви» обставлен многими романтическими деталями. Главная из них — близость пчеломатки и трутня совершается не в каких-то статических условиях, а в свободном полете. Трудовые пчелы относятся к трутням пренебрежительно — в трудные времена их убивают в первую очередь.

В муравейнике, если приглядеться, тоже своя дифференциация: там складывается природная иерархия. Так, может быть, человеческое общество строится по тем же законам? Люди ничего нового не придумали. Общественная жизнь есть продолжение жизни животной, не более того. Некоторые философы

полагают, что дело обстоит именно так. Но иные мыслители видят здесь принципиальное различие.

Нередко среди пчел встречаются особи, которых называют гвардейцами. Ни с того ни с сего они собираются в отдельный рой, весом до 5 кг, и откалываются от своей основной семьи, покидают улей в поисках лучшей доли. Загадка разброда и шатаний в пчелиных рядах неразрешима. Ведь еще накануне все жили одной семьей, и каждый, что называется, нес мед в общий улей. Впрочем, «гвардейцы» далеко не улетают и свивают временное гнездышко на близлежащем дереве. Пасечнику ничего не остается, как приобрести для них новый улей. И тогда в его хозяйстве появляется еще одна пчелосемья.

Для вожака, например, в волчьей стае определяющими являются физическая сила и в то же время характер и сметливость. Характер у будущих вожаков определяется с самого детства. Волчата еще только играют, но уже заметно, что один более агрессивен, пытается другого схватить, повалить на землю. И этому же шустрому волчонку достается самый большой кусок мяса, он первым выхватывает пищу у волчицы, становится сильнее других, а значит — лидером сначала семейного клана, а потом и стаи. Он защищает свое потомство, свою стаю. Эти качества вождя передаются из поколения в поколение. Так и у людей.

Нет, говорят специалисты, у животных понятие стада очень условно. Стадо существует только в экстремальной ситуации. Например, пожар — и табун лошадей несется прочь, все сметая на своем пути. Или массовая миграция леммингов, тысячами переселяющихся из-за бескормицы в более сытые места, — многие при этом тонут. А в естественных условиях у животных существует своя иерархия: вот бегут антилопы гну, перед ними всегда скачет восемь зебр. Впереди стада обычно шествуют три козла. Триумвират такой. У тех же антилоп, например, в одно стадо собирается несколько гаремов, где один самец и несколько самок. Хищники живут и охотятся семейными группами, и здесь соблюдается жесткий регламент — кто за кем бежит, кто куда подходит. У львов это называется прайды, у гиен — кланы, у летучих мышей — колонии.

Животный мир сложен, своеобразен. Но, в сущности, люди тоже озабочены тем, как лучше соорганизоваться, выжить, решить общие проблемы. Природное царство закреплено инстин-

ктом. Наверное, его воздействие ощущается и в социальном мире. Но в человеческом обществе огромную роль играют совместная деятельность, воля людей, их нравственные устремления.

Можно привести примеры социоцентрической мировоззренческой установки. Возьмем в качестве примера конфуцианскую философию. Чем она была пронизана? Поиском добродетели. Надо уважать правителя, старших, соблюдать заповеди. Но какой в этом смысл? Можно пояснить: китайцы-мудрецы мечтали об идеальном, отлаженном государстве. Каждый должен знать свое место и, строго говоря, не высовываться. Иначе — разброд, несогласованность, безнравственность¹.

«Учитель (Конфуций. — П. Г.) сказал: если править с помощью закона, улаживать, наказывая, то народ остережется, но не будет знать стыда. Если править на основе добродетели, улаживать по ритуалу, то народ не только устыдится, но и выразит покорность».

В античной философии ее видные представители Платон и Аристотель обращали внимание на формы человеческого общежития, которые оказывают воздействие на поведение человека. «Для какой цели возникло государство и сколько видов имеет власть, управляющая человеком в его общественной жизни?»² — спрашивал Аристотель.

Согласно концепции **Томаса Гоббса** (1588–1679) люди создают государство, которое выступает как новая, более значимая по отношению к индивиду сущность. «Зависимость человека от среды, от эпохи не подлежит никакому сомнению»³, — пишет А.И. Герцен. Среда, т.е. наличная культура, в которой человек родился, эпоха, в которой он живет, заставляет человека поступать определенным образом. Следовательно, важно понять прежде всего социум, а затем и человека, который не может «не отражать в себе, собою своего времени, своей среды»⁴.

Примером социоцентричной мировоззренческой установки может служить, судя по всему, и марксистское учение. Уже гово-

¹ Конфуций. Я верю в древность. М., 1995.

² Аристотель. Политика // Мир философии. Ч. 2. М. 1991. С. 232.

³ Герцен А.И. С того берега // Мир философии. С. 246.

⁴ Там же.

рилось о том, что Карл Маркс начинал свою философскую деятельность будучи антропоцентристом. Иначе говоря, молодого Маркса интересовали философские проблемы человека. Кстати говоря, многие теоретические положения Маркса той поры вызывали впоследствии большой интерес у представителей западной философии. Но исследователь вскоре поменял свою мировоззренческую установку. Поэтому историки-философы когда обсуждают его наследие, говорят о «молодом» и «зрелом» Марксе.

«Зрелый» Маркс пришел к убеждению, что понять человека можно только через общество, через историю. Ведь человек не биологическое создание. Он таков, каким его делает история. Надо, стало быть, сначала познать те закономерности, которые создают и развивают общество. Маркс все больше интересуется общим планом истории, закономерностями общественной активности. Он полагал, как уже отмечалось, что это и есть ключ к разгадке тайны человека. Марксизм, как известно, стал популярным учением. К сожалению, то, чем был занят «молодой» Маркс, не получило логического завершения. Последователи Маркса — об этом шла речь выше (во Введении) — даже стали отрицать правомерность философского осмысления человека как самостоятельного феномена.

«Поразительно, что в XIX и XX вв., — писал Н.А. Бердяев, — человек позволил убедить себя в том, что он получил свою нравственную жизнь, свое различие между добром и злом, свою ценность целиком от общества. Он готов отречься от первородства и независимости человеческого духа и совести. О. Конт, К. Маркс, Э. Дюркгейм приняли нравственное сознание первобытного клана за вершину нравственного сознания человечества. И они отрицали личность: для них есть лишь индивидуум, соотносительный с социальным коллективом»¹.

Таким образом, социоцентризм — одна из мировоззренческих установок — обладает собственным видением тех задач, которые стоят перед философией. Однако, по мнению многих исследователей, односторонний социоцентризм, освобожденный от установок на человека, вряд ли продуктивен. Общественная жизнь, то, как она организована, естественно, помогает

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 65.

понять человека. Но общество все же раскрывает свои тайны только после того, как реализовано философское постижение человека.

Знаниецентризм

Знание — проверенный практикой результат познания действительности. Философия издавна рассматривалась как некий высший род знания, который оценивался как самый всеобъемлющий и значимый. Вполне естественно, что при осмыслении этой установки на добывание всеобъемлющей истины возникали многочисленные философские вопросы. Что такое знание? Можно ли считать его истинным? Отражает ли приобретенное знание реальную картину мира? Каковы пределы человеческого познания? Познаваем ли, вообще говоря, универсум?

Можно ли считать, что проблема знания является стержневой для философии? Такое утверждение было бы преувеличением. Скажем, мыслители религиозной ориентации опираются в большей степени на веру, нежели на знание. Кант отмечал, что есть такие проблемы, которые нельзя осмыслить через теоретическое доказательство. Он даже называл такие проблемы: Бог и свобода. Знание о них приблизительно, вероятно, проблематично. Но это вовсе не означает, что философ должен отступить от названных вопросов.

Тем не менее многие философы исходили именно из культа знания. Чем бы ни занималась философия, полагали они, — Богом, природой, человеком, обществом, культурой, — она преследует одну цель: добыть некое новое знание. История философии, следовательно, — летопись приращения знания. Не случайно в европейской философии родилась такая мысль: на Западе был только один философ — Платон. Все остальное, созданное на протяжении веков, только комментарии к его мыслям.

Может быть, это сказано с известным преувеличением. Но Платон действительно поставил множество вопросов. Те, кто рассуждал после него, естественно, возвращались к платоновским идеям, оспаривали их или, наоборот, обогащали. Может быть, вообще выдвигали совершенно новые мысли. Но все-таки небезотносительно к Платону. Поэтому не прервалась живая нить философского рассуждения. Она протянута через века.

Мыслители как эстафету подхватывали то, что истолковывали их предшественники, и несли добытое знание дальше.

Другим философом в европейской культуре, которого можно сопоставить с Платоном, был **Иммануил Кант** (1724–1804). Платона и Канта заслуженно можно назвать виртуозами ума. Ибо философия, по мысли Канта, есть идея совершенной мудрости, указывающая нам конечные цели человеческого разума.

Наука, как и философия, пытается создать общую картину мира. Философы постоянно осмысливают универсальные основания Вселенной. Ученые хотят соединить результаты работы в области различных дисциплин. В 70-х годах XX столетия сложилось новое направление междисциплинарных научных исследований — синергетика. В переводе с греческого языка это слово означает «сотрудничество», «содружество». Синергетика — это, вообще говоря, наука о совместных действиях. Ученые стремятся познать общие закономерности и принципы, которые лежат в основе процессов самоорганизации в системах самой разной природы: физических, химических, биологических, технических, экономических и социальных.

Чтобы стать философом, нужно прежде всего изучить историю философии — сокровищницу ценнейших сведений, идей, прозрений. Она демонстрирует огромный потенциал мысли, резервы познающего ума. Однако, повторяем, далеко не все, что предложено философами, можно назвать теоретическим знанием. Философия — это вполне самостоятельная, уникальная форма постижения мира.

Нередко знание, добытое мыслителем, оказывается неверным. Но рассуждение философа поражает красотой и изяществом мысли. В нем есть логика, которая сама по себе самоценна. Поэтому философская идея, даже не имеющая статуса строгого знания (я к этому еще вернусь), все равно бесценна. Вот почему культ знания в философии не абсолютен. Назовем пока знание-центрическую позицию лишь одной из мировоззренческих установок в философии.

Когда древний мыслитель стал философствовать, его внутренний взор обратился к разным сущностям. Мир, который он созерцал, был необыкновенно прекрасен и загадочен. Не с любования ли земными красотами начинается первое мистическое

переживание? Не сама ли Вселенная своей беспредельностью вызывает благоговение? Мощь стихии рождает почти религиозный трепет, удивление, а с удивления, с вопроса и начинается, по Аристотелю, философия.

Понятно, почему философы исстари обращались к темам Бога, природы, человека. Мыслитель невольно задумывался над таинствами мира. Но он пытался понять и самого себя. Так рождались в философии различные мировоззренческие установки. Философия едина и целостна как феномен. Но она существует во множестве школ, направлений, сфер метафизического знания. Прежде чем перейти к антропоцентризму, мне казалось логичным обозначить и другие мировоззренческие установки. Далее предстоит изложить опыт антропологически ориентированной философии. Однако еще раз подчеркнем: в теоцентризме, природоцентризме, знаниецентризме тоже можно обнаружить философские сюжеты о человеке. Без этого материала невозможно построить панораму современных философско-антропологических концепций, ввести читателя в круг основных концептуальных проблем философской антропологии.

Литература

- Барулин В.С.* Социально-философская антропология. М., 1994.
Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.
Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
Гуревич П.С. Введение в философию: учеб. пособие. М., 1999.
Гуревич П.С. Философия человека. Ч. 1. М., 1999.
Огурцов А.П. От натурфилософии к теории науки. М., 1995.
Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX в. М., 1996.
Феномен человека. Антология / сост. П.С. Гуревич. М., 1993.
Это — человек. Антология / сост. П.С. Гуревич. М., 1995.

Контрольные вопросы

1. Что такое теоцентризм?
2. В чем различие между философией и теологией?
3. Рассуждают ли теоцентристы о человеке?
4. Что такое природоцентризм?
5. Можно ли очеловечить природу?

6. Что такое социоцентризм?
7. Отчего диктат социальности принижает человека?
8. Что такое знаниецентризм?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Мировоззренческие позиции в философии.
2. Философия и теология: общее и различие.
3. Религиозное откровение как источник знания о человеке.
4. Теоцентризм русской религиозной философии.
5. Природа как феномен.
6. Природа как мастерская.
7. Происхождение общества.
8. Специфика философского знания.

1.2. Антропоцентризм как философская позиция

Мы рассмотрели различные мировоззренческие установки в философии. К ним следует добавить «антропоцентризм»: греческое слово «антропос» означает «человек». Антропоцентризм — это воззрение, согласно которому человек есть центр Вселенной и цель совершающихся в мире событий. Многие философы исходили из данной мировоззренческой установки, полагая, что главная проблема философии — человек. Через осознание природы, сущности и предназначения человека можно понять все другие философские проблемы, начиная с древнейших времен до наших дней.

Антропоцентризм среди других центризмов

Антропоцентризм в некоторых изданиях определяют как ненаучное воззрение¹. В других отмечается, что антропоцентризм существует в различных — религиозных, обыденных и научных — формах². Здесь почему-то явно игнорируется многовековая философская антропоцентрическая традиция. Вместе с тем именно в философском ключе антропоцентризм определяется как

¹ См.: Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

² См.: Современный философский словарь / под общ. ред. В.Е. Кемерова. Екатеринбург, 1996.

«трактовка человеческого бытия как цели мирового процесса, а позиции человека в мире как центральной»¹.

С тех пор как человек осознал окружающий его мир, его не перестает волновать вопрос о своем месте в мире, в бесконечной цепи превращений бытия. Древнейшие космогонические мифы, сказания и легенды, искусство и рождающаяся философия — все они были проникнуты стремлением разгадать или разъяснить величайшую тайну жизни: как возник человек и для чего он существует под небесным сводом, озаряемый звездным сиянием, светом солнца и луны; господин ли Земли человек и украшение Вселенной или он игрушка судьбы, раб собственной природы.

Философия обращается к непреходящим ценностям и вечным вопросам, постигает предельные основания бытия. Тайна человека принадлежит к кругу вечных проблем. Это означает, что любовь к мудрости, по-видимому, неразрывно связана с распознаванием загадки мыслящего существа. Поэтому в истории философии проблема человека — ключевая. Некоторые мыслители считают, что философия вообще должна быть антропоцентричной. Н.А. Бердяев писал: «Самый важный для нас вопрос есть вопрос о человеке. Все от него исходит и все к нему возвращается»².

Однако это не означает, что всех философов интересует только проблема человека. Они находят для себя множество иных, как им кажется, не менее интересных тем. Крупный иерусалимский философ **Мартин Бубер** (1846—1920) пытался понять, отчего волны пристального внимания к антропологической (человеческой) теме то вздымаются, то угасают, почему в некоторые эпохи рождается множество идей и теорий о человеке, а в иные времена совсем наоборот.

По мнению М. Бубера, антропологическая тема не может быть вездесущей и всепроникающей. В чем причина? В определенные эпохи, когда окружающий человека мир представляется ему обжитым и благополучным, размышление о том, что такое человек, может вообще не возникнуть. Только крайне обостренные чувства одиночества, хрупкости и неустроенности бытия

¹ Современный философский словарь. С. 33.

² Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. С. 348.

рождают желание обратиться к названной проблеме. Эта идея придает концепции М. Бубера определенную стройность и глубину.

Антропоцентризм присущ в основном европейской культуре. В индийской философии есть только отдельные сюжеты такого рода. Например, в древнеиндийской философии рассказывается о Пуруше — первочеловеке. Но это не олицетворенный образ, а, скорее всего, жизненный принцип, одухотворяющий все живое. Это символ перехода от единства к множественности. Из вещества Пуруши образовалась Вселенная во всем своем богатстве, образовались социальный и космический миры¹.

Антропоцентризм исходит из наличия в мире объективных внечеловеческих целей и целесообразности его устройства для человека. Трепетное, живое представление о месте человека в космосе, его внутренних состояниях характерно для библейских текстов. Возьмем, к примеру, 85-й псалом (молитву Давида). Вот как она звучит: «¹Приклони, Господи, ухо Твое и услышь меня, ибо я беден и нищ. ²Сохрани душу мою, ибо я благоговею пред Тобою; спаси, Боже мой, раба Твоего, уповающего на Тебя. ³Помилуй меня, Господи, ибо к Тебе взываю каждый день. ⁴Возвесели душу раба Твоего, ибо к Тебе, Господи, возношу душу мою, ⁵ибо Ты, Господи, благ и милосерд и многомилостив ко всем, призывающим Тебя. ⁶Услышь, Господи, молитву мою и внемли гласу моления моего. ⁷В день скорби моей взываю к Тебе, потому что Ты услышишь меня. ⁸Нет между богами, как Ты, Господи, и нет дел, как Твои. ⁹Все народы, Тобою сотворенные, приидут и поклонятся пред Тобою, Господи, и прославят имя Твое, ¹⁰ибо Ты велик и творишь чудеса — Ты, Боже, един Ты. ¹¹Наставь меня, Господи, на путь Твой, и буду ходить в истине Твоей; утверди сердце мое в страхе имени Твоего. ¹²Буду восхвалять Тебя, Господи, Боже мой, всем сердцем моим и славить имя Твое вечно, ¹³ибо велика милость Твоя ко мне: Ты избавил душу мою от ада преисподнего. ¹⁴Боже! Гордые восстали на меня, и скопище мятежников ищет души моей: не представляют они Тебя перед собою. ¹⁵Но Ты, Господи, Боже щедрый и благосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, ¹⁶при-

¹ См.: Степанянц М.Т. Восточная философия. М., 1997.

зри на меня и помилуй меня; даруй крепость Твою рабу Твоему и спаси сына рабы Твоей; ¹⁷покажи на мне знамение во благо, да видят ненавидящие меня и устыдятся, потому что Ты, Господи, помог мне и утешил меня».

Не правда ли, истовая молитва? В каком состоянии человек может произнести такие слова? Конечно, в минуту большого душевного смятения, трепета, ожидания, отчаяния и надежды. В таких состояниях человек думает о Боге. Но думает и о себе тоже. Зачем он пришел в этот мир? Как складывается его судьба? На что он может надеяться? Не случайно в отдельные эпохи постижение человеческого предназначения оказывается весьма продуктивным¹.

«В истории человеческого духа, — пишет М. Бубер, — я различаю эпохи обустроенности и бездомности»². В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной как дома, в эпоху бездомности — как в диком поле, где и колышка для палатки не найти. В самом деле, когда человек живет во Вселенной как дома, космос кажется ему благоустроенным и надежным. Антропологическая тема растворяется в общих космоцентрических, природоцентрических и иных сюжетах.

Человек внутри мифологии

Философское постижение человека началось давно, еще до рождения религии и философии. Вот почему актуально собрать и прокомментировать мысли о человеке, накопленные на протяжении многих веков, раскрыть их глубину и богатство, показать своеобразие философско-антропологических интуиций далеких и близких культур, выявить внутреннюю проблемно-смысловую близость конкретных философских выводов о человеке. Разумеется, эта тема обширна...

Древнейшая мифология не расчленяет картину мира: природа, человек, божество в ней не разведены. Однако истоки антропоцентризма проявляются в антропоморфизме в бессознательном очеловечивании космоса и божества. Уже отмечалось, что процесс познания мира с самого начала «отягощен» способно-

¹ О библейской антропологической теме см.: Штайнзальц А. Роза о тринадцати лепестках. Иерусалим; М.; Рига. 1990.

² Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 165.

стью человека оценивать реальность по уже сложившимся меркам, соотносенным с его миром. Это обнаруживается в древней восточной и древней античной культуре.

Огромную роль в индийской культуре сыграли так называемые Веды — памятник древнеиндийской литературы (конца II — начала I тысячелетия до н. э.). Ведическая литература состоит из сборников гимнов и жертвенных формул, теологических трактатов. Специалисты отмечают, что культура далекой ведической эпохи на редкость сложна и не имеет подчас аналогов в более поздних и тем более в западных культурах, оставаясь в то же время их незримым философским фундаментом. Ведический канон, включавший в себя «Самаведу», «Ригведу», «Яджурведу», «Атхарваведу», пураны, упанишады и ряд других экзотических (т.е. рассчитанных на узкий круг людей) произведений на санскрите, играл роль Священного Писания и свода законов, по которым люди жили тысячи лет назад¹.

Здесь ставились те же самые вопросы о человеке, его смерти и бессмертии, об отношении к ближнему, о сути бытия и человеческого существования, о страстях и бесстрастии, о счастье и горе. Ну, а какое отношение имеет к этому философия? Она здесь присутствует? Или это поэтические опыты? Или мифологические сюжеты? Конечно, это специфическое философствование. Но тот, кто объясняет все это мифологией, поверхностен: ведь в этом истоки целой цивилизации, корни которой сохранились и по сей день в Индии. Когда британские колонизаторы появились в Индии, они, естественно, не могли сразу глубоко осмыслить эти жемчужины индийской культуры.

Можем ли мы, люди современной европейской культуры, осознать глубинный смысл древних источников? В известной мере — да. Европейская культура обнаружила огромный интерес к индийской философии. В частности, крупнейший философ **Артур Шопенгауэр** (1788—1860) испытал на себе ее сильное влияние. Без воздействия индийской культуры невозможными оказались бы теософия и антропософия, которые возникли в Европе 100 лет назад. Антропософия (от греческих слов «человек» и «мудрость») — оккультно-мистическое учение о человеке как носите-

¹ См.: *Гриценко Г.В.* Сакральные тексты и сакральная коммуникация. М., 2000.

ле «тайных» духовных сил, развитое в начале XX в. **Рудольфом Штейнером** (1861–1925). Теософия (от греческих слов «Бог» и «мудрость») – название эзотерического учения, берущего начало от древнеегипетских и древнегреческих мистерий.

«Бхагавадгита» – памятник религиозно-философской мысли Древней Индии, часть 6-й книги «Махабхарата», возникший в середине I тысячелетия до н.э. Это философская основа индуизма. Главным путем к освобождению в этом произведении считается бескорыстное исполнение своих обязанностей. «Бхагавадгита» переведена примерно на 75 языков мира, а общее количество ее различных переводов перевалило за 2000. Невозможно отрицать, что «Бхагавадгита» является неотъемлемым компонентом мировой литературной сокровищницы. Дошедшая до нас в составе знаменитого древнеиндийского эпоса «Махабхарата», «Бхагавадгита» – стихотворный текст из 700 строф-двустихий – представляет собой беседу бога Кришны с одним из главных героев эпоса, воином Арджунной. Беседа проходит в преддверии великого сражения между двумя ветвями родственников, и Арджуну терзают сомнения в нравственной правомерности надвигающегося кровопролития. Кришна, выступающий в качестве возничего колесницы Арджуны, устраняет сомнение воина относительно природы долга каждого отдельного человека и объясняет ему принципы всеобщего мироустройства. Смысл непростых рассуждений Кришны труднодоступен для понимания.

«Бхагавадгита» – это глубочайший философский трактат, содержащий прежде всего уникальный анализ пяти основных предметов познания: пракрита – материального мира, калы – вечного времени, кармы – деятельности, дживы – живого существа и Бхагавагана – высшей божественной личности, за которой стоит высшее безличное начало – Брахман.

В индийской культуре философствование носило характер развернутой и универсальной системы. Само философское знание было не фрагментарным, а целостным.

Но если сравнить это философствование с европейским, можно обнаружить существенное различие. В западной традиции философия создается личностями, отдельными мыслителями. Мы знаем, что то или иное видение мира предлагалось конкретным мудрецом. Философское знание в этом смысле персонифицировано.

фицировано. Иначе обстоит дело в индийской культуре. Мы встречаемся здесь с глубочайшими открытиями, сложными понятиями. Они захватывают нас своей оригинальностью. Однако эти сведения во многом анонимны. Мы не знаем, кто все это придумал, кто, вообще говоря, является автором всех этих тончайших интуиций и воззрений.

Можно указать и еще на одно отличие. Дело в том, что названные нами произведения не посвящены философии непосредственно. Да, в них много метафизических размышлений. Но они по изложению совсем не строгие философские трактаты, как в европейской культуре. Это одновременно и литературный памятник, и выражение религиозного сознания, и мифическое предание. Есть и философские сюжеты, и величайшие озарения. Но особого вычленения занятия философствованием нет. Может быть, поэтому многие современные философы все-таки полагают, что философия возникла не в Индии, а в античной культуре.

Но и в античной мифологии антропологическое содержание обнаруживается непросто. Австрийский философ **Эрнст Кассирер** (1874–1945) в работе «Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры» отмечает: «В первых мифологических объяснениях мироздания мы всегда обнаруживаем примитивную антропологию бок о бок с примитивной космологией. Вопрос о происхождении мира переплетается с вопросом о происхождении человека. Религия не может покончить с этими первоначальными мифологическими объяснениями — напротив, она сохраняет мифологическую космологию и антропологию, придавая им новую форму и глубину»¹. (Космология — учение о происхождении космоса.)

Современное антропологическое знание нередко обращается к мифологии. Без древних мифов невозможно понять человеческое содержание тех или иных нынешних теоретических констатаций. Возьмем, к примеру, миф об Эдипе — сыне фиванского царя Лая и его жены Иокасты, одном из самых трагических героев греческих мифов и драм.

¹ Проблема человека в современной западной философии / под ред. П.С. Гуревича. М., 1988. С. 5–6.

Своей известностью Эдип прежде всего обязан **Софоклу** (ок. 496—406 до н. э.). Он использовал древние фиванские предания, создав в двух трагедиях образ Эдипа с непревзойденным мастерством, благодаря чему Эдип и сегодня остается одной из величайших фигур греческой и мировой драматургии. Эдип в трактовке Софокла напоминает нам об извечном непостоянстве человеческого счастья и предстает доказательством неотвратимости судьбы, которая внушает ужас...

Известный американский писатель **Ирвинг Стоун** (1903—1989) в романе «Страсти ума, или Жизнь Фрейда» приводит такой эпизод. Незадолго до первых родов Марты, жены Фрейда, он и их друзья, супруги Йозеф и Матильда Брейер, пошли в театр на трагедию Софокла «Эдип-царь». Спектакль произвел на них сильное впечатление. Обмениваясь мнениями об увиденном, Фрейд спросил своего друга:

— Йозеф, кое-что смущает меня. Не сложилось ли у тебя впечатление, что Иокаста знала с самого начала, что она вышла замуж за своего сына? (В мифе говорится о том, что Эдип невольно и согласно предсказанию стал мужем своей матери. — П. Г.)

— Нет... Но она осознала эту истину раньше Эдипа. Поэтому она и покончила с собой.

— Но несколько раньше в пьесе Эдип рассказывает Иокасте (своей матери) о встрече с Оракулом, который предсказал:

Что с матерью преступное общение мне предстоит...

И что я кровь пролью отца родного...

— Да, — прервал Йозеф, — но Иокаста не могла из сходства двух злых предзнаменований сделать вывод, что Эдип ее сын. Она полагала, что он умер ребенком в горах.

— Но когда прибыл посыльный, чтобы рассказать Эдипу о смерти его отца (как ошибочно считал Эдип. — П. Г.) Полиба, Иокаста говорит:

Жить надо просто, как позволит доля.

Брак с матерью! Иной и в вешем сне

Его свершит; и чем скорей забудет,

Тем легче жизнь перенесет свою.

— Мне кажется, — продолжал Фрейд, — что она делает хорошую мину при плохой игре. Подумай о следующем. Иокаста отсутствует, когда открывается правда, что Эдип ее сын. К этому времени она уже повесилась!

В разговор вмешалась Марта:

— Я вижу, к чему клонит Зигги (Зигмунд Фрейд. — П. Г.): даже если Иокаста знает правду, она делает все, что в ее силах, чтобы не раскрыть тайну. Длительное время она жила с сознанием этого и свыклась с этим и с необходимостью любой ценой сохранить свой брак.

Матильда спокойно спросила:

— Господа, не является ли это вольным анализом классической греческой трагедии?

— Нет, Матильда, — сказал Зигмунд. — Это также и современная драма.

— Но каким же образом? У нас нет богов на Олимпе и нет сыновей, которым предстоит преступное общение с матерью... и пролитие крови отца родного... Я не знаю. Но послушай эти строки, сказанные слепым пророком Эдипу:

В общении гнусном с кровию родною
Живешь ты, сам грехов своих не чуя!»¹

Не будь трагедии Эдипа, Фрейд вряд ли открыл бы знаменитый эдипов комплекс, без которого невозможно современное антропологическое представление о человеке. Под комплексом Эдипа подразумевается упорядоченная совокупность любовных и враждебных желаний ребенка, направленных на родителей. Этот комплекс разворачивается так же, как история царя Эдипа, и предполагает желание смерти сопернику того же пола и сексуальное желание, направленное на родителя противоположного пола².

Таким образом, философская антропология имеет длительную предысторию, которую мы вправе начинать с мифологии. Именно в древних сказаниях и преданиях выражена некая исти-

¹ Стоун И. Страсти ума, или Жизнь Фрейда. М., 1994. С. 84.

² Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М., 1967. С. 202.

на о человеке, о его страстях, тайных вожделениях и слиянии с природой.

Вернемся к мыслям Кассирера. Он отмечает, что первые шаги интеллектуальной и культурной жизни человека можно представить как своего рода умственное приспособление к непосредственному окружению. Но по мере развития культуры выявляется и противоположная тенденция человеческой жизни. Человеческая любознательность начинает менять свое направление. Она нацелена на самого человека. Это обнаруживается уже в мифах¹.

Различие в подходе к проблеме человека в западном и восточном сознании сложилось, по-видимому, не сразу. «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, — подчеркивал **Владимир Иванович Вернадский** (1863—1945), — 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»².

Это чувство слитности с природой присуще мистическим и религиозным представлениям язычества, христианства и исламизма. В ряде великих поэтических произведений выявляется всепроникающая связь всего живого. Поэтизация природы обнаруживается в том, как она воспринимается, описывается. Неживая природа, небесные тела, животные, мифические сказания наделяются чертами человека. В антропоморфическом видении животные обладают человеческой психикой. И неодушевленные предметы имеют способность действовать, жить и умирать, испытывать чувства. Еще раз подчеркнем: вопрос о происхождении мира в мифе неразрывно связан с вопросом о происхождении человека и его месте во Вселенной.

Однако уже в мифологии самосознание рассматривается не как то, что имеет лишь теоретический интерес. Оно не просто предмет любознательных размышлений, а одна из основных

¹ См.: Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.

² Вернадский В.И. Живое вещество. М., 1978. С. 44.

обязанностей человека. «Первыми выдвинули это требование великие религиозные мыслители. Во всех высших формах религиозной жизни максима “Познай самого себя!” рассматривается как категорический императив (безусловное требование. — П. Г.), как высший моральный и религиозный закон. В этом императиве мы ощущаем как бы измену первоначальному естественному познавательному инстинкту, наблюдаем переоценку всех ценностей. В истории всех мировых религий — в иудаизме, буддизме, конфуцианстве и христианстве — очевидны последовательные шаги в этом направлении»¹.

Сократ — родоначальник философии человека

Однажды Сократ (ок. 470—399 до н. э.) гулял со своим учеником Федром. Они очутились за воротами Афин. Сократ пришел в восторг от красоты местности. Он восхищался пейзажами и превозносил их. Но Федр прервал Сократа, пораженный, что тот ведет себя как чужестранец, которому проводник показывает окрестности. «Что же, — спросил он Сократа, — не выходишь даже за городскую стену?» Сократ придал своему ответу символическое значение: «Извини меня, добрый мой друг, я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят научить меня, не то, что люди в городе». Смысл сказанного таков: на свете много диковинного, но любознательность философа в наибольшей степени способен удовлетворить только человек.

Такого специфического интереса к человеку не было в восточной философии. В целом человек в восточной культуре — лишь материал, который помогает приобщиться к высшим, внеличностным ценностям. Сознание такого типа, естественно, тяготеет к власти, в которой и выражает себя, как предполагается, искомый абсолюте. 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 некая «самость». В восточных же деспотиях, следовательно, индивид вообще не рассматривается как ценность. Напротив,

¹ Проблема человека в современной западной философии. С. 6.

всякая уникальность, «нестертость» человека оценивается как зло, как помеха на пути слияния с космосом. Эти качества индивида противоречат общему настрою восточной культуры, призванной обнаруживать безличные абсолюты, идет ли речь о некоем верховном начале бытия, пантеистически осмысленной природе (природоцентризм) или конфуцианском понимании общества как иерархически организованного общежития людей (социоцентризм).

Однако это господство всеобщности не исключает зарождения этических принципов милосердия, гуманности, добра, пробуждения чувства самосознания личности. Напротив, по мнению китайского философа Чэн Чжунь-ина, «конфуцианская философия с ее сильной ориентацией на целостность и единство человеческой личности как средства реализации высшей ценности в мире является, несомненно, внутренне гуманистической и резко противостоит раздвоению человеческого существования через противопоставление его божеству или внешнему материальному окружению»¹.

Конечно, когда мы говорим об истолковании человека в западной и восточной культурах, важно избежать упрощений. Можно предположить, что проблема человека в восточных учениях не ставилась в прямой, непосредственной форме. Но это вовсе не означает, будто на Востоке проявили равнодушие к теме человека. Если встать на такую точку зрения, останется неясным происхождение богатейшей психологической культуры Востока, восточных методик развития духовных и психологических ресурсов человека, весьма развернутых систем его нравственного поведения.

У древних греков, как и у большинства народов Востока, еще не сложилось ощущение личности, самостоятельности индивида. 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, ко-

¹ Phenomenology of life in dialogue between Chinese and Occidental Philosophy. Dordrecht, Reidel, 1984. P. 31

торая выявилась в европейском сознании в конце античной эпохи. Постепенно космологические сюжеты уступали место собственно человеческим проблемам. На границе между космологической и антропологической мыслью стоит учение Гераклита. Хотя он рассуждает как натурфилософ, однако отдает себе отчет в том, что проникнуть в тайны природы, не раскрыв проблему человека, невозможно. Философию Гераклита можно выразить словами: «Я исследовал самого себя».

Хотя эта новая мыслительная тенденция и была присуща ранней греческой философии, она обрела зрелость лишь во времена Сократа. Так обстоит дело и с проблемой человека — вехой, отделяющей Сократа от предшествующей философии. Сократ никогда не нападал на своих предшественников и не критиковал их теории. Он не стремился также создать новое учение. Однако все прежние теории предстали у него в новом освещении, ибо были соотнесены с новым интеллектуальным центром. Проблемы греческой натурфилософии померкли перед новыми вопросами, которые захватили внимание философов.

У Сократа не было особой теории природы или особой логики. Мы не находим у него и стройной, систематизированной этики в том смысле, как она складывалась в других этических системах. Сократ всегда отстаивал и защищал идеал объективной, абсолютной, универсальной истины. Но единственный универсум, который он признавал и исследовал, был универсум человека. Для него неизменным оставался вопрос — что есть человек?

Однако, когда мы изучаем диалоги Сократа с Платоном, мы не находим прямого решения новых проблем. Сократ дает детальный и скрупулезный анализ индивидуальных человеческих качеств и добродетелей. Он пытался выявить их природу, в том числе и таких, как благо, справедливость, умеренность, доблесть... Но он никогда не отваживался дать определение человека. Чем объясняется этот мнимый недостаток философии Сократа? Не идет ли античный мыслитель здесь окольным путем, намечая лишь общие очертания проблемы, но не проникая в ее глубины и реальную суть? По мнению Э. Кассирера, именно это нежелание Сократа дать определение человека проливает неожиданный свет на существо проблемы. Мы

не можем исследовать природу человека тем же путем, каким мы изучаем природу.

Физические предметы можно описать через их объективные свойства. Но человека возможно определить только в терминах его сознания. Этот факт выдвигает совершенно новую проблему, которую нельзя решить с помощью обычных методов исследования. Эмпирическое наблюдение и логический анализ в том смысле, в каком они использовались в досократовской философии, здесь обнаруживают свою неэффективность. Только в непосредственном общении с человеком можно приблизиться к его истолкованию.

Вот почему философия, которая до той поры понималась как интеллектуальный монолог, превратилась в диалог. Прежде истина понималась как готовое откровение, которое может быть уловлено, усвоено посредством индивидуальных усилий мыслителя и без труда передано и сообщено другим. Однако Сократ уже не придерживался такой точки зрения. Нельзя, писал в «Республике» Платон, внести истину в душу человека, как нельзя заставить видеть слепого от рождения. Прийти к истине можно только путем вопросов и ответов.

В этом утверждении есть косвенный ответ на вопрос «Что такое человек?». Человек оказывается существом, которое постоянно ищет самого себя, которое в каждый момент своего существования испытывает и перепроверяет условия своего существования. В этой перепроверке, в этой критической установке по отношению к собственной жизни и состоит реальная ценность этой жизни.

«А без... испытания жизнь не в жизнь для человека»¹, — говорит Сократ. Итак, античный философ определяет человека как такое существо, которое, получив разумный вопрос, может дать разумный ответ. Так понимаются и знание, и мораль. Лишь благодаря этому дару — способности давать ответ самому себе и другим — человек и становится «ответственным» существом, моральным субъектом. В античной философии поворот к антропологической теме осуществил Сократ. Его в современной философской литературе и называют родоначальником философии человека, ее первоначальной версии. Для Сократа само-

¹ Платон. Апология Сократа. Соч. В 3 т. Т. 1. С. 108.

познание становится главной и единственной целью человека.

Стоическая «невозмутимость»

Выношенная греками идея замкнутого в себе космоса, где отведено место и человеку, нашла свое завершение в геоцентрической системе сфер **Аристотеля** (384—322 до н. э.). Геоцентрическая система мира, иначе называемая по имени **Клавдия Птолемея** (ок. 90 — ок. 160), возникла в древнегреческой науке и сохранила вплоть до позднего Средневековья антропоцентрическое представление о Земле как о центре Вселенной.

Воззрения Сократа на человека стали классическими. Его теоретический метод не забыт, не стерт в памяти. Благодаря его ученику Платону он был сохранен и оказал влияние на все дальнейшее развитие человеческой цивилизации. Римский философ **Марк Аврелий** (121—180) писал: «Ничто из того, что не принадлежит человеку, поскольку он человек, 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 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»¹.

Как понимать мысль Марка Аврелия? Все, что приходит к человеку извне, ничтожно и пусто. Его сущность не зависит от внешних обстоятельств — она соотносится только с тем, как он оценивает самого себя. Богатства, чины, знаки общественного признания, даже здоровье и интеллектуальные дары — все это второстепенное. Единственное, что имеет значение, — это внутренняя установка души. Только этот внутренний принцип и не должен быть нарушен. «То, что делает человека худшим, чем он

¹ *Марк Аврелий. Наедине с собой.* М., 1914. С. 63—64.

есть, не делает худшей и его жизнь и не вредит ни внешней, ни внутренней стороне его существа»¹.

Дальнейшее развитие антропоцентрической установки находим у стоиков. Так называлась школа древнегреческой философии, в которой этика занимала ведущее место. К этой школе принадлежал и Марк Аврелий. Требование самовопрошания — это, следовательно, как у стоиков, так и у Сократа, привилегия человека и его основной долг². Но этот долг понимается теперь и в более широком смысле: у него есть не только моральная, но также универсальная метафизическая основа. «Следует неустанно спрашивать себя вновь и вновь, какое отношение я имею к той части моего существа, которое я называю Руководящим Разумом...»³

Тот, кто живет в согласии с самим собой, со своим собственным демоном, живет в гармонии с универсумом. Вселенная и личность — это различные проявления одного и того же общего фундаментального принципа. Человек доказал присущую ему способность к критической мысли, суждению, различению, осознав, что именно он, а не универсум обладает главенствующим значением. «Я», единожды обретшее свою внутреннюю форму, сохраняет ее в своей неизменности и невозмутимости.

«Шар, поскольку он существует, не может лишиться круглоты»⁴. Таково, собственно говоря, последнее слово греческой философии, слово, которое снова включает в себя и объясняет дух, изначально его породивший. Этот дух — дух суждения, различения истины и иллюзии, добра и зла. Сама жизнь неустойчива и переменчива, но истинная ценность жизни пребудет в вечном порядке, не допускающем перемен. Сила суждения — основная сила человека, общий источник истины и морали. Ибо только в этом человек целиком зависит от самого себя, здесь он свободен, автономен, самодостаточен⁵.

«Не разбрасывайся, не суетись, — говорил Марк Аврелий, — но будь свободным и смотри на вещи как муж, гражданин, смерт-

¹ *Марк Аврелий. Наедине с собой.* М., 1914. С. 8.

² Там же. С. 30.

³ Там же. С. 62.

⁴ Там же. С. 118.

⁵ Там же. С. 63.

ный... 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 был уже свидетелем. Мир — изменение, жизнь — убеждение»¹. 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 противоречия — они соотнесены друг с другом. Человек чувствовал себя в полном согласии с мирозданием и знал, что никакая внешняя сила не может нарушить это равновесие. Таков двойственный характер этой стоической невозмутимости. Атараксия (буквально — отсутствие волнения, невозмутимость) достигается избавлением от страха перед богами, смертью и загробным миром, от чувства недоумения перед непонятными явлениями природы, ограничением потребностей, умеренностью в наслаждениях, самоустранением от общественных и государственных дел.

Стоическая теория оказалась одной из эффективных и влиятельных сил древней культуры. Однако она сама вызвала к жизни новую, дотоле неизвестную силу. Конфликт с этой новой силой до основания потряс классический идеал человека. Речь идет о соотношении христианской и стоической концепций. В истории идей они зачастую взаимодействовали. Мы нередко наблюдаем их тесную связь в сознании одного и того же мыслителя. Тем не менее всегда остается один пункт, в котором противостояние между христианским и стоическим идеалами оказывается неустранимым.

Признание абсолютной независимости, в которой стоики видят главное достоинство человека, трактуется в христианской доктрине как его основной порок и ошибка. Человек, по мнению христиан, не обретет спасения, пока он будет упорствовать в этом заблуждении. Борьба между этими противоположными позициями шла многие века. Особенно высокого накала она достигла в эпоху Возрождения, в начале Нового времени и позже, в XVII в.

¹ *Марк Аврелий*. Наедине с собой. С. 63.

Персоналистическая традиция

Принципиально новый поворот в осмыслении человека содержится в *христианстве*. Это древнее учение рассматривает человека как храм, как вместилище богатейших чувств. Человек несет на себе отпечаток абсолютной личности творца. Происходит своеобразное соединение теоцентризма и антропоцентризма. Человек обретает в христианстве некую самоценность, независимую от космологических сюжетов. Вместе с тем рождается индивидуальное представление о человеке как существе, воплотившем в себе телесно-чувственную субстанцию, одушевленную разумом, 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»¹.

Христианство — это апофеоз антропоцентризма. Природа, космос, социальная действительность осмысливаются через определенную установку — помещение человека в центр мироздания. Все явления мира воспринимаются с точки зрения опыта и ценностей человека. Данные стандарты сознания обнаруживаются в философских моделях Античности, в метафизических системах Средневековья, в некоторых современных философских учениях.

Именно христианство явилось почвой европейской персоналистической традиции. Она находит свое выражение в философствовании от имени человека и вокруг человека. «В греческой философии, — считает Н.А. Бердяев, — не было сколько-нибудь ясной идеи личности. Проблески ее появляются у стоиков...»² В персоналистической традиции личность понимается как своеобразная святыня, абсолют. Личность не есть нечто тварное, она представляет собой Божественное начало.

Персоналистическая традиция прежде всего рассматривает проблему человека, индивида, личности, гуманизма. (Соотношение этих понятий будет рассмотрено дальше.) Речь идет о трактовке человека как безусловной ценности. Христианство в це-

¹ Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Вопросы философии, 1989. № 2. С. 159

² Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. С. 19.

лом принципиально отличается от язычества в понимании человека. Оно подчеркивает в нем индивидуальное, тогда как язычество растворяет индивидуальность в какой-либо социальной общности.

«Первым, кто через семь с лишним столетий после Аристотеля поставил главный антропологический вопрос по-иному, в первом лице, был Августин»¹, — пишет М. Бубер. **Августин Блаженный** (354—430) стоит на грани двух эпох. Он был воспитан в традиции греческой философии, и вместе с тем Августин Блаженный — родоначальник средневековой философии и христианской догматики.

Написанная им «Исповедь» дает возможность проследить путь от греческой философии к христианскому откровению: «Человек здесь отнюдь не вещь среди вещей, нет у него и прочного положения во Вселенной. Составленный из души и тела, он принадлежит обоим царствам, будучи одновременно и полем битвы и ее трофеем. В каждом человеке обнаруживается падший первочеловек, и проблема бытия решается в нем сообразно с его жизнью»².

Согласно Августину, вся дохристианская философия была подвержена одной ошибке и заражена одной и той же ересью: она превозносила власть разума как высшую силу человека. Но то, что разум — одна из наиболее сомнительных и неопределенных вещей, человеку знать не надо, пока он просвещен особым божественным откровением, т.е. непосредственным общением с Богом.

По мнению Августина, разум не может указать нам путь к ясности, истине и мудрости, ибо значение его темно, а происхождение таинственно. Тайна эта постижима лишь христианским откровением. Разум у Августина имеет не простую, а скорее двойкую и составную природу. Человек был создан по образу и подобию Божию, и в своем первоначальном состоянии — том, в котором он вышел из Божественных рук, — он был равен своему прототипу.

Но все это было утрачено им после падения Адама. С этого момента вся первоначальная мощь разума померкла. А сам по

¹ Бубер М. Указ. соч. С. 165.

² Там же. С. 166.

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 Блаженным и утверждается во всех великих системах средневековой мысли. Даже Фома Аквинский, ученик Аристотеля, обратившийся вновь к источникам древнегреческой философской мысли, не рискнул отклониться от этой фундаментальной догмы. Признавая за человеческим разумом гораздо большую власть, чем Августин Блаженный, он был, однако, убежден, что правильно использовать свой разум человек может только благодаря Божественному руководству и озарению.

Итак, в христианской средневековой философии мы приходим к полному отрицанию 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.

В христианстве родился новый образ мира: «Схема этого образа мира — 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 Христа, всепокрывающая и всеискупительная, приходится на самое средоточие пространства — сердце бедного грешника»¹.

Человек начал размышлять о себе, едва только стал осознавать себя... Из глубины веков доходят до нас весьма интересные соображения о человеке, его поведении, его внутреннем мире. Античные трагики, например, блестяще показали нам, что разум, воля и чувства человека растаскивают его в разные стороны, точно демоны. Однако одно дело — отдельные наблюдения, другое — целостное знание, которое можно назвать философи-

¹ Бубер М. Указ. соч. С. 167.

ей человека. У философской антропологии, которая сложилась в XVIII в., длительная философская традиция. Как же осуществился переход от философии человека к философской антропологии?

Литература

- Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М., 1995.
- Гуревич П.С., Шокуев К.Б.* Философская антропология. М., 1996.
- Лысков А.П.* Человек: путь к цивилизации (Философский аспект социальной и культурной антропологии). Калининград, 1997.
- Мальцева Н.А.* Человек и человечество: на пути к устойчивому развитию. Волгоград, 1996.
- Римские стоики. Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий. М., 1995.
- Смирнов С.А.* Опыты по философской антропологии. Человек в пространстве культуры. Новосибирск, 1996.
- Шимин Н.Д.* Целостность как феномен бытия человека. Н. Новгород, 1995.
- Философия: учебник / под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П. Филатова. М., 1996.

Контрольные вопросы

1. Что такое антропоцентризм?
2. Почему интерес к человеку в истории философии то возрождается, то угасает?
3. Как вы понимаете антропоморфизм?
4. Каково влияние индийской философии на современную антропологическую мысль?
5. В чем обнаруживается соотношение антропологии и космологии?
6. Может ли миф явиться истоком современного антропологического представления?
7. Кто оказался родоначальником философии человека?
8. Что такое атараксия?
9. Когда в европейской философии сложилась персоналистическая традиция?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Антропоцентризм в современной философии.
2. Древние космогонические мифы и их антропологическое содержание.

3. Эпохи обустроенности и эпохи бездомности (М. Бубер).
4. Антропоморфизм и антропоцентризм.
5. Антропософия и теософия.
6. Философия и философствование.
7. Антропологические истоки мифа.
8. Сократ — родоначальник философии человека.
9. Стоическая концепция человека.
10. Рождение персоналистической традиции.
11. Основные вехи развития философии человека в Европе.

1.3. Предмет философской антропологии

При определении предмета философской антропологии сразу обнаруживаются две трудности. Крайне трудно вычленить собственно антропологическую тему в комплексе философского знания. Можно ли, к примеру, считать антропологическим сюжетом размышление Сократа о человеческих добродетелях или постижение смерти у Платона? Размышление о человеке неотвратимо захватывает самый широкий круг проблем. Этот спектр оказывается практически неисчерпаемым. В результате едва ли не все философские сюжеты вовлекаются в орбиту философско-антропологической мысли. Ее собственное пространство становится безбрежным.

«Мыслящий тростник»

Но не меньшая трудность обнаруживается и при обратном устремлении, когда исследователи хотят предельно ограничить сферу философского осмысления человека. Желание локализовать тему теоретической рефлексии только проблемой «специфически человеческого» наталкивается на другие рифы. Объект философии человека — человек — никак не ухватывается в его целостности. Можно, разумеется, рассуждать о телесности, духовности, разумности, иррациональности человека. Но все эти темы будут лишь фрагментами постоянно меняющейся картины, на которой отдельные мазки не складываются в единую картину, а, напротив, размывают предмет философского постижения.

Тема человека всегда была ключевой для философии. Но как отыскать путеводную нить для историко-философского очерка

по этой теме? Многие философы, мы помним, преимущественное внимание уделяли космосу, абсолюту, социуму, природе, универсально трактовавшемуся бытию. Этих мыслителей невозможно вынести за скобки при воссоздании собственно философско-антропологической темы. Вместе с тем непосредственное прямое («окончательное») обращение к проблеме человека в разные эпохи не гарантирует строгой последовательности, преемственности идей. Здесь, судя по всему, возникали какие-то разрывы, парадоксальные отвлечения от основной темы, полемические ходы мысли и даже умышленные отречения от антропологических сюжетов.

Исследование М. Бубера «Проблема человека», на которое мы ссылались, — уникальная попытка восстановить историю философско-антропологической мысли. Философ следует от Античности до наших дней. Однако последовательность в разработке темы, строгая историческая дистанция, восхождение от эпохи к эпохе нехарактерны для замысла М. Бубера. Мы видим постоянные хронологические сбои. Размышление начинается с И. Канта, чтобы затем обратиться к Античности. После изложения взглядов **Мартина Хайдеггера** (1889—1976) автор приступает к разбору учения **Макса Шелера** (1874—1928). О концепции неокантианца Э. Кассирера не говорится ни слова, хотя издание 1948 г., по-видимому, позволяло Буберу сослаться и на этого мыслителя.

Историко-философский замысел иерусалимского философа подчинен проблемам. Обращаясь к далеким эпохам, к преемственности идей, автор стремится развить концепцию диалога, переключки исторических эпох, обосновать ее экскурсами в историю философии. Он соотносит панораму философско-антропологической мысли с «соучастной установкой» (М.М. Бахтин) и, определяя содержание труда, замечает, что стремился дополнить разработку диалогического принципа исторической перспективой.

Может быть, взять за исходный принцип уже названное нами деление М. Бубером эпох на обустроенные и бездомные, соответственно «человеческие» и «внечеловеческие»? Вполне понятно, что эту культурологическую конструкцию можно принять лишь как идеальное построение. Внутри одной и той же эпохи могут возникнуть самые неожиданные самоощущения.

На фоне господствующей установки благополучия может возникнуть тревожная интуиция, и, напротив, душевная озабоченность и тревога могут в «бездомную эпоху» сопровождаться нотками вселенского успокоения, желания не утратить мужество и оптимизм.

Можно согласиться, скажем, с мнением американского социолога **Даниела Белла** (р. 1919), который считает: в истории было мало периодов, когда человек чувствовал, что мир его прочен и надежно размещен, как сказано в христианской аллегории, между хаосом и небесами... Вот, скажем, Античность. Светлая, жизне-радостная эпоха. Но по мнению **Фридриха Ницше** (1844–1900), эллины знали меру трагизма и учились преодолевать его¹.

Из рассуждений М. Бубера очевидно, что философское познание человека он в значительной степени отождествляет с самосознанием человека. История философских раздумий о человеке тесно связана с внутренним самоощущением человека. Следовательно, философское познание человека — это не что иное, как самосознание человека, его экзистенциальное (живое, трепетное) самочувствие.

Чтобы подойти к тайне человека, надо обрести чувство изумления перед ним. Без этой обостренной пытливости и зачарованности невозможно войти внутрь самой антропологической темы. Нам представляется, что эта идея заслуживает благодарного признания. Человек загадочен, необъясним. Он представляет собой некую тайну. Без ощущения непостижимости человека трудно обрести путеводную нить в философско-антропологическом размышлении. Ни религия, ни философия, ни наука не в состоянии без остатка раскрыть эту тайну. Ведь мы имеем дело с неисчерпаемым миром субъективности. По мнению Бубера, человек — тайна, достойная удивления.

Философская идея, усматривающая в человеке тайну, нашла признание в персоналистической философии. «Человек есть загадка в мире, и величайшая, может быть, загадка. Человек есть загадка не как животное и не как существо социальное, не как часть природы и общества, а как личность, именно как личность. Весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с един-

¹ См.: *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // *Ницше Ф.* Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990.

ственным лицом человека, с единственной его судьбой. Человек переживает, и он хочет знать, кто он, откуда он пришел, и куда он идет»¹.

Дополним это суждение мыслью М. Бубера: человечество, борющееся за самопонимание, — величайший исторический феномен. Философия демонстрирует нам неустанные усилия человеческого духа понять тайну человеческого бытия. Новые признаки серьезного отношения к человеку как к самобытному существу Бубер усматривает в позднем Средневековье. Антропологическая тема обнаруживает себя здесь со всей конкретностью: человек оказался в мире, реальность которого не позволяет видеть в нем прежний обжитой дом.

«В начале Нового времени появился мыслитель, придавший этой антропологии новые силы и блеск. В произведениях Паскаля она находит свое выражение и, быть может, наиболее впечатляющее выражение. Паскаль 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»², — пишет Э. Кассирер.

Блез Паскаль (1623–1662) — французский религиозный философ. Он отказался от искусственно гармонизированного образа космоса. Паскаль — провозвестник новой постренессансной эпохи — воссоздает уже воззрение одиночки, стойко переносящего общую для всех людей незащищенность перед бесконечностью. «Величие человека — в его способности мыслить»³. В то же время «человек — всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он — тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не надо усилий всей Вселенной: достаточно дуновения ветра, капли воды. Но пусть даже его уничтожит Вселенная, человек все равно возвышеннее, чем она, ибо сознает, что расстается с жизнью и что слабее Вселенной, а она ничего не знает»⁴.

¹ Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. С. 11.

² Проблема человека в современной западной философии. С. 13.

³ Мир философии. Книга для чтения. М., 1991. Ч. 2. С. 18.

⁴ Там же.

Человек Паскаля видит страшные пространства Вселенной, которые охватывают его со всех сторон. Он ощущает себя связанным в одном из уголков неизмеримой бесконечности, воспринимает себя как тень, которая длится одно мгновение и никогда не возвращается. Человек вопрошает: кто меня создал? По чьей воле определены для меня именно это место и это время? Перед всемогущим величием природы, ее гор, морей, перед бесконечностью звездной ночи к человеку приходит чувство подавленности. Вечное молчание бесконечных миров ужасает его.

«Я не знаю ни того, кто меня создал, ни того, что есть этот мир, что есть Я САМ. Я в страшном невежестве, незнании всех вещей; я не знаю, что есть моя жизнь, что есть мои чувства, что есть моя душа — сама часть меня, которая думает то, что я говорю, которая размышляет обо всем и о себе самой и познает себя не лучше, чем все остальное»¹, — размышляет Б. Паскаль.

Но, может быть, человек может преодолеть эти чувства в религиозной вере? Б. Паскаль отмечает: есть три вида людей. Одни служат Богу после того, как они его нашли. Другие стараются отыскать его, тогда как еще не сделали этого. Третьи живут без поисков Бога. Первые разумны и счастливы. Последние сошли с ума и несчастливы.

В середине — несчастные и разумные. Без сомнения, нет блага без познания Бога. Но человек недостоин Бога. Внутренняя борьба разума против страстей делит людей на два полюса. Одни отказались от страстей и хотят стать богами, другие отказались от разума и хотят стать животными.

По мнению Бубера, антропологический вопрос, подразумевающий человека в его специфической проблематике, прозвучал в ту пору, когда был расторгнут изначальный договор Вселенной и человека, когда человек почувствовал себя пришельцем и одиночкой. Неприкаянный человек, как это очевидно, задался рядом новых вопросов. Между различными кризисными эпохами, как выясняется, есть нечто общее. «Образ Вселенной Аристотеля, — пишет М. Бубер, — раскололся изнутри потому, что душа в своей сокровенной глубине соприкоснулась с проблемой зла и ощутила, что мир вокруг нее раздвоился. Теологическая картина мира Фомы Аквинского раскололась снаружи потому,

¹ Паскаль Б. Апология христианской религии // Паскаль Б. Страх. М., 1991. С. 290.

что Вселенная объявила себя беспредельной... Одиночество Паскаля действительно исторически более позднее, чем одиночество Августина, но оно полнее и неизбытнее»¹.

По мнению Паскаля, существуют понятия, которые не поддаются какому бы то ни было логическому анализу из-за своей хрупкости и бесконечного разнообразия. И если есть в мире нечто такое, что прежде всего должно быть отнесено к вышеназванным понятиям, так это как раз человеческое сознание. Именно природе человека (а она выступает предметом философии человека) присущи богатство и утонченность, разнообразие и непостоянство. В этом смысле, по мнению Паскаля, математика никогда не сможет стать инструментом истинного учения о человеке, философской антропологии.

Смешно даже говорить о человеке как о геометрическом постулате. Строить моральную философию в терминах геометрической системы — это, с точки зрения Паскаля, абсурд, философская фантазия. Но и традиционная логика и метафизика тоже не способны понять и решить загадку человека. Ведь их первый и высший закон — это закон противоречия. А рациональное, логическое и метафизическое мышление в состоянии понимать только такие объекты, которые свободны от противоречий, устойчивы по своей природе, истинны.

Как раз такой однородности мы никогда не встречаем у человека, ибо в нем, в человеке, всегда остается нерационализированный остаток. 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.

Известно, что **Платон** (427—347 до н. э.), ученик Сократа, однажды попытался дать определение человека. Собрав учеников, он сказал: человек принадлежит к роду животных, виду двуногих животных — двуногое без перьев. Диоген Киник, оказавшийся среди слушателей, решил подать свой голос. Ощипав цыпленка, он бросил птицу в круг: «Вот, Платон, твой человек!»

Дать изначальное определение человека и таким образом обозначить предмет философской антропологии предельно труд-

¹ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 170.

но. Можно сколько угодно перечислять его признаки, но вряд ли при этом окажется ясной природа человека, самого необычного существа на Земле. На XVIII Всемирном философском конгрессе (1988) я познакомился с американским философом В. Гербером. Он сделал необычный доклад «Эксцентрические взгляды на то, что такое человек». Он выстроил длинную череду разноречивых определений, начиная с аристотелевского «политическое животное» и кончая замечанием современного ученого **Конрада Лоренца** (1903–1989) о человеке как о таком существе, которое обладает орудиями, не растущими на его теле... Это надо понимать в том смысле, что ни топоры, ни пилы, ни плуги не сравнить ни с зубами, ни с кулаками...

Кризис антропоцентризма

Пример Б. Паскаля показывает нам, что и в начале Нового времени вечные проблемы (в чем состоит человеческая природа, каков предмет философского постижения в философии человека) дают себя знать в полной мере. Даже после того как появились «Рассуждения о методе» французского философа **Рене Декарта** (1596–1650), исследователи продолжали мучительно размышлять о человеке как о специфическом феномене.

Между тем, по мнению Э. Кассирера, началось медленное интеллектуальное развитие, в ходе которого вопрос «Что есть человек? качественно изменился и вновь возник на более высоком уровне. Здесь важно не столько открытие новых фактов, сколько появление новых мыслительных средств. Теперь заявил о себе научный дух Нового времени. «Отныне осуществляется новый поиск общей теории человека, основанной на эмпирических наблюдениях и общих логических принципах, — считает Кассирер. — Первым постулатом этого нового духа было устранение всех искусственных барьеров, которыми человеческий мир был прежде 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»¹.

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в современной западной философии. С. 16.

Новая космология, гелиоцентрическая система (Солнце — центральное тело, вокруг которого обращаются планеты), разработанные в трудах **Николая Коперника** (1473—1543), — вот единственная прочная основа новой антропологии. Ни классическая метафизика, ни средневековая религия и теология не были готовы к освещению данной проблемы. Эти учения строились на антропоцентризме. Они трактовали Вселенную как иерархический порядок, в котором человек занимает высшее место. И в стоической философии, и в христианской теологии человек описывался как венец Вселенной. Оба учения настаивают на существовании провидения, властвующего над миром и судьбой человека. Это представление — одна из основных предпосылок стоической и христианской мысли.

Совершенно неожиданно эти антропоцентрические установки были поставлены под сомнение новой космологией. Претензия человека на то, чтобы быть центром Вселенной, потеряла основания. Человек помещен в бесконечном пространстве, в котором его бытие кажется одинокой и исчезающе малой точкой. Он окружен безмолвной Вселенной, миром, который абсолютно безразличен к его религиозным чувствам, глубочайшим моральным запросам, жизненным мироощущениям.

Действительно, первая реакция на эту новую концепцию мира могла быть только отрицательной. Она порождала сомнение и страх. Даже величайшие мыслители не были свободны от этих чувств. «Вечное безмолвие этих бесконечных пространств страшит меня», — писал Б. Паскаль¹. Коперниковская система стала одним из мощных орудий философского агностицизма (учения о непознаваемости мира) и скептицизма (апологии сомнения). В своей критике человеческого разума французский философ **Мишель Монтень** (1533—1592) использовал все хорошо известные традиционные аргументы греческого скептицизма.

Однако Монтень использовал и новое оружие, которое в его руках 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 он (человек. — П. Г.), — пишет Монтень в знаменитом отрывке из «Апологии Раймунда

¹ Паскаль Б. Мысли. Гл. 25. Разд. XVIII. М., 1994. С. 83.

Сабундского», — покажет мне с помощью своего 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, — все это сотворено и существует столько веков только для него, для его удобства и к его услугам? Не смешно ли, что это ничтожное и жалкое создание, которое не в силах управлять собой и предоставлено ударам всех случайностей, объявляет себя властелином и владыкой Вселенной, даже маленькой частицы которой оно не в силах познать, не то, что повелевать ею!»¹

Мы помним, что человек всегда склонен рассматривать свое ближайшее окружение как центр мироздания и превращать свою отдельную частную жизнь в образец для всей Вселенной. Но он должен отбросить эту напрасную претензию, этот убогий путь мышления и суждения. Монтень пишет: «Когда виноградники в наших селениях побивает мороз, приходской священник тотчас же заключает, что кара Божья низошла 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 ее величии и блеске, кто усматривал в ее лике 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»².

Э. Кассирер убежден, что эти слова Монтеня дают ключ ко всему последующему развитию современной теории человека. Он полагает, что философия наших дней должна принять вызов, который содержится в приведенных словах. Ведь современная философия была вынуждена доказывать, что новая космология более не преуменьшает силу человеческого разума, а, напротив, упрочивает и подтверждает ее. Так возникла задача соединить усилия метафизических систем XVI и XVII столетий.

¹ Монтень М. Опыты. Кн. I и II. М., 1979. С. 60.

² Там же. Кн. I. Гл. XV. С. 68

Эти системы избирают различные пути, но устремляются к единой цели. Они как бы стремятся превратить явное зло новой космологии во благо. **Джордано Бруно** (1548–1600) был первым мыслителем, вступившим на эту тропу, которая в определенном смысле стала маршрутом всей современной метафизики. В философии Дж. Бруно термин «бесконечность» меняет свое значение.

Для классической греческой мысли бесконечность — это отрицательное понятие. Бесконечность бессвязна и ничем не обусловлена. Она лишена границ 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, упоминаемые в платоновом «Филебе», — это два фундаментальных принципа, необходимо противостоящих друг другу.

В учении Дж. Бруно бесконечность больше не знает границ, напротив, она отождествляется с неизмеримым и неисчислимым богатством реальности и неограниченной силы человеческого интеллекта. Именно так Дж. Бруно понимает и истолковывает учение Коперника. Это учение, согласно Дж. 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 все 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.

Все это выражено в произведениях Джордано Бруно поэтическим, а не научным языком. Новый мир современной науки, математическая теория природы остались неизвестными Дж. Бруно. Поэтому он не смог пройти этим путем до логического конца. Для преодоления интеллектуального кризиса, вызванного открытием Коперника, потребовались совместные усилия всех метафизиков и ученых XVII в. Каждый из великих мыслителей — Г. Галилей, Р. Декарт, Г. Лейбниц, Б. Спиноза — внес свой вклад в решение этой проблемы.

Галилео Галилей (1564–1642) 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, сколь у Бога.

Рене Декарт начал с универсального сомнения, 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, **Готфрид Лейбниц** (1646–1716) открыл новый инструмент математической мысли — исчисление бесконечно малых величин. Согласно правилам этого исчисления физический универсум становится умопостигаемым; законы природы представляются отныне частными случаями общих законов разума.

Но именно **Бенедикт Спиноза** (1632–1677) осмелился сделать последний и решающий шаг в этой математической теории мира и человеческого духа. Спиноза построил новую этику, теорию страстей и аффектов, математическую теорию нравственного мира. Только посредством такой теории, утверждал он, мы можем достигнуть нашей цели — «философии человека», антропологической философии, свободной от ошибок предрассудков узкоантропоцентрических систем. Итак, мы видим определенное движение философской мысли. От частных сюжетов, касающихся человека, философы продвигаются к философии человека как к целостной теории.

Такова общая тема, которая в различных формах пронизывает все важнейшие метафизические системы XVII в. Таково рационалистическое решение проблемы человека. Математический разум есть связь между человеком и универсумом. Он позволяет нам свободно переходить от одного к другому. Ма-

тематический разум — ключ к истинному пониманию космического и морального порядка.

Каков же итог? Спинозе принадлежит самая серьезная попытка справиться с безнадежной ситуацией проблемы человека послекоперниковской эпохи. «Попытка Спинозы, если рассматривать ее в свете нашей проблемы (антропологической темы. — П. Г.), означала, что астрономическая бесконечность одновременно и признается без всяких оговорок, и постепенно утрачивает свой зловещий облик. 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)»¹.

Космология и антропология предстают в этой системе великолепно примиренными, но космос не становится вновь тем, чем он был у Аристотеля и Фомы Аквинского: наглядной упорядоченной множественностью, где каждая вещь и каждое существо имеют свое место, а существо по имени «Человек» ощущает себя вкупе с ними как дома.

Никакого определенного надежного бытия-в-мире этому существу не дано, считает Спиноза. Его благоговение перед бесконечной порождающей природой возносит его над бегло набросанным образом порожденной природы, которая включена в его систему лишь по своему общему замыслу — как совокупность Божественных признаков, 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, ибо такое согласие дает ему силы для познания вечности и бесконечной сущности Бога, возможность узнать, как Бог любит в нем самого себя. Но человек, узнав про это, перестает быть загадкой в собственных глазах.

Человек как проблема

В 1754 г. французский просветитель Дени Дидро (1713—1784) опубликовал серию афоризмов, озаглавленных «Мысли к ис-

¹ Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. С. 171 — 172.

толкованию природы». В этом произведении он заявил, что приоритет математики в сфере науки уже более не является неоспоримым. Математика, утверждал он, достигла столь высокой степени совершенства, что дальнейший прогресс невозможен. Следовательно, математика должна остаться неизменной.

«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 ста лет, как нельзя будет назвать трех крупных геометров в Европе. Эта наука остановилась на том уровне, на который ее подняли Бернулли, Эйлеры, Мопертюи, Клеро, Фонтены, Д'Аламберы и Лагранжи. Они как бы воздвигли геркулесовы столпы. Дальше идти некуда»¹.

Дидро — один из виднейших представителей философии Просвещения. В качестве издателя «Энциклопедии» он находился в самом центре всех крупных интеллектуальных движений своего времени. Никто не имел столь ясных взглядов на общее развитие научного знания. Никто другой так остро не чувствовал все основные современные ему тенденции XVIII в. Тем более характерно и примечательно, что, представляя все идеалы Просвещения, Дидро начал сомневаться в абсолютной правоте этих идеалов. Он ожидал возникновения новой формы науки — науки более конкретной, основанной скорее на наблюдении фактов, чем на утверждении общих принципов. Согласно Дидро, люди слишком переоценили свои логические и рациональные методы.

Мы знаем, как сравнивать, организовывать, систематизировать познанные факты, но мы не развили те методы, с помощью которых можно было бы открывать новые факты. Мы заблуждаемся, полагая, что человек, неспособный сосчитать свой капитал, находится в том же положении, что и тот, кто вообще его не имеет. Но близится время, когда мы преодолеем этот предубеждение и поднимемся на новую, самую высокую вершину в истории естественных наук.

¹ Дидро Д. Мысли к истолкованию природы. // Дидро Д. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1986. С. 335.

Э. Кассирер спрашивает: «Сбылось ли пророчество Д. Дидро? Подтвердило ли развитие наук в XIX в. его точку зрения?». По мнению немецкого философа, в одном отношении ошибка Дидро очевидна. Его предсказание, что математическая мысль остановится, что математики XVIII в. воздвигли геркулесовы столпы, полностью доказало свою ложность. Всюду в науке XIX в. мы встречаемся с триумфальным шествием новых математических идей и понятий.

И тем не менее предсказание Дидро содержало элемент истины. Иерархия внутри интеллектуальной сферы в известной мере изменилась. Биологическая мысль взяла верх над математической. В первой половине XIX в. метафизик **Иоганн Герbart** (1776–1841) и психолог **Густав Фехнер** (1801–1887) лелеяли надежду основать математическую психологию. Но эти проекты быстро исчезли после появления книги **Чарльза Дарвина** (1809–1882) «Происхождение видов» (1859).

Проблема человека занимает одно из центральных мест в философии французского Просвещения. Трактовалась она с позиции последовательного материализма. Это относится к **Жюльену Ламетри** (1709–1751), **Клоду Гельвецию** (1715–1771), **Полю Анри Гольбаху** (1723–1789). Собственное понимание человека французские материалисты противопоставили религиозно-философской антропологии, решительно отвергая дуализм — философское учение, исходящее из признания равноправными двух начал — духа и материи.

Соответственно философы критиковали такое представление о человеке, когда обнаруживалась его двойственная природа: сочетание телесной, материальной субстанции и нематериальной, бессмертной души. Но среди французских мыслителей были и такие, которые стояли на позициях деизма. Деизм — доктрина, которая признает Бога как мировой разум, сконструировавший целесообразную «машину природы» и давший ей законы и движение, но отвергает дальнейшее вмешательство Бога в самодвижение природы и не допускает иных путей к познанию Бога, кроме разума.

В истолковании человеческой природы **Франсуа-Мари Аруэ**, известный под псевдонимом **Вольтер** (1694–1778), выступил противником Б. Паскаля, отвергая главную его мысль о том, что человек — одно из наиболее слабых и ничтожных существ в при-

роде, своего рода «мыслящий тростник». «Я осмеливаюсь, — писал Вольтер, — статья на защиту человечества против этого возвышенного мизантропа (имеется в виду Паскаль. — П. Г.); я осмеливаюсь утверждать, что мы не так злы и не так жалки, как он говорит... Я даже считаю, что все недавно выпущенные книги, направленные на обоснование христианской религии, более способны шокировать, чем служить поучению»¹.

По мнению Вольтера, человек — вовсе не загадка. Он занимает свое место в природе, более высокое, чем животные... Так же как и все, что нас окружает, он причастен добру и злу, удовольствию и страданию. Он наделен страстями, чтобы действовать, и разумом, чтобы управлять своими поступками. Если бы человек был совершенным, он был бы Богом... «Зачем нам приходится в ужас от нашего существа? Существование наше вовсе не так злославно, как нас хотят заставить поверить. Смотреть на вселенную как на карцер и считать всех людей преступниками, живущими в ожидании казни, — это идея фанатика; а полагать, что мир — это место усад, где люди должны лишь получать удовольствия, — это химерическая мечта сибарита. Мудрому человеку, по-моему, свойственно думать, что земля, люди и звери являются именно тем, чем им и надлежит быть в порядке, созданном провидением»².

Предметом философии человека должна быть, согласно Вольтеру, человеческая природа. Именно ее распознавание есть проблема. Между тем взглядов на то, что такое человек, огромное множество. «Мало кто из людей воображает, будто имеет подлинное понятие относительно того, что представляет собой человек»³. У каждого свой образ — у короля, молодой парижанки, юного турка, священника. Но, создавая общую теорию человека, можно все-таки отыскать некие очевидные констатации. Одна из них — представление о человеке как об общественном существе.

«Разумеется, человека его инстинкт не толкает к образованию культурных сообществ, как у муравьев и пчел; но, если взгля-

¹ Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 303.

² Там же. С. 304.

³ Там же. С. 305.

нуть на его потребности, его страсти и разум, сразу становится ясным, что он не мог долго оставаться совсем в диком состоянии»¹. Чем могла бы, следовательно, заняться философия человека? Она могла бы изучать общественную природу человека. Ведь согласно **Жан-Жаку Руссо** (1712–1778), все люди от природы равны. Это, разумеется, не означает, что сильный и слабый одинаковы по мощи. Они равны относительно права на жизнь. Но естественное неравенство усугубляется общественным неравенством в общественных условиях жизни.

Здесь-то и рождается уже знакомая нам антропологическая идея: человек таков, каким его делает общество. Так, у Гольбаха мы встречаем теорию социальной среды. Человек таков, каким его делает социальная среда. Если африканскому ребенку дать европейское воспитание и образование, то он будет отличаться от своих европейских собратьев только цветом кожи...²

В отличие от французского немецкое Просвещение в целом не обращалось к традиционным антропологическим сюжетам. Нет у немецких просветителей 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.

Немецкие просветители рассматривали себя в качестве своеобразных миссионеров разума, призванных открывать людям глаза на их природу и предназначение, направлять их на путь одухотворяющих истин. Ренессансный идеал свободной личности обретает в эпоху Просвещения атрибут всеобщности: должно думать не только о себе, но и 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 обще-

¹ Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. С. 306–307.

² Краткая история философии. М., 1996. С. 350.

ственного 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 — глобальная черта, определяющая сущность человека. Особенно рационалистично раннее Просвещение. Это век рассудочного мышления. Однако постепенно наступает разочарование. Возникает вопрос: «Существуют ли пределы разума?». Тогда спасения ищут в «непосредственном знании», в чувствах, в интуиции. Но до тех пор пока любое приращение знания принимается за благо, идеалы Просвещения остаются незыблемыми.

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 натуры, которую нельзя облагородить, следуя меркам разума. Отсюда идея прогресса как возможность бесконечного совершенствования человека и человечества, «воспитания человеческого рода», изменения социальности на пути поиска наилучших форм человеческого существования.

Таким образом, Просвещение, одушевленное пафосом историзма, органического развития, рассматривающее неизбежный закон социальной динамики, обозначило ряд важнейших вех на пути к поискам индивидуальности, к созданию философской антропологии как самостоятельной области философского знания.

* * *

Итак, следует различать философию человека как истерию философского постижения индивида и философскую антропологию. Все, что было накоплено в европейской традиции до XVIII в., можно считать предысторией философской антропологии. Но в XVIII в. возникает уже специализированное учение о человеке. Человек воспринимается не только как носитель тех

или иных задатков, но и как философская проблема. Традиционно формирование философской антропологии связывают с именами **Джамбаттисты Вико** (1668–1744), с немецким мыслителем раннего Просвещения **Христианом Вольфом** (1679–1754) и с французскими материалистами. Однако окончательно философская антропология утвердилась как наука в творчестве Иммануила Канта.

Литература

Барулин В.С. Российский человек в XX в.: потери и обретения себя. СПб., 2000.

Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М., 1995.

В поисках скрытого смысла. Духовное учение Руми. М., 1995.

Губин В., Некрасова Е. Философская антропология. М., 2000.

Гулыга А.В., Гуревич П.С. Немецкое просвещение // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991.

Гуревич П.С. Человек как объект социально-философского анализа // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Краткая история философии. М., 1996.

Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.

Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.

Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения. М., 1991.

Контрольные вопросы

1. Что можно считать антропологическим сюжетом?
2. Как совместить частное суждение об индивиде с общей теорией человека?
3. Можно ли утверждать, что постижение человека — это история его самосознания?
4. Как понять выражение «мыслящий тростник»?
5. Чем вызван кризис антропоцентризма?
6. Как новая космология XVII в. вернулась к антропологическому содержанию?
7. В чем французские просветители усматривали социальность человека?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Тема человека — ключевая для философии.
2. Человек — «мыслящий тростник».
3. Кризис антропоцентризма.
4. Новая космология и новая антропология.
5. Бесконечность как фрагмент антропологической теории.
6. Проект создания математической психологии.
7. Человек и социальная среда (философия Просвещения).
8. Исторический оптимизм и проблема человека.
9. От философии человека к философской антропологии.

1.4. Понятие философской антропологии

Итак, *предметом философской антропологии является человек во всей своей целостности*. Однако само понятие философской антропологии оказалось многозначным. Оно употребляется по крайней мере в трех различных значениях, которые, хотя и близки по смыслу, все же содержат в себе своеобразный круг подходов и проблем. Общее содержание понятия едино — *философская антропология направлена на постижение феномена человека*. Но при этом философская антропология толкуется как особая сфера философского знания, как специфическое философское направление и как уникальный метод постижения бытия.

Кант: «Человек... есть последняя цель»

(философская антропология

как специфическая область знаний)

Идея специального выделения собственно антропологических исследований родилась в XVIII в. Пожалуй, приоритет в постановке этого вопроса принадлежит И. Канту. Он первым в европейской философии пришел к убеждению, 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 — онтологии (учении о бытии), логике, теории познания, истории философии, этике, эстети-

ке, натурфилософии, социальной философии, философии истории.

«Цель всех успехов в области культуры, которые служат школой человеку, — применять полученные знания и навыки к миру, — пишет Кант, — но наиболее важный предмет в мире, к которому эти знания могут быть применены, — это человек, поскольку он есть собственная последняя цель»¹. Человек, по мысли Канта, составляет часть земных существ. Однако знание его родовых признаков как одаренного разумного существа заслуживает, считает Кант, прежде всего наименования знания мира. Именно этим выражением немецкий философ подчеркивает ценность сведений о человеке.

«Самым энергичным сторонником философской антропологии, — отмечает М. Бубер, — был Кант»². Мы говорим о Боге, о природе, о разуме, об обществе и истории... Однако не пришло ли время, считал немецкий философ, обстоятельно и глубоко порассуждать о человеке? Человек — предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения. Мы помним, что Вольтер не усматривал в человеке никакой загадки. Иначе смотрит на эту проблему Кант.

Это в известной мере кажется удивительным. Столько веков философы бросались от одной экзотической темы к другой. Обсуждали разные сюжеты, изобретали невероятные по изощренности мысленные ходы. Более того, при понимании тех или иных проблем задумывались даже о самопознании. Однако никому не приходила в голову, казалось бы, простая мысль: что же в конце концов нам известно в полной мере о нас самих, о человеке?

Кант различает философию по школьному понятию и по мировому значению. В первом смысле философия есть наука о последних целях философского разума³. Это высокое понятие сообщает философии достоинство, т.е. абсолютную ценность. Но для чего философия открывает собственные законы? Здесь

¹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 7. / под общ. ред. А.В. Гулыги. М., 1994. С. 138.

² Бубер М. Указ. соч. М., 1995. С. 159.

³ Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 279.

возникает мировое понятие философии. Она задумывается: нет ли возвышенной цели для нее? Такой целью оказывается постижение человека. Эту мысль немецкий философ сформулировал потом еще точнее... Познать человека — это означает познать мир... Только через человека и можно решить эту проблему...

Определяя задачи философии, Кант сформулировал свои знаменитые четыре вопроса.

1. Что я могу знать?
2. Что я могу делать?
3. На что я могу надеяться?
4. Что такое человек?

По мнению философа, на первый вопрос отвечает теория познания, на второй — мораль, на третий — религия и на четвертый — антропология.

«Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, — рассуждал Кант, — ибо первые три вопроса относятся к последнему»¹.

Теперь важно провести различие между антропологией и философской антропологией. В этимологическом значении слово «антропология» (*anthropos* — человек и *logos* — учение) — наука о происхождении и эволюции человека. В этом смысле естественнонаучная и медицинская антропология определяют место человека в царстве живых существ и изучают его телесную организацию, которой он отличается от животных. К ней еще относятся: анатомия, физиология, учение о расах и т.п.²

Однако ранее слово «антропология» употреблялось в философском контексте. Говорилось о ее соотношении с космологией. Разумеется, предполагался философский ракурс размышления. Но вот уже у Канта впервые, пожалуй, появляется мысль о том, что использовать слово «антропология» без дополнительного объяснения и приложения не совсем правильно. Последуем за его логикой.

По мнению Канта, знание о человеке как систематически изложенное учение может быть построено с физиологической или прагматической точки зрения. Физиологическое знание о человеке исследует то, что природа делает из человека, прагма-

¹ Кант И. Логика. Пособие к лекциям. С. 280.

² См.: Антропология // Краткая философская энциклопедия. М., 1994.

тическая же — то, что он в качестве свободно действующего существа делает, или может, или должен сделать из себя сам. Видите, какая существенная разница? В первом случае человек рассматривается как пассивное биологическое создание. Во втором он выступает в своей подлинной человеческой ипостаси.

Прагматическая антропология, «рассматриваемая как знание мира, — она должна следовать за окончанием школьного обучения — еще не может быть названа прагматической, если в ней содержится только развернутое знание о вещах мира, например о животных, растениях и минералах в различных странах и климатических поясах; она может быть названа таковой только в том случае, если в ней содержится знание о человеке как гражданине мира. Поэтому даже знание о человеческих расах в качестве продуктов игры природы относится не к прагматическому, а лишь к теоретическому знанию о мире»¹.

Итак, мы рассматриваем человека в его целостности. Сравним философские позиции Канта и Вольтера. Вот что писал французский философ: «Король рассматривает почти весь человеческий род как существа, созданные для подчинения ему и ему подобным. Молодая парижанка, вступающая в свет, усматривает в нем лишь пищу для своего тщеславия; смутная идея, имеющаяся у нас относительно счастья, блеск и шум окружающего мешают ее душе услышать голос всего, что есть в природе. Юный турок в тишине сераля взирает на мужчин как на высшие существа, предназначенные известным законом к тому, чтобы каждую пятницу восходить на ложе своих рабынь; воображение его не выходит за эти пределы. Священник разделяет людей на служителей культа и мирян; и ничтоже сумняшеся, он рассматривает духовенство как самую благородную часть человечества, предназначенную руководствовать другой его частью, и т.д.»².

Вольтер учитывает тот факт, что в головах разных людей складываются разные образы человека. Но такая же разноголошица царит и в философии. Он продолжает сравнивать, скажем, Н. Мальбранша (**Никола Мальбранш** (1638–1715) — француз-

¹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 139.

² Вольтер. Метафизический трактат // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 305.

ский философ) и Б. Паскаля. «Спросите отца Мальбранша, что такое человек, он вам ответит, — пишет Вольтер, — что это субстанция, сотворенная по образу Божьему, весьма подпорченная в результате первородного греха, но между тем более сильно связанная с Богом, чем с собственным телом, все усматривающая в Боге, все мыслящая и чувствующая в нем же. Паскаль же рассматривает весь мир как сборище злодеев и горемык...»¹

Кант учитывает это многообразие человеческих представлений о человеке. Но он ставит вопрос о том, чтобы рассматривать человека целостно, как гражданина мира. В сущности идея Канта состоит в том, чтобы дополнить уже существующие сферы философского знания еще одной — философским постижением человека. Поэтому свою антропологию он называет философской.

Что предлагал Кант? Надо собрать все философские соображения о человеке, все научные открытия, религиозные озарения и попытаться создать нечто целостное. Ведь мысль о том, что можно сопоставить различные представления, тоже никому не приходила в голову. Теперь спросим себя: можно ли считать такую затею Канта продуктивной? В определенной мере — конечно. Если уж создавать философскую антропологию как конкретную область философского знания, то с чего начать? Конечно, с обработки результатов деятельности предшественников.

Однако тут обнаружились серьезные трудности в осуществлении замысла. Кант еще не проводил последовательного различия между философским соображением и научным открытием. Это ведь гораздо позже обнаружилось, что философы подходят к проблемам совсем иначе, нежели ученые. Соединить механически мифологию, философское предположение и конкретное научное открытие — задача почти невыполнимая.

Попробуем это пояснить. Древнеиндийский миф рассказывает о том, что весь мир произошел из первочеловека Пуруши. Он отказался от собственной единичности, уникальности во имя более значительных целей. Из частей Пуруши образовалась Вселенная. Расчленение человека символизирует многосоставность мира. Что касается христианской религии, она совсем иначе

¹ Вольтер. Указ. соч. С. 305–306.

объясняет появление человека. Никакого Пуруши не было. Бог создал мир, а потом человека по собственному образу и подобию. Наконец, дарвинизм пытается доказать, что человек произошел от обезьяны.

Как можно соединить эти совершенно различные суждения? Даже утверждения различных научных дисциплин трудно сравнивать, поскольку в основе лежат разные представления об образе человека. Возьмем, к примеру, психологию. Создатели этой науки исходили из того, что у человека есть психика, т.е. сфера влечений, вожелений, разных неосознанных побуждений. Меньше всего видит психолог перед собой разумного человека. Он прежде всего делает допущение, что человек — существо, имеющее волю и чувства.

Совсем иначе воспринимает человека такая, скажем, дисциплина, как экономика. Она предполагает, что человек прежде всего находится в здравом уме. В самом деле, какие могут сложиться экономические отношения между людьми, если один, условно говоря, немного придурковат? Я продал вам сапоги, а вы мне вместо денег отдали свистульку... Нет, на такой глупой основе экономика строиться не может. Вот почему экономисты делают допущение, что человек способен на понимание собственной выгоды. Иначе бы все пошло прахом.

Несомненно, антропология Канта, по словам Бубера, не отвечает на поставленный им перед антропологической наукой вопрос: «Что есть человек?». Рассматривая его с точки зрения истории философии, можно сказать, что Кант предложил курс ранней антропологической науки, близкой некритическому «человековедению» XVII—XVIII вв., а не ту идеальную антропологию, в которой он сам так нуждался. Но даже и заявка на построение такой идеальной науки сохраняет все свое значение как завет нашему времени»¹.

М. Бубер соглашается с Кантом, когда тот, преодолевая мысль Вольтера, предлагает отвлечься от частных при осмыслении образа человека. Однако философская антропология не может обращаться только к абстракциям. Философская мысль уже на новой основе возвращается к тому, что виделось Вольтеру, хотя и в иронической окраске. Законная философская антропология,

¹ Бубер М. Указ. соч. М., 1995. С. 161.

как считает Бубер, должна знать, что есть не только человеческий род, но и разные народы, не только человеческая душа, но и различные типы и характеры людей, не только человеческая жизнь вообще, но и отдельные ее возрастные периоды; и лишь благодаря систематическому рассмотрению уже названных и всех иных различий, благодаря познанию их внутренней динамики и динамической взаимосвязи и благодаря постоянному стремлению открывать единое во многом она сможет увидеть и человека в его целостности.

«И по той же самой причине она не может объять человека в той его абсолютности, которая хоть и не заявляет о себе в четвертом вопросе Канта, но сама собой выходит на свет при попытке найти ответ на него, которого сам Кант... избегал... Философская антропология не рассчитывает свести все проблемы философии к человеческому бытию или, что называется, поставить все философские дисциплины с головы на ноги. Она стремится только к познанию самого человека. И поэтому и задача ее совершенно иная, чем на всех других путях человеческой мысли, ибо в философской антропологии человеку в качестве предмета в самом точном смысле слова дан он сам»¹.

Таким образом, Кант впервые поставил вопрос о построении философской антропологии как особой отрасли философского знания. Однако при этом возникли определенные трудности, заставившие философов переосмыслить многие метафизические вопросы: специфику философии, соотношение философии и науки, обнаружение предмета философской антропологии, целостность и разрозненность представлений о человеке.

**М. Шелер: «Человек есть нечто столь обширное...»
(философская антропология как философское
направление)**

Итак, античное мышление было обращено к космосу и природе. К человеку же лишь постольку, поскольку он связан с ними. В период Средневековья человек рассматривался как составная часть божественной упорядоченности мира. В Новое время проблему человека затмил его собственный разум или даже абсолютный разум Вселенной, и человек стал познающим субъектом.

¹ Бубер М. Указ. соч. С. 162–163.

Когда философы размышляли о человеке, они чаще всего обращали свой взор на тот факт, что человек выделяется из природы. Конечно, учитывалось при этом, что человек — природное создание. Но в то же время осознавалось, что это в нем не главное. Ведь он создан Богом, у него есть разум. Он невидимыми нитями связан с божественной вселенной, способен распознавать и анализировать мир.

Эта ситуация радикально изменилась в XIX в. После появления книги Ч. Дарвина «Происхождение видов» осмысление человека поляризовалось. С одной стороны, некоторые философы, в частности Артур Шопенгауэр и Фридрих Ницше, пришли к убеждению, что философское осмысление человека требует глубокого и отвлеченного размышления, напряжения философской рефлексии, выдвижения неожиданных и парадоксальных гипотез.

Еще одна тенденция отмечена Э. Кассирером в его работе «Опыт о человеке». Для других философов подлинное назначение антропологической философии после появления концепции Дарвина определилось раз и навсегда: «После неисчислимых бесплодных попыток построения философии человека она обрела наконец твердое основание. Мы не чувствуем больше потребности предаться 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»¹.

Справедливо, что теория эволюции в общем философском смысле вовсе не является изобретением XIX в. Свое классическое выражение она обрела в учении Аристотеля и в его общем воззрении на органическую жизнь. Фундаментальное различие между концепцией эволюции у Аристотеля и у Дарвина состояло в том, что первый дал ей формальную, а второй — материальную интерпретацию.

Аристотель был убежден, что для понимания общего плана истории природы, происхождения жизни низшие формы должны быть истолкованы в свете высших. В его метафизике, в его

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию. С. 84.

определении души как «первой актуализации естественного тела, потенциально имеющего жизнь», органическая жизнь понимается и интерпретируется в рамках человеческой жизни. В современной теории этот порядок перевернут. Аристотелевские конечные причины характеризуются только как прибежище невежд. Одна из главных целей книги Дарвина состояла в том, чтобы освободить современную мысль от этой иллюзии конечных причин.

Отдавая дань теории эволюции, философская антропология все же не замыкалась в рамках ограниченного натурализма. В этом смысле важно подвергнуть критическому рассмотрению термин «антропологизм», который укоренился в отечественной литературе. Многие марксистски ориентированные философы утверждали, что идея К. Маркса об историческом измерении человека была весьма продуктивной. Это, несомненно, так. Однако на основании данного философского суждения подвергалась критике огромная философская традиция, предшествующая марксизму. Выражения «антропологизм» и «абстрактный антропологизм» имели сугубо отрицательный смысл.

«Антропологизм (греч. *anthropos* и *logos* — человек и учение) — характерная черта домарксовского материализма, понимание человека как высшего продукта природы, объяснение всех особенностей и свойств человека только их природным происхождением»¹, — утверждается в «Философском словаре». Из предыдущего изложения ясно, что такая оценка страдает односторонностью. На протяжении длительной истории философии мыслители видели в человеке не только природное, но и духовное, разумное, божественное, космическое создание. А французские материалисты прямо указывали на социальную обусловленность человеческой природы.

Обращение к биологической природе человека не таит в себе ничего криминального. Именно желание глубже и основательнее изучить биологическую природу человека привело в 20-х гг. XX столетия к возникновению нового философского направления, представленного такими мыслителями, как Макс Шелер, Арнольд Гелен (1904–1976), Гельмут Плеснер (1892–1985). Эти

¹ Антропологизм // Философский словарь / под ред. М.М. Розенталя. 3-е изд. М., 1975. С. 22.

философы не только пытались вслед за И. Кантом выделить и представить в некоей целостности накопленные философией прозрения и интуиции о человеке. Они непосредственно обратились к человеку как природному созданию. Философские антропологи начала XX в. противопоставили данное философское течение прагматизму (течение, которое определяло истину в критериях полезности), психоанализу, феноменологии, структурализму и другим направлениям современной философии.

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

Предтечей философской антропологии была немецкая романтическая философия XIX в. и «философия жизни» (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше — о них речь пойдет дальше. — П. Г.). Однако методология исследователей, ориентированных на познание человека, была более широкой. Таким образом, второе значение философской антропологии предполагает размежевание с иными течениями. Порой это носило характер наследования определенных идей. Так, представление Ф. Ницше о человеке как о «еще не установившемся животном», имеющем природную ущербность, было унаследовано многими философскими антропологами, например Г. Плеснером, А. Геленом. Вместе с тем шел процесс формирования специфического взгляда на человека как философского направления.

Основные идеи и методологические установки философской антропологии восходят к работам М. Шелера, А. Гелена, Г. Плеснера. Эти исследователи на базе многообразных способностей человека пытались определить специфику именно философского истолкования феномена человека. Данное течение стремилось изучить все аспекты душевно-духовной жизни человека (эмоции, инстинкты, влечения). Последовательно антропологическое мышление обратило их к поиску антропологических оснований человеческой жизнедеятельности, культуры, нравственности, права, социальных институтов.

Раскрывая движение антропологической мысли, Э. Кассирер отмечает: «Однако для того, чтобы подлинная антропологическая философия могла развиваться, оставалось сделать еще один и, быть может, наиболее важный шаг. 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 (телеология — философское учение о цели и целесообразности. — П. Г.) структурой?»¹.

Итак, раскрывая биологическую природу человека, философские антропологи пытались применить полученные открытия к изучению собственно человеческого, культурного мира. Шелер едва ли не первым в европейской мысли пытался дать развернутое определение человека. Однако его попытка построить универсально значимую философскую антропологию сразу натолкнулась на множество самых разноречивых концепций и представлений, сложившихся в западном сознании. В конце концов он пришел к выводу: «Человек есть нечто столь обширное, многообразное, что все известные его определения вряд ли могут считаться удачными». Вместе с тем становилось очевидным, что нет другой, более значимой философской задачи, чем безотлагательное решение проблемы человека.

Шелер имел в виду фундаментальную науку о сущности и сущностном строении человека, о его отношении к богатствам природы (неживой природе, растениям и животным), а также к основе всех вещей; о его метафизическом сущностном происхождении, а также о его физическом, психическом и духовном началах в мире. Философ мечтал о том, чтобы осмыслить основные направления и законы биологического, психического, историко-духовного и социального развития человека. Истории же мифологических, религиозных, теологических и философских теорий человека должна, по его мнению, предшествовать история самосознания человека, история основных идеальных

¹ Проблема человека в современной западной философии. С. 23–24.

типов, в которых он осмысливал, видел и чувствовал себя и представлял свое место в структуре бытия.

Не правда ли, впечатляющая и разносторонняя программа? Что можно сказать о ней — реализована ли она? Увы, многое так и осталось для исследователей приглашением к систематизации. Разумеется, накоплен огромный эмпирический опыт. Но его не удалось полностью инвентаризировать, поскольку новейшие открытия разрушают сложившиеся схемы. Упорядочивание материала о человеке так и остается задачей, которая еще не решена.

Вся история философско-антропологической мысли рассматривается Шелером как летопись самознания человека. Он отмечал в работе «Человек и история», что резкий отрыв человека от природы — в переживаниях и чувствах, в мыслях и теориях — имел место не только на уровне классической греческой культуры. Здесь только идея разума обозначена духом как специфическая черта человека, возвышающая его над сонмом других существ. Именно дух ставит человека с божеством в такие отношения, которые недоступны другим созданиям.

Христианство с его учением о богочеловеке (богочеловечество — одно из ключевых понятий русской религиозной философии, восходящее к христианскому учению о единстве Божественной и человеческой природы Иисуса Христа. — П. Г.) оценивается Шелером как новый подъем человеческого сознания. Здесь, независимо от того, считает ли человек себя хорошим или плохим, он приписывает себе как человеку такую значимость, значительность, такое космическое и метакосмическое значение, которое никогда в жизни не осмелился бы себе присвоить ни один грек или римлянин.

Точно так же начало Нового времени оценивается Шелером как новый скачок в истории человеческого самосознания. Философ критикует заблуждение, согласно которому тезис Н. Коперника сначала был воспринят как основание для принижения человека. Однако Дж. Бруно, великий миссионер и философ, автор новой астрономической картины мира, высказывает точку зрения, которая противостоит точке зрения Коперника. Не Бог создает мир, а скорее сам мир является Богом — таков, по мнению Шелера, новый тезис Дж. Бруно и Б. Спинозы.

Мы помним, что эти сюжеты уже проходили в нашем изложении. Шелер же пытается выстроить зарождение и развитие философско-антропологической мысли. Однако Шелер в самом деле убежден, что в истории философии человека как объекта познания не существует. Уже создана история метафизики, философии природы, этической и научной мысли. А вот философской антропологии как связной истории идей о человеке нет.

В статье «Человек и история» Шелер приходит к убеждению, что в вопросах происхождения и сущности человека наш век отличается такой чрезвычайной пестротой, такой расплывчатостью и неопределенностью, каких не наблюдалось ни в одну эпоху. «На протяжении тысячелетней истории мы являем собой первую эпоху, в которой человек стал совершенно и безусловно “проблематичным”, когда он больше не знает, что он собой представляет, но зато одновременно знает о том, что он этого не знает»¹.

Для того чтобы снова обрести мало-мальски приемлемые воззрения на человека, необходимо, по мнению Шелера, полностью отказаться от всех традиционных подходов к этому вопросу и научиться смотреть на существо под названием «человек» с позиций высшего, методического отстранения и готовности к удивлению. Однако известно, как трудно в этом вопросе начать сначала. Здесь, как ни в одной другой сфере духа, над исследователями господствуют неосознанные традиционные категории.

В 1927 г. Шелер в работе «Положение человека в космосе» поставил вопрос о создании философской науки как основополагающей науки о сущности человека. Он сформулировал обширную программу философского познания человека во всей полноте его бытия. Это небольшое сочинение Шелера представляет собой сжатое изложение его главного труда «Сущность человека, новый опыт философской антропологии», который он предполагал выпустить не позднее начала 1929 г. Однако смерть оборвала эту работу.

В предисловии к работе Шелер отмечает: «Вопросы: “Что есть человек и каково его положение в бытии?” занимали меня с момента пробуждения моего философского сознания и каза-

¹ Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. Ежегодник. Ч. 2. М., 1991. С. 133–134.

лись более существенными и центральными, чем любой другой философский вопрос»¹. Развивая идею философской антропологии, Шелер отмечает, что в сознании европейца сталкиваются три совершенно несовместимых между собой круга идей.

Во-первых, как показывает Шелер, это круг религиозных представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении (у человека есть Разум...). С этим воззрением связано учение о том, что и в основе всего универсума находится надчеловеческий «разум», которому причастен человек, причем только он один из всех существ. Третий круг представлений — это тоже давно ставший традиционным перечень воззрений современного естествознания и психологии. Согласно этим взглядам, человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются и в низшей (по сравнению с человеческой. — П. Г.) природе.

Мы вновь сталкиваемся с проблемой, которую рассматривал Кант. Есть разные точки зрения на человека. Но как их совместить? У нас есть естественнонаучная, философская и теологическая антропологии, которым нет друг до друга никакого дела. Единой же идеи человека у нас нет. Ставя проблему целостного человека, философские антропологи пытаются обозначить многообразие подходов к этой проблеме.

Именно в XX в. началось интенсивное накопление фактов. Изучая биологическую природу человека, философские антропологи натолкнулись на множество неожиданных открытий, которые определяют философское сознание нашего столетия. Скажем прямо: новейший материал о человеке, накопленный мировой философской литературой, потрясает. Что ни сообщение, то сенсация или, чуть скромнее, неожиданный взгляд на живое, мыслящее создание, каким является человек. Генетически человек мало отличается от приматов, но в этот скромный зазор уместилось искусство, культура, цивилизация.

¹ Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 131.

Однако новый образ человека в философской антропологии принципиально так и не складывается. Да, многое узнаваемо, известно из древнейших мистических прозрений, из классических философских умозрений, дополнено, наконец, новейшими открытиями в области физики, биологии и психологии. Но все-таки образ человека ускользает. Философские антропологи XX столетия установили: человек обладает открытой природой — не угадаешь, каким он может оказаться в процессе самостановления.

С. Гроф: «Человек — это беспредельный материк бессознательного»

Точно проблеск молнии, в сознании человека возникла странная картина. Он отчетливо увидел купол сельской церквушки, забавные карнавальные маски у околицы. Услышал звуки духового оркестра. И потом эти лица, до боли знакомые, но неузнаваемые. Кто они? Кажется, родственники, но умершие, когда он только родился. Отчего же ему так знакомо выражение этих глаз? Почему ему кажется, будто эти сухие, узловатые руки держали его едва ли не вчера?

Психологам давно известен такой феномен. Человек входит в какое-то помещение и вдруг узнает эти стены, обстановку. Он ощущает запах давно обжитого места. В памяти роятся смутные зыбкие воспоминания. Неужели он уже жил здесь? Сидел в этом кресле? Любовался узорами на стене, раскрывал книги, стоящие на полке? Французы называли этот эффект «дежа-вю» — «когда-то видел»... Но действительно ли происходит узнавание привычного? Или это всего лишь иллюзия, фантом психики? Возможно, подсознание таит в себе неразгаданные тайны. А может быть, случайность помогает вспомнить человеку свою иную прежнюю жизнь?

В течение нескольких десятилетий **Станислав Гроф** (род. 1929), американский исследователь, изучает секреты человеческой психики. Его работы, несомненно, радикально изменили наши представления о сознании и бессознательном. Никогда еще в современной науке проникновение в недра психики не было столь глубоким. Но изыскания его коллег не ограничиваются проблемами истолкования сознания. Они вторгаются в другую сферу научных исследований, которая связана с философским

постижением человека. Эти ученые в течение многих лет изучают проблемы человеческой природы и тайны сознания и под сознания в Эсаленском институте в Калифорнии (США).

Традиционный психоанализ исходит из следующего представления: на протяжении человеческой жизни, чаще всего в детстве, возникают зачатки каких-то неприятных ощущений. Допустим, девочка наблюдала эротическую сцену, которая произвела на нее гнетущее впечатление. Мальчик видел, как пристрелили собаку. Эти зарубки памяти, некие психологические рубцы, остаются в недрах подсознания. К сожалению, они оказывают воздействие на всю сознательную жизнь человека, провоцируя различные телесные и духовные недуги. Девочка, превратившаяся в женщину, не может справиться с чувственными переживаниями. Мальчик обнаруживает в себе немотивированную жестокость... Как же помочь больному? Надо в процессе психотерапевтического сеанса дойти до того мгновения, когда у пациента родились эти переживания, высветить их сознанием. Фрейд считал, что за каждой навязчивой идеей, которая одолевает человека, стоит какое-то бессознательное побуждение. Но важно не только осознать этот исходный импульс. Изжить невроз, болезненное воспоминание можно лишь в состоянии глубочайшего эмоционального подъема.

Между прочим, когда человек полон чувств, его подсознание выносит на поверхность психики различные образы. Некоторые из них не имеют никакого отношения к индивидуальной судьбе. Они относятся, скорее, к всечеловеческому опыту. Больной, скажем, неожиданно видит себя на виселице. Но ведь с ним этого никогда не происходило. Непонятно также, как связано с его жизнью внезапное воспоминание о крестовом походе. Традиционный психоанализ с подозрением воспринимал подобные сигналы. Он полагал, что выход фантазии за рамки конкретной собственной биографии служит симптомом психического заболевания. Подсознание вроде бы выплескивается за установленные рамки. Эти впечатления подавляются психотерапевтами всеми возможными средствами. Предполагалось, что нормальная психика не переходит границы личной участи. Всякое преодоление того содержания, которое заключено в мире личных чувств, переживаний, мотиваций, — это просто вывих сознания.

Гроф же разглядел в таких вселенских образах не отклонение от психики, а ее глубинное проявление. Стало очевидным, что наша психика гораздо богаче, неисчерпаемее, нежели это представляли себе З. Фрейд и Карл Густав Юнг (1875–1961). Зона бессознательного предстала отныне как практически беспредельная. Она охватывает не только индивидуальные психические фантомы, не только первообразы человеческого рода, которые К. Юнг назвал архетипами. В ней обнаруживается многое такое, что вообще утрачивает статус специфически человеческого.

Проходит психоаналитический сеанс. Странные причудливые видения возникают в сознании пациента. Он различает какой-то поток символов, картин. Но вместе с тем подопечный психиатра не просто зритель. Возникает эффект поразительной идентификации, т.е. уподобления. Человек ощущает себя черепахой. Тончайшие переливы внутренних чувствований оказываются ему предельно близкими. Вот мысленно он отождествил себя с дельфиной, попавшей в сети. Гамма разноречивых страстей, страхов, эротических ощущений проходит в сознании пациента. Откуда такая способность к перевоплощению? Что вообще означают эти образы? Естественна ли для человеческой психики такая разноликая воплощенность образов?

Выходит, человеческая психика обладает способностью рождать множество галлюцинаторных образов. Но, может быть, это и не миражи, а реальная информация, осевшая в недрах нашего сознания и фактически передающая события прошлого? Не проходит ли в сознании пациента череда его прошедших жизней? Может быть, видения, которые возникают в голове индивида, отнюдь не простые галлюцинаторные образы? Или скажем так: в глубинах психики гнездится весь многоликий опыт освоения реальности человеческим родом.

Традиционный психоанализ, по существу, не сталкивался с этой проблемой. Предполагалось в основном, что в подсознательном сфокусированы боль и тревоги одной жизни. Говорилось, разумеется, и о коллективном бессознательном. Юнг, в частности, включал в археологию души различное содержание, которое выражено в мифах, ритуалах, символах. Но эти первообразы попросту помогали человеку очертить собственные индивидуальные переживания, глубинные впечатления.

Индивидуальное и коллективное бессознательное у Юнга связаны. Наряду с индивидуальными воспоминаниями люди имеют унаследованные от предков «исконные образы», как называл их **Якоб Буркхардт** (1818–1897). Это наследственно присущая нашему мозгу способность порождать образы, в которых выражается то, что было всегда. Вот почему, скажем, по всей земле распространяются легендарные сюжеты и темы. Однако у Юнга речь идет вовсе не о наследовании образов, а о наследовании самой способности создавать образы.

В сеансах, которые проводил Гроф и его помощники, одна женщина заговорила на непонятном языке. Специалисты заявили, что это вымершая ветвь древнеегипетского языка. На земле никто его уже не знает. Однако философская антропология нетрадиционными методами позволяет восстановить утраченное знание. Это особый путь познания, не через восхождение от конкретного к общему, не через выявление общезначимого, а именно через психику человека.

Разумеется, такой метод познания был известен человечеству. Речь идет о древнем гнозисе (знании), который постигался через мистический опыт. Такое знание передавалось через человека, оно было полным, всепроникающим, а не разрозненным, фрагментарным. Конечно, ученые, искушенные опытом науки, скептически и подозрительно относятся к этому способу обретения знания. Но, может быть, не следует им пренебрегать. Во всяком случае, можно представить себе студентов, будущих историков, которые через глубинное погружение будут изучать исторические события, ориентируясь на опыт психического сопереживания. Словом, в современной литературе рождается еще одно понятие (третье) философской антропологии — как метода постижения бытия.

Философская антропология — многозначное понятие. Будучи целостным в стремлении истолковать человека, оно, тем не менее, толкуется по-разному — как специфическая область философского знания, как философское направление и как метод постижения бытия. Несомненно, сегодня философская антропология стала специфической отраслью философской рефлексии. Однако укореняется также представление о том, что философская антропология имеет собственные возможности приобретения человеческого знания.

Мы упомянули имена Канта, Шелера, Грофа. Сразу же возникает вопрос: вот предложена некая типология. Но в ней нет Людвига Фейербаха, Эрнста Кассирера, Николая Бердяева, Мартина Бубера, Фридриха Ницше. Пока речь шла только о трех значениях философской антропологии. Естественно, названы не все имена. Впрочем, систематика философско-антропологических учений — дело не простое. Каждый крупный мыслитель в области философской антропологии, по сути дела, создатель нового типа философствования о человеке.

Литература

- Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986.
- Григорьян Б.Т. Философская антропология. М., 1982.
- Григорьян Б.Т. Философская антропология // Современная западная философия: Словарь. М., 1991.
- Гроф С. За пределами мозга. М., 1993.
- Гроф С. Путешествие в поисках себя. М., 1994.
- Гроф С. Области человеческого бессознательного. М., 1994.
- Гроф С. Холотропное сознание. М., 1996.
- Гуревич П.С. Астрология образов // Архетип. 1995. № 2.
- Кимелев Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М., 1985.
- Мещеряков Б., Мещерякова И. Введение в человековедение. М., 1994.
- Пути за пределы «Эго». Трансперсональная перспектива. М., 1996.
- Федоров Ю.М. Сумма антропологии. Кн. 1. Расширяющаяся вселенная Абсолюта. Новосибирск, 1995.
- Федоров Ю.М. Сумма антропологии. Кн. 2. Космоантропосоциоприродогенез человека. Новосибирск, 1995.
- Шелер М. Избранные произведения / сост., науч. ред. А.В. Денежкина. М., 1994.

Контрольные вопросы

1. Когда антропологические исследования обрели законный статус?
2. Как понимал Кант философию во вселенском значении?
3. Может ли художественная литература быть источником антропологических сведений?
4. Почему трудно сопоставить различные сведения о человеке?

5. Отвечает ли антропология Канта на вопрос: «Что есть человек?»
6. Когда философская антропология стала особым философским направлением?
7. Как Макс Шелер представлял философскую антропологию?
8. Как понимать метод человеческого постижения бытия?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Кант о философской антропологии.
2. Кант о философии во вселенском масштабе.
3. Разрозненность знаний о человеке.
4. Антропология и антропологизм.
5. Систематизация эмпирических знаний о человеке и ее трудности.
6. Макс Шелер и программа философских исследований человека.
7. Антропологические открытия Станислава Грофа.
8. Шелеровское понимание фундаментальной науки о человеке.
9. Архетипы как знаки коллективного бессознательного.

Глава 2

ТИПЫ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

2.1. Систематика антропологических учений

Итак, понятием «философская антропология» обозначают самые разнообразные и подчас несопоставимые между собой оттенки метафизической мысли. Трудно судить о критериях, которые позволили бы провести необходимые разграничения. Например, ранние сочинения французских моралистов, в которых обсуждается человеческая природа, считаются философско-антропологическими. Однако мало кому придет в голову отнести к этому разряду метафизической литературы «Афоризмы житейской мудрости», хотя в них разработана типология человеческих потребностей¹.

Почему, скажем, Сократ считается родоначальником философии человека, а у Аристотеля, как считает М. Бубер, человек утрачивает проблематичность?² Все это стимулирует постановку ряда вопросов. Как раскрыть эволюцию философско-антропологических воззрений? Можно ли построить типологию антропологических учений? Как провести систематику философской антропологии?

Кого считать философским антропологом?

Н. Мальбранш, один из серьезных последователей Рене Декарта, в предисловии к своему главному труду «О разыскании

¹ См.: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственности. М., 1992. С. 269–394.

² Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 165.

истины», опубликованному в 1674 г., писал: «Из всех человеческих наук наука о человеке наиболее достойна его внимания. Однако это не самая почитаемая и не самая разработанная из всех наук, коими мы располагаем. Она полностью пренебрегает всеобщим в человеке. Среди тех, кто прилежно занимается наукой, очень мало посвятивших себя ей и еще меньше — в ней преуспевших»¹. Заметим, что в XVII в. философская антропология не утвердилась в собственном статусе. Как подмечает М. Бубер, и сам Мальбранш, коснувшийся в своей книге специально антропологических вопросов, например о том, в какой мере деятельность нервов, заведующих легкими, желудком и печенью, влияет на заблуждения разума, никакого учения о сущности человека не создал².

Стало быть, не каждая антропологическая тема обретает статус философско-антропологической. Это кажется странным, однако парадокс действительно состоит в том, что можно предложить, допустим, целый каскад философских идей о сердце человека, о присущих ему страстях, о закономерностях познания, но они окажутся за пределами философской антропологии. Чтобы философская мысль была признана антропологической, нужны какие-то предусловия.

Но каковы они? Может быть, предполагается, что идея встранивается в некий целостный антропологический каркас? Или философ предварительно должен заявить о себе как антропологически ориентированный мыслитель? Может быть, само постижение должно быть эпохальным, раскрывать сущность человека, а не выражать частности человеческого естества? Наконец, не исключено, что прав Бубер, который, делил эпохи на антропологические и неантропологические. Это как бы автоматически решает вопрос о том, кого относить к философским антропологам³.

Когда Кант рассуждает о новой области философской рефлексии, о суверенном статусе человека, он заслуживает в глазах последователей ранга философского антрополога. Что касается его конкретных наитий о человеке, то его собственные сообра-

¹ Бубер М. Указ. соч. С. 158.

² Там же. С. 159.

³ Там же. С. 165.

жения при всем величии мысли Канта кажутся частными и оказываются как бы маргиналиями. Кант оставил множество ценных заметок к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и шутках. Однако приходится констатировать, что из всех этих постижений не сложилось целостного восприятия человека. Выходит, Канта можно считать философским антропологом лишь потому, что он отмечал значение этой темы, а вовсе не по той причине, что он ответил на коренные вопросы человеческого бытия или, по крайней мере, внес весомый вклад в реальное постижение человека.

Некий парадокс действительно просматривается в том, что философскими антропологами называют в основном тех, кто толкует о важности человеческой темы, независимо от собственного вклада в разработку самой проблемы. Почему, скажем, никому не придет в голову назвать философским антропологом Фрейда? А вот его ученик и продолжатель традиции Э. Фромм легко проходит по этому ведомству, поскольку (выскажем такое предположение) у него есть специальные и постоянные пассажи о значении темы человека.

Или другой пример: Н.А. Бердяев, безусловно, числится видным представителем персоналистической традиции. Его работа «О рабстве и свободе человека» имеет подзаголовок — «Опыт персоналистической философии»¹. Однако ни в одной энциклопедической статье не отмечается причастность к философской антропологии основателей философии жизни (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше), которых мы уже упоминали. Даже в книге Бубера «Проблема человека», основательном исследовании философско-антропологической мысли, говорится об Аристотеле и Канте, о Гегеле и Марксе, но мельком о Шопенгауэре. А ведь немецкий философ предельно обострил философско-антропологическую тему и дал ей новое истолкование.

Как же в таком случае подойти к систематике философской антропологии? Не совпадают точки зрения философов на ее генезис, характер развития и специфику. Одни исследователи усматривают собственно антропологическую тему уже в истоках философствования, в известной мере даже в мифологии

¹ См.: *Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря*. М., 1995.

(Э. Кассирер), другие помещают философскую антропологию после мистической и религиозной непосредственно, полагая человека основным вопросом философии (Н.А. Бердяев), третьи — относят генезис философской антропологии к XX в. (Э. Фромм).

Многие исследователи, в том числе Н.А. Бердяев, М. Бубер, А. Гелен, Б. Гретхойзен, В. Дильтей, Э. Кассирер, М. Шелер, пытались воссоздать эволюцию философско-антропологической мысли. М.Шелер был не удовлетворен тем, что мало кто из философов вообще пытался представить очерк развития философско-антропологических идей¹. Э. Кассирер тоже сетует: философия человека как исторический очерк пока не существует². Причем выясняется, что все исследователи останавливаются как раз перед наиболее плодотворным и интересным этапом постижения человека — перед началом XX столетия. Это относится и к «Философской антропологии» Б. Гретхойзена³.

Все исследователи сходятся только в одном: проблема человека возникла в философии не сразу, но это вовсе не означает, будто философский вопрос о сущности и смысле человеческого бытия поставлен лишь в наше время. Вместе с тем историки философии по-разному отвечают на вопрос о том, как, собственно, складывается эволюция философских взглядов на человека. Одним (М. Шелер) кажется, что эта тема развивается в европейской философии последовательно от открытия к открытию. Другим (М. Бубер) представляется, что летопись философско-антропологических воззрений драматична. Она сопряжена с экзистенциальным самочувствием человека и, следовательно, прерывиста, непоследовательна.

М. Шелер считал, что философско-антропологическое мышление, хотя и развивается скачкообразно, тем не менее никогда не утрачивает себя ни в какую эпоху. Иначе говоря, независимо от того, ощущает ли себя человек как благополучное или как покинутое существо, это ни в коей мере не влияет на философское постижение человека. Рост человеческого самосознания достигает в узловых пунктах истории внушительных вершин.

¹ Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в современной западной философии. М., 1988. С. 31.

² Кассирер Э. Опыт о человеке // Там же. С. 1—30.

³ См.: Handbuch der Philosophie. München, 1933.

По мнению Шелера, временные отступления и спады не имеют существенного значения и не меняют направленности философско-антропологического наследия. Немецкий философ считает, что, прежде чем приступить к воссозданию истории философско-антропологической мысли, надо понять сущность человека. Кассирер убежден, что летопись философского постижения человека есть не что иное, как очерк человеческого самопознания.

Совсем иначе рассуждает М. Бубер. Он полагает, как уже отмечалось, что о последовательности в развитии философских идей о человеке можно говорить лишь условно. Важно не приращение знаний в целом. Исходить надо, вообще, из трепетного самоощущения человека в ту или иную эпоху. Одна из увлекательных идей Бубера состоит в том, что антропологическая тема не может быть вездесущей и всепроникающей. Иначе говоря, в определенные эпохи, когда окружающий мир представляется обжитым и благополучным, размышление о том, что такое человек, может вообще не возникнуть. Только крайне обостренное чувство одиночества, хрупкости и неустроенности рождает желание обратиться к названной теме. Эта идея придает антропологическому учению Бубера определенную стройность и остроту.

Бог, разум, природа

Однако для проверки меры антропологичности философского воззрения существует и другой критерий. Речь идет о желании выстроить ряд антропологических учений по тематике, которая разрабатывается внутри этих учений. Наконец, можно воссоздать образ человека в той или иной концепции. Пользуясь этим критерием, исследователи пытаются выстроить панораму антропологической мысли через реконструкцию основных образов человека, как они сложились в истории философии. На этом пути некоторые философы, в частности Шелер и Бердяев, пытаются охарактеризовать типы антропологических учений.

Исчерпывающую для начала XX в. инвентаризацию разновидностей антропоцентрической установки находим у Шелера. Он предлагает включить в панораму философско-антропологической мысли пять типов антропологических учений: 1) еврейско-христианскую доктрину; 2) антично-греческую; 3) на-

туралистическую; 4) теорию декаданса; 5) концепцию сверхчеловека.

Что можно сказать по поводу этой в известной мере исчерпывающей типологии? Она, разумеется, помогает внести классификационную ясность в многообразие философско-антропологических воззрений. Вместе с тем нетрудно убедиться в том, что данная классификация лишена единого базового основания. Шелер поначалу находит основной принцип, который вроде бы ведет к созданию типологии. Он предлагает, если исходить из логики его конструкции, сопоставить различные концепции, в основе которых лежит конкретный образ человека, отличающийся от других антропологических стандартов.

Один образ человека создан религией. Его можно назвать «человек религиозный» (*homo religiosus*). Понятное дело, речь идет не о том, что у человека религиозные убеждения, а о том, что он таков, каким описан в религиозных текстах. В Библии определение «человек» дается полностью, исходя из отношения к Богу, по образу которого он был сотворен. «Человек не может пониматься как самостоятельная часть природы в современном смысле и в этом ключе развивать свое самосознание, ибо природа создана Богом помимо человека, для человека»¹.

Отношение человека к Богу осуществляется через грех. Это значит, что его отношение к Богу прежде всего отрицательно. И только Бог может целительно воздействовать на это отношение, реализуя план спасения человека. Объектом спасительных деяний Бога в Ветхом Завете был преимущественно весь народ Израилев, но спасение было обещано как спасение в будущем. В Новом Завете спасение возвещается через Иисуса Христа, однако завершится также в будущем Царстве Божием, где новый Израиль, в который созываются все народы мира, обретает спасение во всей своей целостности.

Но наряду с этим в земной жизни спасение приходит и к отдельному человеку. Пришедший к вере становится, здесь и теперь, новым творением. Он рождается заново. Таким образом, человек вновь отвоевывает свое будущее и, освобожденный от греха спасительным деянием Иисуса Христа, обретает свободу позитивно наполненного повиновения своему Создателю. Это

¹ Человек // Большой путеводитель по Библии. М., 1993. С. 468.

повиновение находит свое жизненное выражение в любви к ближнему, всякий раз, уже по-новому, являя собой присутствие Божие.

Итак, представление о человеке, философское истолкование его в антропологических учениях религиозной направленности не может обойти вопросы о сотворении человека Богом, о происхождении человеческого рода от одной пары, о рае, о грехопадении, о спасении. Здесь непременно возникнут сюжеты о свободе личности и духовности, о бессмертии души и о преображении тела, о воскресении, Страшном суде и т.д.

Такое антропологическое учение разительно отличается от всех иных. Кого бы из теологов мы ни рассматривали, непременно обнаружим в данном учении трактовку названных сюжетов и определенное представление о человеке. Вот, скажем, **Немесий Эмесский**, ранневизантийский мыслитель (2-я пол. V — начало VI в.). Он, к примеру, рассуждает о природе человека¹, начиная с обсуждения вопроса о соединении души и тела.

А вот другой мыслитель, **Максим Исповедник**, византийский богослов и философ (ок. 580–662). Читаем его текст и снова обнаруживаем проблему соединения души и тела². Не случайно Шелер даже подчеркивает: вокруг «человека религиозного» могут развиваться различные самостоятельные теологические антропологии. Так, различные трактовки понятия «грехопадение» вызвали к жизни многочисленные варианты исторических описаний, от «Града Божия» Августина Блаженного — до произведений современных теологов³.

Любая антропологическая проблема обсуждается в теологии с учетом названного образа человека. Иной мыслитель отвергает религиозную картину мира, но религиозные представления все равно живут в его сознании. Шелер ссылается, в частности, на проблему страха. Некогда рожденный страхом миф о падении и первородном грехе переходит в чувство подавленности, которое является специфической болезнью именно человека.

¹ Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 142–144.

² Там же. С. 144–145.

³ Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. Ежегодник. Ч. 2. М., 1991. С. 137.

Теперь иной образ человека — *homo sapiens*, человека разумного. Здесь принципиально иначе толкуются все антропологические сюжеты. Происхождение человека, его предназначение, связь с миром, историческая судьба — все осмысливается совершенно иначе. Эта концепция, как уже отмечалось, родилась в античной философии. Она принципиально разводит понятия «человек» и «животное». Человеческий род наделен особой движущей силой, не сводимой к элементарным способам действия, которые свойственны растениям и животным.

Человек обладает необыкновенным даром. Он может вызвать в собственном воображении давно ушедшие миры. Он способен с предельным погружением войти в сферу собственных мыслей и критически воспринять их. Человек может рассуждать, познавать, оценивать, выстраивать логически стройную последовательность умозаключений. В своей жизни люди доверяются не только инстинкту. Они могут поступать сознательно. Это поразительная, победоносная сила человека.

Разум — способность понимания и осмысления. Это деятельность духа, направленная на познание. С помощью разума постигается универсальная связь вещей. Разум кажется нам таким естественным, органичным. Только благодаря разуму человек оказывается в состоянии понять и оценить все сущее. Он оказывается способным осмысленно формировать природу, жить так, чтобы как можно полнее раскрывалась эта его специфическая сила.

Антропологических учений, в центре которых оказывается человек разумный, множество. Шелер подчеркивает, что, несмотря на огромные изменения, вся собственно философская антропология от Аристотеля до Канта мало в чем изменила свое учение о человеке. Учение о «человеке разумном» осталось подлинно непоколебимым, чтобы в эпоху Просвещения пережить подлинный триумф. Даже в обсуждении вопроса о том, что такое разум и не является ли он проклятием, по-прежнему проглядывает уже знакомый нам образ человека.

Еще один образ человека — *homo naturalis* — человек естественный. Человек не возвышается над природой, он есть неотъемлемое создание природы. Вот почему «возврат к природе есть вечный мотив в истории культуры»¹. Жажда возврата к природе

¹ Бердяев Н.А. Человек и машина. Проблемы социологии и метафизики техники // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 149.

есть воспоминание об утраченном рае, стремление вернуться к нему. Но такое желание переосмыслить природу человека, восславить ее органику мы наблюдаем и в философии, и в литературе.

Прослеживая переход от романтического чувства к влечению и любви, мы вспоминаем роман древнегреческого писателя Лонга (II—III вв. н. э.) «Дафнис и Хлоя», который оказал огромное влияние на пасторальную тему в европейской литературе XVI—XVIII вв. Роман пропитан мифологическим ощущением. По словам Гёте, «Дафнис и Хлоя» — последний цветок древнегреческой литературы, не уступающий лучшему из того, что когда-либо было написано.

Растительные и животные религиозные культы вошли в христианство. Согласно этому учению, человек из земли вышел и в землю должен вернуться. Люди культуры, как бы далеко они ни ушли от природной жизни, смотрели еще, по словам Н.А. Бердяева, на небо, на звезды, на бегущие облака.

Пастораль (от слова «пастушеский») приобрела особое значение в новой европейской литературе на Западе в XVI—XVII вв., в России — в XVIII в. От античной буколики (тоже «пастушеский», «сельский») она восприняла противопоставление развращенного города нравственно чистой деревне, интерес к миру чувств и быту небогатых людей. Вплоть до XV в. культуру можно определить как способ жить. Человек чувствовал себя естественной частью природной среды, а культуру ощущал как свою природу. Культура этого этапа была формой традиции и обычаев народов, естественных форм их существования.

Позже возникает иной тип соотношения природы и культуры. Именно культура, освобождаясь от природы, начинает определять характер связи человека с природой. Культура возвышается над природной органикой, но еще сохраняет верность обычаям и традициям, что указывает на ее связь с предшествующим состоянием человеческого общества. Так культура оказывается «второй природой». Теперь человек приспосабливается уже не к природе, а к культуре. Процесс подчинения природы человеческой деятельности, культуре начался в Европе. Ренессанс сделал Европу наследницей античной культуры. Реформация приблизила религию к светской, мирской жизни людей и

сформировала трудовую этику. Просвещение заложило в сознание европейца идеал культурного человека.

На этом этапе рождается стремление вернуться к природе, к ее органическим истокам. В европейском сознании лучше всего эту идею выразил французский мыслитель Жан-Жак Руссо. Критика цивилизации со стороны Руссо пленила всех. Позднее он детально и основательно развил ее в своем основном труде «Общественный договор». Суть его теории человека можно кратко охарактеризовать ставшими уже крылатыми словами — «назад к природе!». Цивилизация испортила человека, и он уже не живет в соответствии с законами природы. Ведь по сути своей человек добр, и тем не менее мы постоянно сталкиваемся со злом. Человек рожден быть свободным, и тем не менее его все время держат в цепях.

Какие антропологические учения вынашивают образ человека природного? Нам кажется, что здесь можно было бы назвать антропологию Людвиг Фейербаха. Выступая против беспредельного культа разума, немецкий философ выстроил разностороннее антропологическое учение. Конечно, он усматривал отличие человека от животного в том, что первый наделен сознанием. «Всякое ограничение разума и вообще человеческой сущности, — писал он, — вытекает из обмана, из заблуждения»¹. Однако Фейербах обратил внимание на биологическую природу человека. Он отказывался сводить человеческую сущность к самосознанию. Не случайно человек у Фейербаха — абстрактный индивид, чисто биологическое существо.

Мыслители XVIII в. сочли бы кощунственной саму постановку вопроса о том, что есть разум — благо или проклятие? Они полагали, что каждый человек, независимо от того, кто он — король или свинопас, уже но своему рождению способен сознавать величие универсума. Надо только раскрывать огромные, неисчерпаемые возможности сознания. Это был своеобразный культ разума, который оказал огромное воздействие на философскую идею.

Но вот уже следующее столетие радикально изменило представление о разуме. Эпоха так называемого романтизма ценила

¹ См.: Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX в. С. 89.

как величайший дар уже не столько сознание, сколько воображение. Оно-то и считалось более ценным приобретением, чем мышление: человек, который во всем следует разуму, расчетлив, лишен фантазии, холоден. Романтики видели свою задачу в том, чтобы исследовать глубины человеческой души.

Начиная с XIX в. развернулась разносторонняя *критика разума*, которая в специфической форме продолжается и по сию пору. Разум дал человеку свободу, непредсказуемость, мудрость. Но он же выбросил человека из животного царства. Человек оказался изолированным, одиноким. Между ним и остальной природой разверзлась бездна. Человек же все дальше и дальше уходит от собственного животного естества. Он создал культуру, которая приглушила в нем голос инстинкта. Теперь в своем поведении люди руководствуются не тем, что подсказывает природа, а искусственными ориентирами.

Кое-кто скажет: прекрасно, остальная природа нам не указ. Мы в ней особенные. Однако действительно ли это хорошо для человека? Ведь он, как ни крути, природное творение. Ему надо жить в согласии с натурой. Стало быть, разум — это не благо, а проклятие. К такому выводу пришел в XIX в. А. Шопенгауэр. Все, чем мы гордимся, рассуждал философ, — наше мышление, культура, общество, — все это стремительное убегание от основ жизни. Нам кажется, что мы стали властителями природы, но на самом деле мы ее заложники. Человек попал в тупик, из которого невозможно выбраться. Он пошел по дороге, которая ведет в тупик. Разум — враг природы, ее антипод, т.е. противник.

Спросим: к какому образу человека тяготеют эти рассуждения? Ясное дело — к человеку природному. Эту точку зрения развил Ф. Ницше — последователь Шопенгауэра. Он утверждал, что выход из сложившейся ситуации все-таки есть. В человеке обнаруживается не только разумное, но и дионисийское начало. Древний бог Дионис оценивался Ницше как олицетворение пьянящего, стихийного первоначала. Надо ориентироваться на природную стихию, заложенную в человеческой натуре. Если и дальше он будет следовать диктату сознания, его ждет неизбежная гибель, полное вырождение. Обладание разумом сулит катастрофу человеческому роду.

В этом месте кое-кто из моих читателей всплеснет руками: надо же, не зря А.С. Грибоедов сулил нам горе от ума. Оказы-

вается, можно жить и без знаний. Я и сам бессознательно это чувствовал. От этих мыслительных занятий одна беда. Хорошо бы действительно слиться с природой и медленно течь между берегов, наслаждаясь теплыми солнечными лучами. Ничего хорошего наша премудрость не обещает. Не напрасно мудрецы толкуют про это...

Однако надо все-таки разобраться, о чем толкуют философы. Конечно, Шопенгауэр был одним из теоретиков, который дал культуре отрицательную оценку. Ницше тоже обрушился на многотысячелетнюю традицию европейской мудрости. Но ведь эти открытия они сделали благодаря присущему им недюжинному уму. Вовсе не предлагали мыслители отказаться от знаний как от любимого занятия. Их атаки на разум в своеобразной форме выражали недовольство тем, что многие философы пели гимны сознанию, но совсем не пытались разобраться в его природе.

Можно, конечно, полагать, что все приобретенное человеком возвышает его. Но это будет не критическая, строго говоря, не философская точка зрения. Поэтому в философии возникают такие мыслительные установки, которые позволяют порассуждать в неожиданном антропологическом ракурсе. Вот, скажем, на стыке двух столетий З. Фрейд пытался понять, откуда у человека взялся разум и можно ли считать сознание счастливым приобретением.

Человек, как и всякое животное, существует в природном, конкретном мире. Но он отличается от других созданий тем, что как бы удвоил реальность, сотворил ее еще раз — в сфере мысли. Как это случилось? Предположения Фрейда выглядели примерно так. Да, разум есть порождение эволюции. Только надо говорить вовсе не о плавном прибавлении какой-то новой и поэтому, безусловно, восхитительной черты. Сознание могло возникнуть у людей только в экстремальной, т.е. чрезвычайной, ситуации. Таков вывод Фрейда.

Что это означало, если иметь в виду переосмысление проблемы? Прежде всего попытку более прозаически осветить тему, избавив ее от многочисленных восторгов предшественников. Нет, разум — это отнюдь не Божественный дар. Это даже не подарок эволюции. Сознание — это порождение кризисного состояния человеческой психики. Видимо, когда-то в далекой древ-

ности пращеловек попал в какую-то жуткую ситуацию. Он мог погибнуть — произошло же такое со многими другими представителями природы. Резервов, которые дала человеку природа, явно не хватало для спасения.

Однако человек все-таки уцелел. Это удалось ему, оцените парадокс, путем разрушения природной нормы. Возникновение разума, стало быть, — это отклонение от органического развития мира. Если не проклятие, то, во всяком случае, не абсолютное благо. Именно поэтому разум, хотя и кажется благословенным даром, на самом деле плохой поводырь для людей. У разума есть врожденные дефекты. Разумеется, человек — мыслящее создание. Было бы смешно отрицать полезность знания, саму способность к мышлению. Однако следует все-таки глубже разобраться в противоречиях самого сознания как феномена.

Типология Шелера

Мы пока в известной мере следуем за Шелером, который пытается охватить многообразие философско-антропологических учений. Он выделяет человека религиозного, разумного и природного. Однако в его типологии есть еще два направления. «Четвертая из известных нам пяти концепций человека, — пишет Шелер, — вносит поначалу резкий диссонанс в удивительный унисон новоевропейской антропологии и философии истории»¹.

Теория декаданса (вырождения) — четвертое, по Шелеру, антропологическое учение. Она решительно отвергает веру в прогрессивность «человека разумного», отрицает возрожденный в середине века христианский миф об Адаме, всякие рассуждения о духовности человека. Человек оценивался как дезертир жизни. Сложное для восприятия определение человека сформулировали не глубокомысленные отцы этого учения, а его популяризатор, представитель философии жизни Теодор Лессинг. По его определению, «человек — это постепенно свихнувшаяся разновидность хищной обезьяны, помешанная на так называемом “духе”». Декаданс человека заключается в том, что он отступил от природы.

Прочитав эти строчки, читатель вправе воскликнуть: позвольте, но это все уже излагалось. Перед нами вывернутый наизнан-

¹ Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. Ч. 2. С. 148.

ку «природный человек». Это просто заблудшее чадо природы. Другое дело, что прежде Шелер говорил о человеке в положительном смысле, теперь он обращается к теоретикам, которые порицают человеческую природу. Стало быть, единый принцип типологии, который избрал Шелер, нарушен.

Обратимся к пятой концепции человека, как она представлена в типологии Шелера. Если в предыдущей концепции человек получает уничижительную окраску как «душевное животное», то сторонники последнего антропологического учения в перечислении Шелера, напротив, возносят человека на небывалую, головокружительную высоту. Здесь возникает образ «сверхчеловека». Говорится о том, что в самом человеке можно найти некие первоосновы мира.

Речь идет о такой личности, которая в максимальной степени обладает благоразумием, глубиной, чистотой, силой воли и чувством ответственности. «Для такого рода личности, самоценной и блестящей, человечество, народы, история больших общностей являются лишь окольным путем для ее самовыражения. Личность подобного рода покоится на почитании любви, обожания, с которыми некогда люди относились к своему богу и своим богам»¹. Галерея «сверхчеловеков» — это «величайшие образцы человеческого рода».

Нетрудно убедиться в том, что последние два типа антропологических учений обозначены в работе Шелера по иному базисному основанию, нежели первые три. Здесь сопоставляются два способа отношения к человеку — принижающий его и возвышающий. Остается неясным, как сопоставляются заключительные типы учений с первым, вторым и третьим, в основе которых конкретный образ человека. Так разрушается стройность всей конструкции. Возникает соблазн назвать новые теории, новые подходы к проблеме, тем более что в XX столетии их немало.

Не случайно Н.А. Бердяев, излагая шелеровскую классификацию, недоумевает: отчего исчезло определение человека как создателя орудий (*homo faber*)? На самом деле Шелер упоминает эту концепцию, избегая, как уже было отмечено, типологиче-

¹ Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. Ч. 2. С. 158.

ской соотнесенности с образами человека. Что касается русского философа, то он специально останавливается на этой антропологической версии, утверждая, что ни один из прежде названных типов антропологических учений не может быть признан удовлетворительным и исчерпывающим. С точки зрения науки наиболее важно определение человека как создателя орудий¹.

При выделении этого учения можно сконструировать совсем иной образ человека. Человек-умелец — это не природный человек, ибо он отвергает натуру как нечто несовершенное. Для него главное — новая реальность, рукотворная, результат его усилий. Человеку-умельцу присуща сноровка, техническая оснащенность. Создав орудия труда, он перешел к сотворению мира культуры. Характеристика такого человека радикально отличается от всего, о чем шла речь выше. Не поклонение Богу, не торжество разума, а именно культ технического навыка. Человек-умелец — создатель технической цивилизации.

Таким образом, систематика Шелера кажется нам несовершенной. Еще больше противоречий при систематике антропологических учений возникает при анализе конкретных философских взглядов. Возьмем первую доктрину. По словам Шелера, это и поныне широко распространенное теистическое (иудейское и христианское) представление родилось не в философии и не в науке. Эта идея принадлежит религиозной вере. Она представляет собой пеструю смесь идей иудаизма и его преданий, прежде всего Ветхого Завета, а также античной религиозной истории и Евангелия.

Разумеется, из рассуждений Шелера рождается образ религиозного человека. Но ведь в характеристике немецкого исследователя говорится не столько о конкретном человеческом архетипе, сколько о религиозных взглядах человека. Он перечисляет религиозные сюжеты. Но каков сам человек внутри этой концепции? Бердяев пытается восполнить этот пробел, т.е. перейти от перечисления религиозных мотивов к воссозданию образа человека. В основе христианской антропологии, отмечает он, лежат две идеи: 1) человек есть образ и подобие Бога-Творца и 2) Бог воочеловечился, Сын Божий явился к нам как

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 65.

богочеловек. Н.А. Бердяев стремится сделать антропологические выводы из основных христианских идей. Так рождаются архетипные характеристики человека. «Человек есть не только существо греховное и искупающее свой грех, не только существо разумное, не только существо эволюционирующее, не только существо социальное, не только существо больное от конфликта сознания с бессознательным, но человек есть прежде всего существо творческое»¹.

Н.А. Бердяев не только попытался создать конкретный образ человека, он готов сопоставить его с другими образами человека, рожденными в иной традиции, и таким образом построить систематику антропологических учений. Человек в понимании Бердяева есть существо творящее лишь в том случае, если он есть существо свободное, обладающее творческой свободой. Человек произошел от Бога и от праха, от творения Божия и от небытия, от Божией идеи и свободы.

Новые человеческие образы

Два образа человека – человека природного и человека-умельца – М. Шелер неоправданно рассматривает как нечто единое. Поводом для такого сближения явилась позитивистская, прагматическая ориентация некоторых философских антропологов. Человек религиозный не может быть понят без отсылки к трансцендентному, неземному опыту. Человек разумный осознается через признак, возвышающий человека над природой. Для человека природного такие дополнительные определения не обязательны. Он самодостаточен для природной среды. Сущность человека не в том, что он в первую очередь разумное существо, а в том, что он существо биологическое, инстинктивное. Человек – это всего лишь высокоразвитое живое существо. Все, что относится к духу, разуму, как разъясняет Шелер, не имеет самостоятельного происхождения.

Все это верно по отношению к природному человеку, архетип которого имеет реальное концептуальное содержание. Однако действительно ли человек природный и человек-умелец – это одно и то же, на чем настаивает Шелер? По нашему мнению, способность человека к деятельности не является органи-

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 61.

ческим природным свойством. Это еще одно антропологическое качество, которое требует самостоятельного истолкования.

Ныне при впечатляющих успехах социобиологии, а также при обнаружении противоречия между природностью человека и его деятельностью есть все основания для оценки человека-умельца как самостоятельного антропологического образа. Можно, стало быть, назвать такие конституирующие признаки человека, как вера, разум, инстинкт и способность к деятельности. Это, по существу, подметил Н.А. Бердяев: «Орудие, продолжающее человеческую руку, — отмечал он, — выделило человека из природы»¹. Деятельность может рассматриваться как принципиально значимая антропологическая данность, рождающая самостоятельный человеческий архетип.

Можно ли полагать, что данная классификация исчерпывает потенциал человеческих образов? Шелер, мы видели, пытался учесть новейшие антропологические открытия своего времени и обозначить другие человеческие архетипы. Однако, как уже отмечалось, здесь его типология утрачивает стройность и самодостаточность. Шелеровская классификация не могла быть полной, потому что число антропологических учений стремительно возрастало. Многие концепции вообще не могли войти в типологию, поскольку родились позже. Вот почему хотелось бы добавить к перечисленным архетипным образам: человек религиозный, человек разумный, человек природный, человек-умелец еще один — «человек символический». Это концепция Э. Кассирера. Основанием для включения его в намеченную типологию служит опора на такое базисное антропологическое свойство, как воображение.

У Кассирера органика человека не самодовлеющая. «Представляется очевидным, что этот мир (речь идет о человеческом мире. — П. Г.) формируется по тем же биологическим правилам, которые управляют жизнью других организмов. Однако в человеческом мире мы находим и новые особенности, которые составляют отличительную черту человеческой жизни»². Человек

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 60.

² Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в современной западной философии. С. 28.

символический обусловлен не тягой к запредельному, неземному миру, не разумом, не человеческой деятельностью, а паразитической способностью человека производить символы. Это вполне самобытный антропологический образ.

* * *

Человек многолик. Он не укладывается в однозначный образ. Человек проявляет собственные антропологические качества. Возможно, это и есть критерий для типологии философско-антропологических учений. Их множество. Но можно видеть их общность и различия по тому, какое человеческое свойство лежит в основе того или иного теоретического направления.

В основе предложенной систематики, сложившейся в результате критического преодоления типологии антропологических учений у Шелера, лежит представление о том, что то или иное антропологическое свойство (разум, вера, природность, деятельность, воображение) демонстрирует вариативность человеческих образов. Человек наделен всеми этими качествами (само собой разумеется, и многими другими), однако при оценке этих свойств рождается как бы самостоятельный суверенный образ человека, располагающий собственным потенциалом. Возможно, это и есть плодотворный путь для классификации многообразных антропологических учений.

Приведенные рассуждения показывают, что систематика антропологических учений — сложная проблема, представляющая трудности даже для основателей философской антропологии. Она усложняется в XX в., когда обнаруживается антропологический ренессанс. Оценивая русскую персоналистическую традицию или неисчерпаемый экзистенциальный опыт, исследователи озабочены поисками базового основания для намеченной типологии. Но при этом обнаруживается, что образ человека создается не только философией. Чтобы представить наглядно «человека природного» или «человека-умельца», одних философских текстов мало. Надо обратиться к религиозному, научному, художественному сознанию.

Литература

- Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.
- Гуревич П.С. Философская антропология: опыт систематики // Вопросы философии. 1995. № 5.
- Любутин К.Н., Грибакин А.В. Западная философская антропология. Екатеринбург, 1994.
- Любутин К.Н., Бурханов Р.А. Классическая философская антропология. Екатеринбург, 1997.
- Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М., 1990.
- Нордау М. Вырождение. М., 1995.
- Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 612–617.
- Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура. М., 1995.
- Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. Ч. 2. М., 1991.

Контрольные вопросы

1. Кого можно отнести к философским антропологам?
2. Всякая ли антропологическая тема становится философско-антропологической?
3. Фрейд – философский антрополог или создатель психоанализа?
4. Почему трудно воссоздать историю философской антропологии?
5. В чем существо типологии антропологических учений у М. Шелера?
6. Что такое человек природный?
7. Чем сверхчеловек отличается от человека-дегенерата?
8. В чем трудности систематики антропологических учений?
9. Как можно классифицировать концепции человека?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Трудности систематики антропологических учений.
2. Опыт персоналистической философии.
3. История философско-антропологической мысли.
4. Типология М. Шелера.
5. Человек религиозный.
6. Человек разумный.
7. Человек природный.

8. Человек-умелец.
9. Человек символический.

2.2. Спектр антропологических идей

Сегодня на книжном рынке множество прежде недоступных нам сочинений. Круговорот мыслей, древних и современных, способен кого угодно сбить с толку: потому как столь различны жанры, в которых осмысливается проблема человека. Научная констатация — одно, философское предположение — совсем другое, мистическое откровение — нечто иное... Их можно сталкивать, но их следует различать...

Мистическое откровение

Они собрались в горной долине, у самой излучины реки, разожгли костер, подтащили к нему тяжелые камни, расположив их в известном порядке. Набросили на девушку покрывало. Потом все закружились в танце. Заклиная силы Солнца, страстно и пронзительно закричал юноша. Ему нетерпеливо откликнулось эхо.

Это не картинка доисторических времен, не сцена из жизни первобытных охотников, не эпизод укрощения стихии, извлеченный из мифического предсказания — именно так начинают свой день члены молодежной общины, живущей в наши дни в швейцарской деревушке. Поклоняясь природе, они полагают, что обожествление древних сил может изменить судьбы человечества, вернуть утраченные порывы духа.

Не возрождается ли в этом ритуале древнее «темное знание»? Многие люди сегодня увлечены мистикой. Они верят в существование иных миров. Истово собирают сведения о гуманоидах и супербогах из космических цивилизаций. В мистических трактатах они пытаются отыскать древнее утраченное знание, в мантре (молитве) — возможность слиться с Духом. Кое-кто побаивается всесильного дурного глаза. Многие надеются на помощь при внезапном и исступленном богообщении. Кому-то ужасно хочется набросить на себя желтое сари и поставить чудодейственную точку над переносицей.

Как следует относиться к этим увлечениям? Прежде всего отметим, что мистика — древнейший тип сознания. Еще не было

философии, не возникла религия, а человек уже был захвачен мистическим опытом. Он испытывал какие-то странные, непостижимые переживания, которые потрясали все его существо. Мистическая духовная традиция — древний и ценнейший пласт культуры. Невозможно представить себе изначальное восхождение к знанию без тайноведения, античную культуру — без мистерий, а Средневековье — без гностической эзотерики. Мистика — исторически давний и разноликий феномен. Она вплетена в ткань человеческой культуры, неотторжима от нее.

Однако мистический ареал культуры изучен слабо. Несмотря на усилия таких мыслителей, как Я. Бёме, Э. Свёденборг, Р. Штейнер, мистериальные интуиции Е. Блаватской, Н. Рериха, Г. Гурджиева, многие грани этой традиции остаются неизведанными. Далеко не все философы оценивали мистику как свод наивных иллюзий, слепых верований, помутнений души. Например, русские философы видели в истоках культур разных эпох просветление разума и чудо, веру и знание, прагматизм и романтику, рассудочность и интуицию, упорядоченность духа и экстаз, аскетизм и чувственность.

Современный человек, зачарованный успехами науки, с подозрением относится к мистике. Между тем древние в определенном смысле знали гораздо больше, чем мы. В этом одно из поразительных открытий XX столетия. Физики, создающие картину мироздания, обнаруживают контуры своих космогоний в индийской и буддийской тантре. Химики высказывают предположение, что их наука — ответвление утраченной алхимической мудрости. Биологи констатируют известную исстари способность мельчайшей клетки воспроизводить целостность живого существа. Реаниматологи читают как некое пособие тибетскую «Книгу мертвых», записанную двенадцать веков назад. Психологи, разъясняющие природу фантомов сознания, обращаются к шаманизму. Культурологи озабочены потрясающими провозвестиями, заключенными в текстах далекой старины. Астрологи предвещают события, предлагая соотнести собственное поведение с космическими ритмами.

Что же такое мистика? Чем она отличается, скажем, от религии или науки? Ответить на эти вопросы важно хотя бы потому, что некоторые философы были одновременно и мистиками, а другие мыслители, допустим В.С. Соловьев или Н.А. Бердяев,

высоко оценивали мистику в целом. Как писал Бердяев, мистика есть глубина и вершина духовной жизни. Кроме того, в мистике есть немало прозрений о человеке, и вполне можно говорить о мистической антропологии. Все это требует конкретного анализа.

В основе мистики — мистический опыт, т.е. неожиданная встреча со сверхъестественным, акт непосредственного живого общения с Богом, с таинственным. Такой опыт постигался, например, участниками древних мистерий. Но при этом путь к тайнам универсума пролегал через мир ужасов. Никто из тех, кто приобщился к таинствам мира, не имел права разглашать приобретенное знание. Известно, что древнегреческого драматурга Эсхила обвинили в том, что он перенес на сцену кое-что из того, что узнал из мистерий. Эсхил бежал к алтарю бога Диониса, чтобы спасти жизнь. Разбирательство показало, что он не был посвященным и, следовательно, не выдавал никаких тайн.

Сошлемся на известного средневекового мистика **Якоба Бёме** (1575–1624). Как рассказывают его биографы и он сам, многие десятилетия он вообще ничего не ведал про мистику. Был сапожником, имел многодетную семью, почти совсем не был обучен грамоте и не знал тем более никаких иностранных языков. Но вот однажды, как он сам свидетельствует, у него произошла какая-то непостижимая встреча: некое светоносное существо при встрече с Бёме раскрыло перед ним потрясающую картину Вселенной.

Бёме стал писать книги, в которых он излагал неожиданно приобретенное знание. Например, в книге «Аврора, или Утренняя Звезда» он описал многочисленные ярусы, из которых состоит мир. Рассказал о таинственных созданиях универсума. Но вот вопрос: насколько все это достоверно? Кто-кто, а уж философ должен критически подойти к таким фантазиям. Зачем, вообще говоря, включать все это в философию?

Здесь можно высказать два соображения. Во-первых, все, что рассказывает Бёме, поразительно совпадает со свидетельствами других мистиков разных эпох. Отчего такое потрясающее единомыслие? А, во-вторых, философ далеко не всегда опирается на конкретные факты. Он философствует свободно, раскованно, занятие это само по себе сходно с мистикой. Мысль философа порою так воспаряет, забегают в такие дали и глубины,

что любые фантазии могут показаться наивными. Если бы философия опиралась только на конкретные, проверенные факты, она не смогла бы мыслить так свободно. Но у нее другое предназначение.

Когда-то, работая в техническом вузе, я долго не мог привить своим воспитанникам вкус к гуманитарному отвлеченному знанию. Однажды я преднамеренно попросил своего студента прочитать Бёме и пересказать книгу на семинаре по философии. Мой студент, увлеченно излагая прочитанное, сообщил о разных существах, которые живут во Вселенной. Все зачарованно слушали. А один скептик, положила нога на ногу, неожиданно спросил: «Слушай, а как он все это доказывает?»

Доказывать можно по-разному: с помощью логически выстроенной мысли, например, или проверяя закон в лабораторном эксперименте. Но мистик ничего не доказывает, как не доказывает свидетель. Он свидетельствует о том, что явилось ему в миг просветления. Он видит, чувствует, переживает, а потом рассказывает об увиденном. Да, именно так, мистик и сам толком не знает, откуда взялось знание. Он не может ничего аргументировать. Еще раз спросим: коли так, стоит ли обращать внимание на эти провозвестия? С точки зрения ученого, может быть, и не стоит. Ведь в науке любое знание добывается путем постепенного восхождения от конкретного, частного к общему. Наука опирается на законы, она знает разветвленную систему доказательств. Вполне логично, что ученый может снисходительно пройти мимо свидетельств такого духовидца.

Иное дело философ. Ведь он часто задумывается над такими вопросами, для которых наука не подготовила никакой реальной почвы. Что же, стреножить мысль? Остудить фантазию? Или, скажем, наоборот, прильнуть к мистическому источнику? Из глубин далекой старины, когда еще не было философии, мистикам в мистическом опыте открывалась некая истина. Скажем, родилась интуитивно мысль, что между человеком и Вселенной существует некая всемирная связь. Структура человека повторяет структуру Вселенной, сказали бы мы, пользуясь более научными терминами. Человек есть ключ к познанию Вселенной. Изучая человека, можно непостижимым образом проникнуть в тайны универсума.

Мистики пользовались двумя терминами — микрокосм (малый мир) и макрокосм (большой мир). Учение о параллелизме человека и Вселенной — одна из древнейших концепций. Она использовалась не только мистиками, но проникла и в философию. Индийская и китайская философии издавна рассматривали связь человека и универсума. Древнегреческий философ Демокрит (ок. 460 до н. э. — год смерти неизвестен) утвердил в философии такую идею: «Человек — это малый мир». Большой мир — это бесконечная Вселенная.

Мистик полагает, что приобщиться к тайнам Вселенной можно не только путем размышления, эксперимента, анализа, но и посредством интуиции. То же самое может сказать и философ. Но мистики опирались не только на интуицию. На протяжении веков они вели тонкую и своеобразную работу с человеческой психикой, пытаясь понять тайны подсознательных, глубинных предощущений. Опыт медитации, т.е. предельного духовного сосредоточения, многодневных постов, умерщвления плоти, рождал, разумеется, множество мыслей, позволяя приобщаться к тайнам мироздания.

Но вот что самое поразительное: мысль о том, что человек подобен Вселенной (т.е. их структура, форма соотносимы), подтверждается современной наукой. Об этом сегодня хорошо осведомлены физики. Стало быть, древние мистики были правы. Сказать такое еще не означает выразить существо проблемы. Своей догадкой древние мистики помогли философам продумать чрезвычайно интересную идею. Эта идея в свою очередь оказала неоценимую услугу науке, подсказав направление поисков.

Не случайно Бердяев в книге «Дух и реальность» много внимания уделяет мистической антропологии. Он отмечает, в частности: «Мистика есть пробуждение духовного человека, который видит реальность лучше и острее, чем человек природный, или душевный. Мистика есть преодоление тварности»¹. Бердяев имеет в виду под тварностью живое, биологическое существование.

Религиозная антропология

В философии можно обнаружить множество религиозных идей. Однако надо сразу указать на принципиальное различие

¹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 160.

религии и философии. Многие из нас на протяжении своей жизни испытывают чувство причастности к Богу. Порою рождается в душе ощущение непосредственной близости к Нему, возможности прямого общения с Ним. Верующий молится, веря, что Бог слышит его. У многих накапливается религиозный опыт, который помогает им жить, преодолевать разнообразные трудности.

Но у других людей никакого религиозного опыта нет. Говорить с ними на религиозные темы почти что бессмысленно: душа ничего, кроме скепсиса, не рождает. Получается странный диалог: я ему про Фому, а он мне про Ерёму. Но, может быть, есть очевидные доказательства существования Бога?

Впрочем, грешно говорить, что нет доказательств. Ведь Бог передал Моисею нравственные заповеди, а Христос, богочеловек, жил на земле среди людей. Но это еще не все. Мы смертны. Но история знает исключение из этого правила. Земная жизнь Иисуса Христа, родившегося в Вифлееме Иудейском и тридцать три года спустя распятого на кресте в Иерусалиме, так же как и ваша, ограничена датами рождения и смерти...

Но дата смерти Христа на третий день перечеркнута чудом Воскресения. Эта необыкновенная жизнь вырывается за положенные человеку пределы, опровергая то, что мы привыкли считать едва ли не самым непреложным законом природы. За смертью следует не тление, а Воскресение. За жизнью временной — вечная. Мученическая смерть на кресте, которую принял Иисус Христос в Иерусалиме, очень похожа на смерть героя, отдавшего свою жизнь за идеалы свободы и справедливости, или мученика — за веру. На самом деле для верующего смерть Сына Божия есть нечто гораздо более значительное.

Все христиане твердо верят, что Христос умер и воскрес в буквальном, физическом смысле. Он уничтожил грех, тем самым победил смерть духовную — безнадежное бытие, пропасть, отделявшую падшее, грешное человечество от Бога. Каждый из нас, ныне живущих, не был свидетелем этих поразительных событий. Он может прочесть об этом только в священных текстах. Но есть и исторические свидетельства того же факта. Речь, следовательно, идет не о доказательстве исторического события — жизнь, смерть, Воскресение Христа, — а об осмыслении, истолковании этого факта. И мы снова вступаем в область пред-

положений, веры, т.е. эти две области — знание и вера — неразделимы; одно поддерживает другое, не будучи им.

Это означает, что религиозную идею (соответственно и религиозную антропологию) мы воспринимаем по законам иного жанра, нежели, скажем, идею философскую. Философ обращается к разуму и опыту практическому, теолог — к трепетной вере и религиозному опыту. Выдающиеся мыслители XVIII в. отошли от этого правила — они стали подвергать религиозные откровения суду разума, судить о них по меркам здравого смысла. Внешне эффект получился внушительный, однако истребить веру мыслителям той эпохи не удалось.

Догмат веры утверждает, что Иисус родился на Земле, но был зачат непорочным способом. Но нам-то доподлинно известно, как появляются дети. Когда человек умирает, врачи могут иногда его реанимировать (оживить). Но это временно, человек все равно смертен. Никто не живет вечной жизнью. Так подсказывает повседневная логика. Но кто докажет, что мир основан именно на ней? Кто убежден, что знает все тайны мироздания? В рассказанной евангелистами истории есть загадочная пауза между «исчезновением» Христа после казни и новым его «появлением»: субботняя тайна уже воскресшего, но еще не воплотившегося Христа. В этот момент еще никто из смертных не знал, где Он находится, каждый из окружавших Его оказался наедине со своей совестью и мог выбирать, следовать ли заветам Учителя или забыть о Нем — столь же смертном, как и все прочие люди. Это был выбор между верой и безверием, и по сути — момент истины, миг свободы духа. Пусть и короткая, но все же битва с мертвым в своем прошлом, бой за свое будущее. Воскресение, невидимое глазу, совершается в Вечности, а значит — в душе каждого из нас.

Законы житейского миропонимания плохо согласуются с религиозной верой. Божия воля кажется странной, непостижимой...

Человек современной культуры полагает, что жизнь дарована ему для того, чтобы он мог познать ее радости, отведать полноту бытия, ощутить благо физического здоровья, да еще продлить все эти наслаждения. Но ведь так думали далеко не всегда. Древние индусы мечтали как можно скорее прожить множество дарованных перевоплощений и впасть в некое таинственное

состояние — нирвану. Античные греки говорили: кого Бог любит, того рано заберет на небо. А человек Средневековья каждый свой поступок соразмерял с идеалом посмертного спасения. Сегодня я был предельно счастлив. Пусть так, но как отзовется мне это на Божием суде? Истинная жизнь не здесь, а там, после смерти.

Религиозное самовопрошание, безусловно, проникает в философию. Философствование не чуждо вере, ибо многие истины должно принять как возможное, пусть и неподвластное житейской логике. Не случайно немецкий философ **Карл Ясперс** (1883–1969) свое учение называл «философской верой». Однако между философией и религией есть существенное различие. Далеко не всегда религиозную идею можно принимать как философию, ибо исток ее — в Божественном откровении.

Научные идеи

Еще недавно у нас господствовало такое представление: философия опирается на конкретное естественнонаучное знание. Иначе она перестанет быть научной. Скажем, философ пытается выстроить картину мира. Неужели он не соотнесет свое видение с открытиями физиков, математиков, биологов? Что это будет за картина мира? Философ нередко начинает рассуждать, беря за основу то, что известно и доказало свою непреложность.

Но разве он этим ограничивается? Представьте, что у вас есть какие-то сведения из физики, астрономии, химии, биологии, социологии, этики и т.д. И вот вы решили соединить это в некое единство — создать мировоззрение. Нужны какие-то общие принципы. Откуда вы их возьмете? Из физики? А почему не из химии? Не из биологии? Не из...? Нет, что-то здесь не срабатывает. Нужно, видимо, что-то еще помимо конкретных знаний. Но кто скажет, что последние не нужны? Ведь чтобы построить дом, нужны кирпичи, но нужен и общий проект.

Можно привести примеры, которые свидетельствуют о том, что философия органично связана с наукой. Скажем, когда Николай Коперник заменил геоцентрическую картину мира гелиоцентрической, это немедленно отразилось на характере философского мышления. Гёте назвал это открытие более важным, чем вся Библия. Сама философия, вобрав в себя данное понимание вещей, существенно преобразилась.

Еще пример: З. Фрейд начал свою исследовательскую деятельность как физиолог. Потом он возглавил лабораторию, куда приходили люди, подверженные неврозам. Он пытался их исцелить как врач. Однако постепенно в сознании Фрейда возникло совершенно новое представление о нашей психике. Он обнаружил, какую огромную роль в нашем поведении играет бессознательное, т.е. то, что не всегда контролируется разумом. Так возникло новое философское направление, которое называется психоанализом.

Однако можно привести факты, которые свидетельствуют о прямо противоположной тенденции. Философ нередко строит свою антропологическую концепцию независимо от достояний науки, а порой и вопреки ей. Парадокс состоит в том, что наиболее значительные интуиции рождаются в философии не на фундаменте реального знания, а зачастую и наперекор ему. Не могу отказать себе в удовольствии привести пример.

В XIX в. Ч. Дарвин доказал, что человек как природное существо представляет собой завершение эволюционного развития и с этой точки зрения отличается от других живых созданий исключительным совершенством. Он наделен разумом, это последнее благоприобретение эволюции. Так Дарвин уже на материале науки подтвердил религиозное воззрение о том, что человек есть «венец природы». Казалось бы, экспертиза науки внушительна, а философу остается только подвести теоретическую базу под это грандиозное открытие. Ранее подчеркивалось, что философские антропологи сделали из этого немало конкретных выводов.

Но в том же веке рождается новая установка. Причем именно в философии. Сначала А. Шопенгауэр, а затем Ф. Ницше задумываются над необычностью человека как живого существа. И только путем философского умозрения формулируется мысль о том, что человек, вероятно, выпадает из цепи природных «творений». Он эксцентричен и вовсе не производит впечатления «венца творения». Напротив, если сделать, условно говоря, допущение, что человек — продукт природы, то ничего, кроме «халтуры природы», не получается: человек «не вписывается» в гармонию природы, он — катастрофичен.

И вот тогда, вопреки научным фактам, «философы жизни» (так называлось философское направление) выдвигают идею о

том, что человек есть «еще не установившееся животное» (Ф. Ницше). Он не только не замыкает некую природную цепь, а просто выпадает из нее. Все, что ранее оценивалось как достижение человека, с новой точки зрения выглядит процессом его вырождения. Эти идеи радикально преобразили философскую антропологию. Трудно вообразить, насколько мы были бы беднее в наше время, если бы веком раньше не родилось это абстрактное умозаключение¹.

Еще один пример с Дарвином. Он представил впечатляющие доказательства в пользу единой эволюционной картины мира. Показав преемственность видов, он соединил в панораме косную, живую и одухотворенную материю — грандиозное открытие, которое на многие десятилетия определило научную картину мира. Что и говорить, в пользу этой концепции выстроились горы фактов, помогающих увидеть линейное, однонаправленное движение эволюции.

Однако в том же веке в философии родилось принципиально иное представление. Да, эволюция неукоснительна и слепа. Но она вовсе не однообразна, не автоматична. Возможно, ее направляет некая одухотворяющая сила или на определенном этапе ее саморазвертывания в ней рождается такой импульс. Ряд русских философов XIX в. (их называют теперь «русские космисты») выдвинули философскую идею, направленную против концепции Дарвина.

Они утверждали, что, прежде чем началась эволюция, в природе или высших сферах уже существовал некий предуготовленный план развития. Природа не слепа, все в ней происходит по заранее известному плану. Не случайно живая материя перешла в стадию мыслящей. Человек непременно должен был возникнуть на определенной стадии природного процесса. Когда же он наконец появился, то, естественно, сам стал направлять ход эволюции.

На чем основана эта идея? На научном открытии? Отнюдь нет. На изучении каких-то закономерностей природного развития? Вряд ли. Скорее всего, это именно философская идея, т.е. некое свободное творчество. Можно сказать, своеобразное приключение идеи. Но данная мысль не отброшена. В XX в. многие

¹ См.: Гуревич П.С. Философия культуры. М., 2000.

ученые и философы отнеслись к ней с огромным уважением. Появились мировоззренческие версии данной установки. Более того, ученые заявили, что развитие современной физики, ее новейшие приобретения подтверждают совсем не теорию Дарвина. В своей догадке русские космисты, можно полагать, оказались ближе к истине.

Когда то или иное научное положение утрачивает свою подлинность, оно отбрасывается. В науке есть немало идей, которые позже оказались мертвыми, т.е. не подтвержденными теорией. Так, химики XII–XVIII вв. выдвинули теорию «флогистона», т.е. «начала горючести»: они утверждали, что флогистон — это часть вещества, которая навсегда утрачивается при горении и обжиге. Эту теорию опроверг **Антуан Лавуазье** (1743–1794). Научная идея, которая не сумела себя подтвердить, уходит из науки.

Иное дело философия. Если философское предположение не получило подтверждения со стороны ученых, не беда. Придет время, и еще неизвестно, кто окажется прав. А если появится другая, более интересная концепция по поводу какой-то проблемы? Это тоже не страшно. Философская идея остается в философии как некий ход мысли, даже как заблуждение. Все равно мыслители время от времени возвращаются к старым идеям и продолжают их осмысление.

Например **З. Фрейд**, как и многие другие философы, размышляя над тем, как на Земле появился человек, обратил внимание на мифическое предание, мистериальное действие, согласно которому дети убили и съели своего отца, главу первобытного рода. Фрейду показалось, что этот миф дает некое представление о происхождении человека. Однако он не просто пересказал миф, а использовал его лишь как предлог для создания философской концепции. Миф, считал Фрейд, подтверждает его теорию о сексуальном соперничестве отцов и детей. Он попытался развить концепцию происхождения человека, поставив во главу угла факт пробуждения совести в человеческом сознании.

Концепция эта интересна, по-своему логична. В ней есть прекрасные находки. Можно даже сказать, что она стимулирует мысль. Однако этнографы собрали огромный материал о жизни патриархальных племен: они свидетельствуют, что никаких фактов убийств главы рода нигде нет. Скорее всего, это выдумка

Фрейда. Появилось предложение изъять эту идею из философии. Как бы не так! Ведь кроме самой ложной посылки у Фрейда есть интересные рассуждения, своеобразный ход доказательств. Мы всегда вправе сказать: «А вот Фрейд считал...». Философские идеи, даже самые эксцентричные, парадоксальные, ошибочные, все равно остаются в арсенале философии. Она в известном смысле есть не что иное, как авантюра мысли...

Многие исследователи, которые обращались к анализу античной культуры, считали, что она поразительно целостна. Это неудивительно, ведь древнегреческая культура — колыбель европейской культуры. Молодой Ницше не согласился с этим. Он усмотрел в античной культуре два самостоятельных, противостоящих друг другу первоначала: разумное, светлое и внеразумное, темное. Чтобы описать эти стихии внутри античной культуры, Ницше взял имена двух богов — Аполлона и Диониса. Аполлон — это бог разума, рассудка, меры. Дионис — это божество, которому поклонялись на праздниках, когда царствовало безумие, это обозначение всего того, что противостоит мере. Дионис — символ пьянящего жизненного начала. Так, по мнению Ницше, в античной культуре можно обозначить два начала — *аполлоническое* и *дионисийское*. Эти понятия прочно вошли в философию. Мы говорим теперь о «дионисийских искусствах», об аполлонической мере. Однако русский исследователь **Вячеслав Иванов** (1866–1949), специалист по Античности, доказал, что Ницше неправильно трактовал Диониса как божество.

Так что же, следует отбросить ницшеанскую идею? А это и не получится, слишком крепко выросла она в философское сознание. Мы можем ее уточнять, корректировать, оспаривать, но как движение мысли, как гениальная интуиция она неистребима. Выходит, философия — это безответственное мышление? Придумывай, фантазируй, потом разберемся. В известной мере можно даже согласиться с таким ответом. Однако прекрасные идеи, которые демонстрировали бы красоту мысли, придумать нелегко.

Одна наивная дама спросила Альберта Эйнштейна, гениального физика, что он делает, когда ему в голову приходит потрясающая идея? Тот ответил: увы, это бывает поразительно редко, так что трудно даже сообразить, что нужно делать... Молодому

философу можно посоветовать: если в голове возникла интересная мысль, попробуй додумать ее до конца. В каждой идее — неисчерпаемый потенциал. Это настоящее блаженство — открывать огромные возможности ума. Подтверждать, оспаривать, анализировать, ощущать бездонность всякой идеи. Тем сильна философия, что оригинальные прозрения в ней не просто декларируются, они подтверждают красоту, неотразимость и изящество мысли.

Но здесь возникает новая проблема. В современной публицистике, как и в теоретической литературе, оценка тех или иных мыслей производится без учета их жанра. Философскую идею толкуют, например, как естественнонаучный результат. Мистическое провозвестие обсуждают с позиции здравого смысла. Религиозную идею пытаются судить по меркам науки. Психологическую методику воспринимают как философское озарение. В итоге стирается специфика и направленность философской рефлексии.

Поясним это на таком примере. Мыслители разных времен пытались ответить на вопрос: «В чем смысл жизни?». У теологов есть ответ: человек живет для служения Богу. Однако даже религиозный философ может прийти к иному выводу. Ведь земную жизнь людей можно скрепить и другими помыслами. Возможен и такой ход мысли: пусть человек готовит себя к вечной жизни. Но как? У людей могут возникнуть и конкретные цели.

Для чего живет человечество? Предложил свой вариант ответа и русский философ **Николай Федорович Федоров** (1828—1903). У людского рода, заявил он, должна быть вдохновляющая глобальная идея. Без нее невозможно нравственное поведение... Верующие, скажем, убеждены, что будут воскрешены и станут жить вечно. Это, однако, произойдет за порогом смерти. А нет ли грандиозной идеи для живущего человечества? Нет ли единой неоспоримой цели?

Такая идея, по мнению Федорова, есть. Надо с помощью науки воскресить всех людей, которые когда-либо жили на Земле. Когда умирает конкретный человек — это невосполнимая утрата. Но ведь множество людей прошло по земле. Федоров демонстрирует радикально-дерзновенный проект всеобщего спасения. Человек живет не для себя. У него в помышлениях благородная идея — вернуть предков. Это «общее дело». Книга Федорова

поэтому так и называлась «Философия общего дела» (1906—1913). Христианская идея воскресения мертвых превращается у Федорова в идею воскрешения как долга человека. «В идее этой есть гениальное дерзновение, и сознание это — одно из самых высоких, до каких только поднимался человек»¹, — писал Н.А. Бердяев.

Однако, когда был издан труд Н.Ф. Федорова, один крупный отечественный ученый выступил в печати с заявлением: идея русского философа антинаучна, потому что воскресить умершего невозможно. Эксгумация (извлечение трупа из места захоронения) свидетельствует: трупы истлели... В определенном смысле аргументация верная, что делать бедному любомудру? Наука вроде бы свидетельствует против него. Получается, что философская идея не всегда соотносится со здравым смыслом.

Теперь дальше. Федоров уповал на науку будущего. Провозглашена была данная мысль в начале XX столетия. Теперь начинается XXI век, но наука не только не способна решить поставленную проблему, она не знает даже, как подступиться к ней. Мы не ведаем, как преодолеть биологическую смерть современного нам конкретного человека. Что уж тогда говорить о далеких предках?

Вот что любопытно. Резоны науки даже не приходят в голову Федорову. Он захвачен собственной идеей и даже не замечает ее органических противоречий. Слов нет, хорошо бы всех воскресить. Однако зачем? Цель, конечно, благородная. Но при этом возникает множество научных и мировоззренческих вопросов и проблем. Воскрешение, допустим, чем должны заняться? Один язвительный публицист так и написал: «Ну, восстали мертвые, расселись в космосе, как птицы на ветках, и что теперь им делать?».

И это еще не все. Федоров убежден, что жизнь — это неоспоримая ценность. Но ведь во многих культурах так не думали. Среди людей, прошедших по земле, иные предпочли бы вечный покой. Философ, стало быть, решил не только за себя, он решил и за мертвых. А ведь он их не спрашивал. А может быть, для них, мертвых, воскреснуть, да еще для неизвестной жизни,

¹ Бердяев Н.А. Религия воскрешения: «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова // Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991.

которая им уготовленна, в сто раз мучительней и страшней, чем для нас умереть?

Представьте себе, чем обернулась бы для человечества идея Н.Ф. Федорова, если бы она вдруг осуществилась. Мир предельно перенаселен, говорят о катастрофе. Неожиданно появляются сонмы людей из разных культур, из разных эпох. Ничего, кроме столпотворения, не получается. А если рассуждать последовательно, это как раз полная гибель для человечества. Рождается подозрение: философ – своего рода сумасброд...

А хоть бы и так. Как была бы бедна и печальна наша жизнь, если бы в ней не рождались смелые и несбыточные идеи! Поразмыслим, действительно ли данная философская мысль настолько абсурдна? Нет, заслуживает размышления само предложение – воскресить все поколения. Каждый человек уникален, а индивид изначально самобытен, заслуживает того, чтобы явиться в этот мир во всей своей незаместимости. Но идея эта совершенно не подкреплена данными науки. Ничего страшного. Статус этой идеи – философский... В ней, по крайней мере, огромный этический пафос...

Можно признать, что с научной точки зрения концепция Федорова уязвима. Но как философская идея она вечна. Мы теперь постоянно будем задумываться над теми вопросами, которые она рождает. Действительно ли человек уникален? Можно ли считать жизнь неоспоримой сверхценностью? Ради чего существует человечество? Чем могут обернуться нравственные искания?

Философское прозрение самодостаточно, и оно не знает никаких ограничений. В качестве такового оно может вытекать из научного факта, подтверждать его. Но вполне может и разойтись с научной констатацией и тем более с житейским представлением. Многие философы, например, настойчиво говорят о преображении человеческой природы. Человек, мол, должен быть совершенно иным. Но если я доволен своим организмом? Зачем мне, жизнелюбивому земному созданию, другая природа? Здравый смысл против. А между тем эта философская идея не угасает...

Стало быть, философия связана не только с наукой, но и с мистикой, религией. Антропологические констатации мы находим в разных формах общественного сознания. Однако филосо-

фия не наука и не религия. Она самостоятельна, и оценивать философские идеи следует по ее собственному канону. Религиозные, философские, мистические, научные идеи различны по жанру. Их следует оценивать по тем требованиям, которые им органично присущи. Мистика — это знание, добытое в мистическом опыте. Религиозное утверждение — результат веры, откровения. Наука через эмпирическую практику пытается вырвать знание законов природы опытным путем. Философия — авантюра мысли, итог напряженного размышления, попыток синтеза опыта и всех способностей человека.

Испанский философ **Хосе Ортега-и-Гассет** (1883—1955), споря с теми, кто пытался от имени науки потеснить философию, писал: «Сегодня, после того как философы с краской мучительного стыда сносили презрение ученых, бросивших им в лицо, что философия не наука, нам — по крайней мере, мне — нравится в ответ на это оскорбление заявлять: да, философия не наука, ибо она нечто большее»¹.

Диалог идей

Недавно я был на защите докторской диссертации. Соискателя спросили, чем отличается культурология (наука о культурных феноменах) от философии культуры. Тот ответил: культурфилософия занимается универсальными, метафизическими вопросами, а культурология изучает конкретные феномены. Это правильный ответ. Но он почему-то обидел ученых коллег. Члены совета, профессиональные культурологи, сразу поняли: их репутация как философов поставлена под сомнение. Вот оно что: оказывается, при изучении культурных процессов мы слишком мелко плаваем. Да знаете ли вы, что в культурной антропологии есть великие озарения?..

Остынем и поразмыслим. Соискатель правильно определил разделение сфер. При этом вопрос о том, что интеллектуальнее — философствовать о культуре или анализировать конкретные культурные феномены, вообще не поднимался. Трудно представить себе древнегреческого историка Геродота, который оскорбился бы, скажи ему, что его занятие — собирать исторические факты. Разве это презренное дело — описывать нравы

¹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 40.

народов, обычаи племен? Можно, разумеется, размышлять о том, почему именно так движется история. Но это, как говорится, совсем иная материя...

Наше мышление станет намного продуктивнее, если, рассматривая приключения идей, мы будем ясно осознавать, каков жанр того или иного утверждения. Иначе говоря, следует различать философское умозрение, научную идею, религиозное откровение, мистическую интуицию, художественное вдохновение. В этих разграничениях — одно из достижений современной мысли. Читая книгу, думай о том, в каком жанре представлены идеи, рожденные автором. Не путай их пределы. Не переноси законы одного жанра на другой. Особенно осторожно суди о философии — ведь ее и в самом деле не спутаешь с другим типом сознания, хотя спутать легче всего, легче, чем, скажем, науку и искусство.

Но означает ли это, что каждая область духа живет автономно, в своем мире, не соприкасаясь с другим духовным царством? Нет, не означает. Еще более важная мысль: миры идей перекликаются. Наука подсказывает философии новые мыслительные ходы. Философия рождает такие парадоксы, которые ведут к научным открытиям. Религия наполняют философию метафизической глубиной. Мистика прокладывает пути к интуиции и прозрению. Искусство помогает философии постигать тайны собственного вдохновения.

В истории постоянно происходит переключки идей. Возьмем, кстати, еще раз идею Н.Ф. Федорова о воскрешении людей. Его оппоненты отмечали ненаучность предположения философа. Нельзя поднять мертвого из гроба. Невозможно одеть кости плотью. Это с точки зрения земных представлений. Однако религия утверждает, что такое не только реально, но и произойдет перед Божиим судом, правда благодаря Божественной воле и могуществу.

Но и наука значительно расширяет наши представления на эту тему. Современные теоретические изыскания свидетельствуют о том, что в ядре клетки в концентрированном виде сосредоточена вся информация о живом организме. По тончайшей структуре клеточного ядра, взятого, допустим, из мумии, можно возродить какого-нибудь Тутанхамона. Теперь известно, что воскрешение человека предполагает не восстановление истлевшего тела. Клетка — хранитель ценнейшей информации о че-

ловеке как уникаме. Выходит, философская идея Федорова при всей своей абстрактности может в принципе оказаться реализуемой...

А если мы отвлечемся от нашего научного скепсиса и внимательно прочитаем Федорова, то увидим, что он предполагал наличие информации о предках во всем околоземном мире. В ноосфере, как назвал эту область другой космист — В.И. Вернадский. А отсюда недалеко и до так называемого информационного поля, помнящего буквально все. И воскрешение, оказывается, должно быть не в наших телах, а в «эфирных», и не на небе, а во всем безмерном космосе, где эти преображенные существа, способные к автофагии — потреблению чистой энергии, — будут существовать вечно, обретая бесконечную мудрость и совершенство. Нет, не так прост этот наивный мудрец. Нет, не прост! И сколько прозрений! Почему это оказалось возможно?

Человек продвигается к целостному пониманию мира и индивида через различные способы постижения универсума. Они дополняют друг друга, сохраняя свою особость. Связь между наукой и философией, религией и искусством, мистикой и философией проявляется не одномоментно. Однако насколько сильны здесь позиции самой философии? Располагает ли, скажем, философская антропология собственными открытиями, которые имеют эпохальное значение? Может быть, ее идеи не столь блестящи и внушительны, как в науке, а всякого рода предвосхищения и интуиции иллюзорны?

Литература

Волков Ю.Г., Поликарпов В.С. Человек. Энциклопедический словарь. М., 1999.

Гуревич П.С., Шокуев К.Б. Философская антропология. Нальчик, 1996.

Железнов Ю.Д. Природа человека и общества. М., 1996.

Ильин В.В., Панафин А.С., Бадковский Д.В. Политическая антропология. М., 1995.

Мальцева Н.Л. Человек и человечество: на пути к устойчивому развитию. Волгоград, 1996.

Смирнов С.А. Опыты по философской антропологии. Человек в пространстве культуры. Новосибирск, 1996.

Шимин Н.Д. Целостность как феномен бытия человека. Н. Новгород, 1995.

Штейнер Р. Очерк тайноведения. М., 1991.

Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.

Контрольные вопросы

1. Что такое мистика?
2. Почему в известной мере древние знали больше нас?
3. Как можно определить мистический опыт?
4. Каким образом мистики пришли к утверждению о связи микро- и макрокосма?
5. Что означает преодоление тварности?
6. О чем рассказывает религиозная антропология?
7. В чем специфика политической антропологии?
8. Почему философию можно назвать авантюрой мысли?
9. Что такое ноосфера?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Мистика как феномен культуры.
2. Мистические интуиции о человеке.
3. Постигание человека через мистический опыт.
4. Микрокосм и макрокосм.
5. Религиозная антропология и ее констатации.
6. Ч. Дарвин и А. Шопенгауэр: пример мировоззренческой контроверзы.
7. Философская идея «общего дела» Н.Ф. Федорова.
8. Диалог антропологических идей.

2.3. Философская антропология и конкретные науки

В целом соотношение философской антропологии и науки уже рассмотрено нами. Оно не вызывает вопросов. Отграничение философского ракурса от конкретного знания — процедура довольно знакомая. Разные объекты познания — природа, человек, культура, общество, история, техника, знание — воскрешают одно и то же противостояние между философией и наукой. Возможен взгляд на природу со стороны натурфилософии и есте-

ствознания. Человек оказывается предметом внимания в философской антропологии и в теоретической антропологии. Конкретное знание о культуре несет культурология, метафизическое — философия культуры. Об истории рассуждает философ истории, а историк описывает события. Философия техники противостоит техниковедению. Философия истории сопоставляется с социологией. Философия знания надстраивается над описанием и осмыслением знания.

Законодательница разума

Однако в истории философии осознание уникальности философии произошло не сразу. Предполагалось, что конкретные научные констатации дают философии повод для рефлексии в строго заданном направлении. Идея специфического, чисто философского осмысления феномена человека складывалась постепенно.

Когда Кант пытался провести различие между математикой и философией, он, естественно, обратил внимание на то, что не совпадают их объекты. Однако он пришел к убеждению, что различие этих наук не может исчерпываться этим. Специфика конкретных форм обнаружения разума уникальна. «Специфическое различие между этими двумя науками, — пишет Кант, — составляют лишь различия в способе рационального познания, или применения разума в математике и философии»¹.

Кант рассматривал философию как учение о мудрости, как законодательницу разума. Что потребно философии, что определяет ее специфику? Во-первых, достаточный запас рациональных знаний; во-вторых, систематическая связь этих знаний, или соединение их в идее целого. Философия, по мнению Канта, не только допускает такую строго систематическую связь, но и является единственной дисциплиной, которая имеет систематическую связь в собственном смысле и придает всем другим наукам систематическое единство.

Если же говорить о вселенском значении философии, то, по Канту, «философия есть наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума, которой как высшей подчинены все другие цели и в кото-

¹ Кант И. Логика. Пособие к лекциям. С. 278.

рой они должны образовать единство»¹. Что же требуется философу? Во-первых, культура таланта и умения, чтобы применять знания ко всевозможным целям, во-вторых, навык в применении того или другого средства к каким-либо целям.

Многие философско-антропологические представления сложились на базе конкретных научных открытий. Так, этнографические работы **Льюиса Моргана** (1818–1881) позволили К. Марксу и Ф. Энгельсу приступить к изложению философской теории происхождения человека. Наука излагает общезначимые результаты человеческих размышлений и исканий. Философия субъективна в том смысле, что отражает авантюры ума. «Толпа никогда не будет философом» – приведя эти слова Платона, М. Шелер отмечает, что они не утратили значения и сегодня. «Большинство людей получают мировоззрение из религиозной или иной традиции, какую они впитывают с молоком матери. Но тот, кто стремится к философски обоснованному мировоззрению, должен отважиться на то, чтобы опираться на собственный разум»².

Выдвигая идеал строгой и точной философии, Шелер полагал, что в последние десятилетия философия глубоко преобразовала себя в своей сущности и своих целях. После долгой борьбы она вновь обрела строгие методы, чтобы приблизиться наконец к решению так называемых метафизических проблем, в союзе с позитивными науками, но не под их руководством³. Полагая философию наукой особого рода, Шелер выделяет три типа знания. Во-первых, знание специальных позитивных наук, на которых держится вся наша западная цивилизация. Второй вид возможного для нас знания – это знание той фундаментальной философской науки, которую Аристотель называл «первой философией», т.е. науки о способах бытия и сущностной структуре всего, что есть. Третий вид познания, которым располагает человек, – это метафизическое и священное знание. Траппином для этого познания является «первая философия», т.е. сущностная онтология мира и человеческой самости, но не сама метафизика.

¹ Кант И. Логика. Пособие к лекциям. С. 280.

² Шелер М. Философское мировоззрение // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 3.

³ См.: там же. С. 5.

«Только соединение результатов позитивной науки, обращающейся к реальности, с первой философией, обращающейся к сущности, к соединению их результатов с результатами аксиологических дисциплин (общего учения о ценностях эстетики, этики, философии культуры), ведет к метафизике»¹, — полагает Шелер.

Спор мудрецов

Чтобы сопоставить научное мнение и философское суждение, возьмем взгляды Платона и Фрейда на любовь. Платон пытается выразить философское понимание Эроса, Фрейд, напротив, полагает, что он дает естественнонаучное объяснение этому чувству.

Да, по глубине и мощи идей, направленных на постижение феномена, австрийского ученого можно поставить рядом с античным мудрецом. Два глубочайших переворота в постижении Эроса. Платон и Фрейд создали две радикально противоположные концепции. Один стремился к философскому истолкованию Эроса, другой — к научному. Опыт этой контroversы поучителен.

Фрейд нередко ссылается на «божественного Платона», пытаясь отыскать у античного мудреца основу для собственных прозрений. «В своем происхождении, действии и отношении к половой любви, — свидетельствовал Фрейд, — Эрос Платона совершенно конгруэнтен (т.е. совпадает. — П. Г.) понятию любовной силы психоаналитического либидо»².

Либидо — расхожее, но полузабытое слово. Оказывается, оно не только про метафизику любви. С помощью либидо Фрейд пытался понять таинство человеческой природы, осознать глубинные вожделения человека, раскрыть секреты межчеловеческих уз. Но выясняется, что целомудренное платоническое чувство тоже коренится в этом слове. Понять эротическую взволнованность студентки, тянущейся к профессору, можно только через либидо. Или вот еще парадокс — скрытое влечение масс к харизматическому лидеру. Психология толпы. Феномен паники внутри войска. Этнические конфликты. Все это согласно Фрейду восходит к либидо...

¹ Шелер М. Философское мировоззрение. С. 11.

² Фрейд З. Либидо. М., 1996. С. 60.

Латинское слово «либидо» означает желание, влечение, стремление. Оно изначально многозначно. В разных содержательных контекстах смысл его сопрягается с удовольствием, кровожадностью, жадой наслаждений, произволом и капризом. Прежде всего либидо — это проявление полового чувства, обостренного и неустанного сексуального влечения. Половой инстинкт определяет в конечном счете первичные эмоциональные отношения между людьми. Здесь налицо проявление любовных и дружеских чувств, различных привязанностей — к самому себе, к родителям, другим родственникам, сверстникам. Впрочем, не только это. Еще тяга к Родине, к умозрительным понятиям, даже к Богу.

«Обращаясь к изучению подсознательного, — писал Н.А. Бердяев, — мы находим там либидо, с рождения присущее человеку»¹. В бессознательном мы обнаруживаем не только неудовлетворенное половое влечение, но также стремление к преобладанию и власти, смятенное сознание, уязвленное самолюбие, неугасимую обиду и зависть.

Платон и Фрейд толкуют Эрос как изначальную мощную страсть. Но как объяснить любовь — поразительное свойство человеческой природы? Отчего люди тянутся друг к другу? Как возникают идеальные переживания? Животные не знают секса. Им введомы только репродукция, физическое воспроизводство. Многообразие переживаний любовной страсти — удел человека...

Парадоксальные проявления Эроса — таинство. Их нельзя объяснить из чисто натуралистических предпосылок. Например, невозможно утверждать, что в ходе эволюции родилось неудержимое глубинное влечение особей друг к другу. Природа, разумеется, могла позаботиться о том, чтобы тела ее созданий оказались анатомически разными. Но неужели разделенность плоти может объяснить огромную силу страсти? Трепетное, многообразное и неодолимое влечение трудно выводится из простой констатации: мужчина устроен совсем иначе, чем женщина. Остается загадкой, как появился половой инстинкт. Фрейд признает, что наука еще мало знает о происхождении пола. Луч гипотезы, сообщает он, не проникает в этот мрак неведения.

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 74.

Философская конструкция у Платона — вообще иная. Научно ориентированному сознанию она может показаться наивной, надуманной. Зато она глубже, метафизичней. Она заставляет обдумать возможные следствия из однажды сделанного допущения. Само прозрение восхитительно: когда-то мужчина и женщина были единым целым. Глубинные и парадоксальные обнаружения Эроса — из этого первоначала...

Платон устами Аристофана в «Пире» разъясняет, что наше тело раньше имело совсем иной вид, чем теперь: «Прежде всего, люди были трех полов, а не двух, как ныне, — мужского и женского, ибо существовал еще и третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих». Все, однако, у этих людей было двойным; у них, значит, было четыре руки и четыре ноги, два лица, двойные половые органы и т.д. Зевса уговорили разделить каждого человека на две части, «как разрезают перед засолкой ягоды рябины или как режут яйцо волоском... И вот, когда тела были таким образом рассечены пополам, каждая половина с вожделением устремилась к другой своей половине, они обнимались, сплетались, и страстно желая срастись, умирали от голода...»¹

Эрос есть величайшая неостановимая страсть, смутное томление по единению, таинственная устремленность людей, обреченных на смерть, к некой вечной жизни. Влечение и утрата, гибель и обретение... Эту догадку Платон высказал в «Пире» устами пророчицы Диотимы: тайна всякой любви — тоска по вечности, стремление человека устоять перед разрушительным потоком времени². Гонимый страхом смерти, человек возрождает себя в другом существе. Любовь — это вызов вечности перед фактом человеческой бренности.

Платону, в отличие от Фрейда, явно недостает эмпирических сведений из области медицины, биологии и психологии. Да, собственно, и культурная вариативность замыкалась горизонтом греческого мира. Однако метафизическое постижение далеко не всегда нуждается в конкретных научных констатациях.

Фрейд располагал обширными познаниями в медицине, был знаком с теорией эволюции, с марксистской экономической тео-

¹ Платон. Соч. В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 116–118.

² Там же. С. 133.

рией и концепцией происхождения человека, изучал исторические и антропологические работы, связанные с архаическими и другими культурами. Однако все же общекультурный эмпирический базис его концепции был обуженным, что сказалось на его взглядах и привело к последующей критике его концепции происхождения культуры и человеческой сексуальности.

В западной культуре между IV в. до н. э. и началом нашего столетия произошли немалые трансформации. Так, можно сослаться на рождение иудео-христианской традиции с ее основной темой любви между Богом и человеком, на все многообразие форм сплетения эротической и христианской любви в концепциях философов от Августина Блаженного до Фомы Аквинского, на традиции рыцарской, куртуазной и романтической любви, отраженные в искусстве и литературе, на солидный багаж конкретных биологических и медицинских познаний человечества. В этом контексте можно говорить о том, что концепция либидо радикально противоположна теории Эроса Платона.

Платон, хотя и догадывался о глубинах сознания, не создал, разумеется, теории бессознательного и детской сексуальности. Его инструментарий — рациональная психология, метафизические теории форм, представления о бессмертии души и об отличии человека, имеющего дар разума, от животного. Он продвигался к выводам не через эмпирический факт, гипотезу и аргументацию к общей констатации, а наоборот. Эмпирической проверке его воззрения не подлежали...

Платон взял за основу миф. Он доверился этому сказанию, однако не ограничился им, придав ему философскую разработку. Античный философ подчеркивает не столько сумасшествие Эроса, сколько его одухотворенность. («Одна половинка тянется к другой, отсюда и неисчерпаемое многоликое чувство».) Платон раскрыл творческий потенциал любви как устремление к бессмертию и благу. Эрос вовсе не является у Платона импульсом, истоком всякой любви. Сексуальное вожделение вызывается и направляется идеалом красоты. Оно одухотворено устремлением к благу и бессмертию. Так рождается своеобразная антропологическая конструкция: потребность в сексе вызвана не физической конструкцией человека, она коренится в бренности и несовершенстве его человеческой природы.

Вот почему в иерархии типов любви эротическая любовь предстает у Платона как низшая ступень, роднящая его с животным миром. Платону показалась бы странной, даже несуразной, мысль Фрейда о том, что инстинктуальная природа животного и человека во многом сходна. Ведь даже низшая, неодухотворенная форма любви приводит к личному бессмертию, которое связано с воспроизведением потомства. Но есть, по Платону, и более высокие ступени любви, ведомые только человеку.

Назовем основные воззрения Платона, которые Фрейд подвергнет психоаналитической экспертизе. Тяга к красоте, бессмертию и благу отражает суть человеческой природы. Она обусловлена разумом, которого у животных вообще нет. Это человеческое устремление и рождает высочайшие достижения науки, искусства, культуры в целом.

О любви, в отличие от Платона, Фрейд размышляет не в ракурсе творческого духа. Разумеется, Фрейд тоже философ. Однако сам он предпочитает называть себя ученым, который подводит под собственные выводы строгие естественнонаучные предпосылки. Опыт в области медицины и эмпирической психологии навел ученого на мысль, что любовь не что иное, как род недуга. Если человек захвачен этим чувством, можно выявить симптомы при обнаружении данного переживания. Что же касается самой любви как наваждения, то ее, если необходимо, можно вообще вылечить.

Как понять Фрейда? Нормальное физиологическое влечение может реализовываться вообще без утонченных чувств. Последние возникают только в том случае, когда половой акт невозможен. Если эротическое возбуждение не может получить удовлетворения, тогда рождается невротическое состояние. Многообразные утонченные проявления любви не что иное, как обыкновенный невроз — такова точка зрения Фрейда.

Возможно, проявления любви у человека и животного одинаковы. Это первоначальный зов Эроса. Но философу Платону мысль о том, что любовь — это психическая аномалия, показалась бы дикой. Где как не в любви, которую Фрейд оценивает в виде невротической реакции, раскрывается «истинно человеческое». Два полярных взгляда на Эрос, мы видим, характеризуют позицию философа, который дает живое трепетное истол-

кование любви, и позицию ученого, видящего в этом чувстве психологический сбой...

Платон создал умозрительную конструкцию типов любви, Фрейд двигался в рамках эмпирической традиции, в духе позитивистского времени, увлеченного наукой. Отталкиваясь от идеи эволюции, Фрейд возвращался к такой диагностике, которая раскрывала бы происхождение и развитие опыта любви. Фрейд подчеркивает: либидо наших сексуальных порывов совпадает с объединяющим всех живущих Эросом поэтов и философов. Иначе говоря, все тончайшие обнаружения чувства — это лики невроза.

Положение философа трагично...

Нужна ли философия в эпоху информационных моделей, сложнейших технологических мегатрендов, эффективных научных выкладок? По мнению современного французского философа Поля Вирилио, развитие технологий, тотальная война способствовали переносу интеллекта на системы, которые в конечном счете автономизировались и ускользнули от политической и научной власти. Отсюда, по мнению философа, смещение философского мышления к научному, превратившемуся в свою очередь в чистую систему, чтобы не сказать хуже — в Великий автомат. Произошла автоматизация мысли, символом которой являются компьютеры. Известно, что ныне основная часть решений принимается статистически, машинным способом, в то время как государственные деятели прошлого руководствовались интуицией, озарением, которые выдерживали сравнение с вдохновением философов и музыкантов¹.

Возможно, цивилизация такого типа предполагает совсем иной способ мышления, другую форму всеохватного миропостижения. В культуре XX в. эта мысль проводится довольно часто. В начале века позитивисты, сторонники конкретного позитивного факта, пытались построить философию по меркам науки. Естественно, они пришли к убеждению, что наука способна потеснить метафизику. Потом идея верховенства точного знания как последней истины завладела учеными. Наконец, и

¹ См.: Рыжлин М. Великий автомат // Независимая газета. 1996. 26 апр.

сами философы стали сомневаться порой в универсальности любомудрия.

Философия всегда была гонимой. Во все эпохи, даже при ее очевидном расцвете, в головах многих рождалась крамольная мысль: не проще, не целесообразнее ли обойтись без метафизических изысков, без абстрактных философских провозвестий, без отвлеченного любомудрия. «Поистине трагично положение философа, — писал Н.А. Бердяев. — Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии, и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищенная сторона культуры»¹. Последняя фраза просто великолепна по отточенности формулировки...

Религия обслуживает запросы духа. Человек обращает свой взор к Богу, когда испытывает муки одиночества, страх перед смертью, напряжение душевной жизни. Мистика чарует возможностью глубинного, обостренного богообщения. Она дарит надежду на чудо. Наука демонстрирует неоспоримые успехи познающего ума. Будучи опорой цивилизации, она не только разъясняет одухотворяющие истины, но и обустривает людей, продлевает им жизнь.

Философия же, напротив, нередко отбирает у человека последнее утешение. Она выбивает индивида из жизненной колеи, безжалостно предлагая ему жесткие констатации. Ей по самому своему предназначению приходится разрушать обустроенность, сталкивать человека с трагизмом жизни. Высоковольтное освещение, само собой понятно, непосредственно от философии не исходит. Что касается таинств мироздания, их загадочной мистической природы, то философия в силу своей рассудочности пытается промыслить их до самого основания. Так рождается еще одна формула философии: «В сущности говоря, вся философия есть лишь человеческий рассудок на туманном языке...»² — она принадлежит И. В. Гёте. Зачем, однако, человеческий рассудок постоянно выражает себя на туманном языке? Разве ему недостает других форм самовыражения? Может быть, в резуль-

¹ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 230.

² Гёте И.В. Избранные философские произведения. М., 1964. С. 350.

тате философ обретает какие-то окончательные истины? Ничуть не бывало. Если бы Любомудр добрался до неких последних установлений, он бы бесповоротно исчерпал собственное ремесло. В том-то и парадокс, что философ размышляет над проблемами, которые не имеют предельного выражения. С той же последовательностью, с какой червь прядет шелковую нить, мыслитель вытягивает из сознания все новые и новые парадоксы, заведомо зная, что они никогда не будут разгаданы. Странное, вообще говоря, занятие...

Может быть, отказаться от этой причуды? Сколько раз просвещенные умы советовали поступать именно так. Зачем туманное возвещение, когда наука развертывает свой бесконечный потенциал? К чему тяга к абстракции при наличии богословия? Какой смысл в накоплении мудрости, в которой нет ничего постижимого, бесповоротного? Философию критикуют с разных сторон и все время пытаются вытолкать ее из культуры. Много ли, мол, проку от этой праздности?

Чем объясняется живучесть философии? Существует множество определений человека. Он и «разумное животное», и «создатель символов», и «политическое животное». Можно указать, пожалуй, еще на одну черту, без которой человек не был бы самим собой: он не может не философствовать. Такова его антропологическая природа, если угодно, некая странность. Он пытается осмыслить вопросы, которые как будто не имеют значения для него лично. Откуда взялся мир? Куда движется история? Чем вызваны проблески сознания в человеке?

Человек множит эти вопросы. Когда же рождается относительная ясность, он немедленно затемняет ее новым противоречием, еще одним измышлением. Зачем? Чтобы получить ответ? Но ведь философ на это совершенно не рассчитывает. Несмотря на недавние яростные споры, приходится констатировать: философия — не наука... Это совсем иной, весьма эксцентричный способ мышления, погружения в тайны мира. Человек философствует, потому что зачарован этой страстью. В ней он выражает самого себя. Человек делает это для собственного удовольствия, для самовыражения, ибо он рожден философом.

Но тогда чем продиктованы ламентации Бердяева? Культура, как выясняется, не может в равной степени поддержать все стороны человеческой жизни. Она, видимо, ищет более надежные

опоры, нежели метафизические зигзаги мысли. Вместе с тем и сам человек, разгадывая собственную природу, видит перед собой зыбкий, неустоявшийся образ. Он страшится признаться себе, что именно эта поразительная способность к рефлексии и есть самое ценное в нем...

«Странное дело, но в наш век философия, даже для людей мыслящих, всего лишь пустое слово, которое, в сущности, ничего не означает; она не находит себе применения и не имеет никакой ценности ни в чьих-либо глазах, ни на деле»¹ — эти слова принадлежат мыслителю эпохи Возрождения Мишелю Монтеню, однако похоже, будто сказано это в наши дни. Тема, казалось бы, парадоксальная и неожиданная: мир перешел в новое тысячелетие, оставив любомудрие за бортом.

Публицистов сегодня волнуют политические распри, бюджетные хитрости. Политики опираются не на мудрые максимы, а на охлократические тенденции (охлократия — власть толпы. — П. Г.). В годы тоталитаризма лидеры, издав очередное постановление, вещали: только время способно выявить истинный и непреходящий смысл принимаемого решения. Пустота набрасывала на себя философский убор. Власть имущие в наши дни убеждены, что назначение философии именно в том, чтобы обслуживать каждый изгиб конъюнктурной политики. Интеллектуальная честность и независимость редко привлекают сторонников.

Философию теснят отовсюду. Представители точных наук, замороженные грандиозными открытиями XX в., полагают, что проникновение в ядро клетки важнее отвлеченных измышлений. Рефлексии предоставляется узкий коридор. Философское возвешение оценивается как удел староверов. Утрачивается и без того зыбкое представление о специфике философского мышления.

Парадоксально, но стремительное развитие гуманитарного знания дает тот же эффект: обогащение истории, психологии, социологии и других дисциплин. Английский писатель Герберт Уэллс (1866—1946) в начале XX в. высказал догадку: пожалуй, господствующей наукой грядущего столетия будет психология. Не станем оспаривать предсказание фантаста. Возможно, он

¹ Монтень М. Опыты. Кн. 1. М.; Л., 1954. С. 207.

близок к истине. Однако неужели только психология обещает стать всеобъясняющей наукой? Разве не являемся мы сегодня свидетелями ренессанса историзма? А глобальные претензии социологии или, скажем, культурологии? Положение философа действительно трагично...

В наши дни ведущие исследователи культуры, политологи усилили внимание к изучению неразгаданных тайн социальной динамики, к распознаванию механизмов общественного развития. При этом, естественно, возник соблазн понять историю без философии или, точнее сказать, с помощью непрофессионального любомудрия. Так, американский психоаналитик **Эрик Эриксон** (1902–1994) разработал психоисторическую модель социального познания. Суть социального действия выдающейся исторической личности, по Эриксону, состоит в том, что она умеет удачно разрешить свои личные конфликты через одновременное раскрытие культурно-исторических коллизий эпохи. Эта методика, как социально-психологическая весьма продуктивна, пытается заместить собой традиционные концепции философии истории. Одному мнится, что тайна тоталитарных режимов гнездится в сексуальной неудовлетворенности подростка — будущего диктатора. Другому кажется, что в человеческой летописи легко просматривается эффект маятника. Вот почему, к слову, Россию постоянно бросает от свободы к деспотии...

Для глубинного понимания тончайших оттенков человеческой истории важны и психоаналитические методики, и проницательные наблюдения за «приливами» и «отливами» в политической жизни, но неужели столь обыкновенное напряжение мысли может раскрыть тайну истории? Ту, что принадлежит к метафизическим, вечно возобновляемым проблемам? Иной подход к этой проблеме чреват возмездием. Нужны ли иллюстрации? Ведь отцы-основатели марксизма, к примеру, уверовали, будто окончательно ухватили путеводную нить истории.

Однако нет ли в этих рассуждениях расхожего философского высокомерия? Не реализуется ли здесь древнее попопзновение философии быть матерью всех наук? Речь пойдет совсем об ином — о сохранении статуса философии и философской антропологии, на который посягают едва ли не все. Конечно, по словам Аристотеля, философии надлежит исследовать «первона-

чальные причины»¹. В этом специфика философской мысли. Между тем стоит заговорить в публицистике о самостоянье философской антропологии, как тут же услышишь окрик.

Стоило мне в соавторстве с академиком В.С. Степиным подчеркнуть вполне очевидный факт: социология исследует общезначимые, усредненные показатели социальной жизни, как социолог А. Комозин бросился в атаку. Он оскорбился за родную науку, но атаковал философскую антропологию: «Вряд ли философии, — заявил он, — подходит роль ментора в отношении других наук»². Да, сейчас, когда страна стала наконец вырываться из плена «самой научной» теории, агрессивное желание освободиться от дурной доктринальности понятно. Но если отогнать философию от социологии, психологии, истории — зачем она? Из статьи, кстати, явствует, что социология давно уже научилась разгадывать общие тайны социума. Все ясно уже и без философов, которые только мешаются под ногами. И в статье ни слова о специфике философской рефлексии. Скройся, стена, никому не нужная философия...

Специфика философии

Уже в XIX столетии наука достигла внушительных успехов. Она не только создала относительно целостную картину мира, но сумела вооружить человека знаниями, которые значительно изменили его жизнь. В XX в. человек приоткрыл завесу над тайнами строения мира. Он преодолел гравитационное притяжение Земли, перешагнул через звуковой барьер, открыл новые, почти фантастические, источники энергии. Мыслящая материя несет свой свет на другие планеты. Все ярче разгорается факел разума, обогащается сокровищница знаний, накопленных за тысячелетия напряженной работы человеческого ума. Мы вплотную подошли к раскрытию тайн Вселенной, к вопросам возникновения жизни на Земле, мы пытаемся заглянуть в наше будущее.

Но какое отношение все эти успехи науки имеют к философии? Можно ли ее считать наукой? Это весьма трудный вопрос.

¹ Аристотель. Метафизика // Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 68.

² Комозин А. Как просто ввести в заблуждение // Независимая газета. 1993. 22 мая.

Некоторые философы, например уже цитированный нами В. Виндельбанд, считают философию наукой. О возрождении утраченного идеала рациональности (т.е. разумности), научности в философии говорит и выдающийся немецкий философ **Эдмунд Гуссерль** (1859–1938). Ему кажется, что элементы науки в философии преобладают. Об этом, в частности, он пишет в своей работе «Кризис европейского человечества и философия»¹.

Однако в общественном сознании XX столетия все больше укрепляется другая идея: философия не наука, это вполне самостоятельная, уникальная форма постижения мира. Философия сохраняет и такие черты, которых нет у науки. Можно, вероятно, говорить о том, что философия имеет признаки науки, точнее сказать — научности. Но чтобы понять философию, надо подумать о ее своеобразии, непохожести на науку.

Философия имеет дело с глобальными вопросами. Наука, конечно, тоже пытается выстроить относительно целостную картину мира. Но она погружена в конкретность, решает множество частных задач. Философия в этом смысле гораздо свободнее. Она задумывается над универсальными или, как говорят, «конечными» проблемами. Например, можно поставить какой-нибудь важный вопрос, скажем: «Было ли начало и будет ли конец мира?» На уровне конкретного знания эта проблема постоянно обсуждается, и появляется тот или иной ответ. Но наши знания множатся, и этот вопрос возникает снова и снова.

С полной уверенностью и до конца на него ответить невозможно. С точки зрения позитивиста, это неоправданный, праздный вопрос. Ведь он не может быть проконтролирован, истинность его не может быть доказана в опыте. Можно только предполагать, что мир когда-то возник и, наверное, придет к концу. Но ведь, философски рассуждая, можно прийти и к другому, тоже недоказуемому суждению: мир существовал и будет существовать вечно.

Позитивизм теснейшим образом связан с картиной мира и методами, которые свойственны естественным наукам. Вот почему его сторонники стали пытаться построить философию по меркам науки. Что это означало? Устранить из философии все,

¹ См.: Культурология. XX век. Антология. М., 1995.

что не носит характера закона, проверенного факта, окончательного утверждения. Увы, в этом случае от философии мало бы что осталось. Но, может быть, это и есть путь к более строгому и полезному знанию? Нет, такой путь годится для науки, но не для философии.

Немецкий исследователь, знаток русской культуры Р. Лаут написал книгу о философии Ф.М. Достоевского¹. Он представил читателям писателя в неожиданной ипостаси. Оказывается, Достоевский — глубокий религиозный философ, который заложил не только основы русского философско-религиозного ренессанса, но и ряд направлений новейшей западной философии.

Загадочна и структура исследования: есть части, посвященные психологии, метафизике, этике. Так и хочется расширить труд: отчего бы не включить разделы о Достоевском как натур-философе, философском антропологе, философе истории? Или, скажем, о теории познания? Замысел, прямо скажем, великолепный, однако он сразу рушится, едва начинается изложение. Достоевский не писал философских трактатов, не демонстрировал никаких системных принципов, не обогащал философскую методологию. Видимо, все-таки следует различать философию как суверенную и самобытную гуманитарную дисциплину и философствование, которое является привилегией, присущей любой творчески богатой личности.

Достоевский не философ, потому что философские идеи в его творчестве не излагаются, а вычитываются из потока художественных образов. Философы играют для художника роль интеллектуальной свиты. Философскую идею предстоит вылущить, обозначить на философском фоне. А.С. Пушкин, к примеру, оставил глубочайшие постижения о трагизме правителя, бессмысленном и беспощадном бунте, исторической бездне. Однако никто не называет его историософом.

Вместе с тем погруженность Достоевского в философию — тема предельно увлекательная. Философия и в самом деле — многоликий феномен. И вот что самое поучительное: многие антропологические идеи возникают сначала не в голове любомудра. Разумеется, в рефлексии Достоевского просматривается и

¹ См.: *Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении.* М., 1996.

философское постижение человека. Что такое человек? Что ему по силам? Чего хотим мы, люди? Не слишком ли широка натура человеческая? Осмысливая эти сюжеты, Лаут ставит вековой вопрос о приоритете тех или иных идей. Дело это, вообще говоря, бессмысленное. Философия — поток вечных возвращений, калейдоскоп проблесков идей. Автор утверждает, что Достоевский, а не Сорель является первооткрывателем политического мифа, не Ницше, а именно русский писатель провозгласил идею сверхчеловека. Наконец, обнаружение «бесосновного страха» экзистенциализма принадлежит не Кьеркегору, а Достоевскому.

Попробуем теперь дать краткое определение философии. Можно сказать, что это специфическая, глубоко личностная и уникальная форма постижения мира, которая пытается ответить на коренные вопросы человеческого существования, раскрыть общие принципы жизни универсума.

Не будь философии, человечество не располагало бы многими своими приобретениями. Скажем, философы первыми догадались, что материя состоит из мельчайших составляющих. Демокрит назвал такие частицы атомами. С этого озарения и началось активное познание всего сущего. Платон в «Государстве» сравнил человеческое существование с пребыванием в подземелье. Он поставил вопрос: можно ли считать реальным тот мир, в котором мы живем? Это направило человеческий ум на постижение тайн разума.

Уже говорилось о том, что именно философы пришли к убеждению, что биологическая природа человека несовершенна. Биология не нашла в самой себе критериев для постановки данного вопроса. Такое открытие привело к парадоксальному и глубокому постижению феномена человека. З. Фрейд открыл бессознательное, т.е. такую сферу сознания, которая лежит за пределами разума. Не психологи, а именно философы предположили впервые, что значительная часть психической жизни остается без участия сознания.

Отметим, к слову, что философские открытия далеко не сразу раскрывают свою эвристическую (т.е. познавательную) силу. Ведь они воздействуют на мировоззренческие установки. Вот почему требуется время, чтобы осознать дальное действие тех или

иных нововведений, метафизических истин. Однако несомненно, что в наши дни складывается крайне интересная и многообещающая философская ситуация.

* * *

С моей точки зрения, в нашем столетии философы сделали множество открытий, которые, несомненно, отразятся на судьбе человечества. Это касается не только различных сфер философии, теории познания или логики, философской антропологии или эстетики, этики или истории философии. Ограничусь субъективными замечаниями. Именно в нашем столетии философы научились распознавать внеопытные и внеисторические структуры сознания. Они буквально восчувствовали безбрежный опыт человеческого бытия, выразив его в так называемых экзистенциалах. В простейшем объяснении это формы трепетного и тревожного человеческого самосознания. Человек оказался осмысленным по-новому, чему содействовали философская антропология, психоанализ. Наука, культура, история, человек подверглись глубинному философскому постижению.

Последовательную универсальную картину мира в известном смысле можно представить и без человека. Новейшие научные открытия, казалось бы, подталкивают к такому решению. Рождается специфическая парадигма (картина мира. — П. Г.), внутри которой приоритетную роль играют такие понятия, как «мыслящий океан», «информационное поле космоса» и т.д. Исследовательские разыскания такого рода направлены против антропоцентрического видения мироздания.

С философской точки зрения обойти человека в теоретическом постижении универсума все-таки не удастся. Какое место ему бы ни отводилось, он все равно нуждается в истолковании. Можно, к примеру, объяснить его только из натуралистических предпосылок, но тогда полностью исчезает, как это получилось в дарвиновской концепции, представление о том, что познание универсума осуществляется через человека.

Его можно рассматривать по-разному: как познающего субъекта, как медиума, как своеобразную мембрану. Однако во всех этих вариантах человек сохраняет свой статус крайне интересного и важного объекта постижения.

Так проблема междисциплинарного постижения человека выдвигает прежде всего общий вопрос — о специфике философского и научного истолкования человека. В XIX в. позитивистская философия выдвинула идею о том, что философия уже завершила свою традиционную миссию и должна уступить место науке. Оппоненты этого воззрения нередко готовы были допустить, что претензии на полноту знаний о природе следует признать за наукой, но в то же время отстаивали точку зрения, согласно которой подлинным предметом философии является человек¹.

Известно, что начало современной науке положил Галилей. Именно в его трудах она предстала как новый способ познания природных феноменов. С этого времени методы и концептуальные средства, применяемые наукой, радикально разошлись с философией родом особого мышления. Вместе с тем в рамках самой философии произошла очевидная специализация исследований. Впечатляющие успехи были получены в теории познания, этике, политической философии, философии истории, образовании, религии, т.е. в тех сферах, которые непосредственно связаны с деятельностью человека.

Однако спросим еще раз: нужен ли современной науке философский ракурс? Известный культуролог Мирчо Элиаде отмечал, что с чисто позитивистской точки зрения человек — самый таинственный и сбивающий с толку исследователей объект науки. И следует признать, что в своих изображениях универсума наука действительно не нашла ему места. Физике удалось временно очертить мир атома. Биология сумела навести некоторый порядок в конструировании жизни. Опираясь на физику и биологию, антропология в свою очередь кое-как объясняет структуру человеческого тела и механизмы его физиологии. Но полученный при объединении всех этих черт портрет явно не соответствует действительности.

Итак, человек как объект междисциплинарного изучения не ухватывается наличным комплексом знаний. В разные эпохи мистика, мифология, религия и наука претендовали на постижение человека. Как обеспечить синтез накопленных сведений? Кто возьмет на себя функцию интегратора подходов и сведений?

¹ Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 24.

Возможно, философия...

* * *

Философия — кладезь всяких возвещений, многие из которых вообще не имеют под собой теоретических оснований. Подчас эти откровения наивны, лукавы, безрассудны, оскорбительны для здравомыслия. Но если пресечь эту фонтанирующую мощь воображения, человек перестанет быть собой. Оскудеет и его разум. Сознание утратит собственный метафизический потенциал.

Мы говорим о философии не ради ее прославления, а пытаюсь отвоевать для философской антропологии ее собственную территорию. Философское провозвестие, научная идея, мистическое озарение... Эти зоны духовного постижения имеют свои особенности. Научная идея должна соответствовать выявленным законам природы или на их фундаменте открывать новые. Мистик, обращаясь к собственной субъективности, рождает откровение. Но это не плод воображения, а сопричастность древнему гнозису. Философ опирается на богатейшую традицию рассудочности и авантюры духа. Именно так родилась в современном сознании идея «антропологической катастрофы».

Литература

Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2.

Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. М., 1994.

Волков Ю.Г., Поликарпов В.С. Человек как космопланетарный феномен. Ростов н/Д, 1993.

Гуревич П. Невостребованный Диоген // Дружба народов. 1994. № 1.

Гуревич П.С. Человек. М., 1995.

Гусейнов А.А. Великие моралисты. М., 1995.

Золотухина-Аболина Е.В. Страна философия. Ростов н/Д, 1995.

Кант И. Лекции по этике. М., 2000.

Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993.

Мариносян Х.Э. Человек как междисциплинарная проблема науки // Философские науки. 1995. № 2—4.

Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч. В 6 т. Т. 1. М., 1999.

Контрольные вопросы

1. В чем отличие антропологии от философской антропологии?
2. Почему Кант считал философию законодательницей разума?
3. Совместимы ли научное открытие и философская экспертиза?
4. Что означает высказывание «философия — это авантюра ума»?
5. В чем отличие трех типов знания по Шелеру?
6. Отчего Н.А. Бердяев считал положение философа трагичным?
7. Совместима ли философия с автоматизацией мысли?
8. Чем объясняется живучесть философии?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Философия как законодательница разума.
2. Философия как учение о мудрости.
3. Противостояние различных теорий эволюции.
4. Человек как космопланетарный феномен.
5. Человек как междисциплинарная проблема науки.
6. Идея и ее жанр.
7. «Мыслящий океан» без человека.
8. Философия — кладезь всяких возвещений.

2.4. Антропологическая катастрофа

В XX в. многие философские произведения раскрывали тему грядущей катастрофы. Говорили об истощении сырьевых и энергетических ресурсов, о загрязнении окружающей среды, о кризисе духовности. Однако постепенно в сознание столетия вошла мысль о том, что самым уязвимым существом на Земле оказался сам человек. Созданная им цивилизация никак не соотносится с возможностями самого человека выжить, сохранить свой потенциал. Под угрозой оказался сам человек. Эта проблема получила в философии название «антропологической катастрофы».

Современный апокалипсис

Затевая огромные преобразования, непосильные сдвиги во всех сферах жизни, мы стали обстоятельно говорить о машинах, сложных технологиях, эффективном управлении. При этом человека воспринимали по-прежнему как некую абстрактную и всегда равную себе величину. Все еще по инерции думали о том,

как максимально и с возрастающим эффектом приспособить человека к машине.

Время, однако, показало: достоинство любой социальной доктрины непосредственно связано с тем, в какой мере она соотнесена с человеком. Заговорили о примитивном понимании человеческой природы в социалистическом учении. Все чаще оказывалось очевидным то, как длительно мстит за себя пренебрежение к человеку и как необходимо философское осмысление его природы.

Чем дальше развивалась цивилизация, тем полнее наращивалась интеллектуальная мощь человечества и тем кошмарнее оказывалась бездна, в которую скатывался род людской. У современного человека тревога за судьбы мира, сознание негарантированности, хрупкости человеческой судьбы вылились в ощущение тотальной и неотвратимой катастрофы. Так родился феномен современного апокалипсиса.

Но чем он отличается от библейских картин всеобщего уничтожения?

«²³Смотрю на землю, и вот, она разорена и пуста, — на небеса, и нет на них света. ²⁴Смотрю на горы, и вот, они дрожат, и все холмы колеблются... ²⁶Смотрю, и вот, Кармил-пустыня, и все города его разрушены от лица Господа, от ярости гнева Его. ²⁷Ибо так сказал Господь: вся земля будет опустошена... ²⁸Восплачет о сем земля, и небеса помрачатся вверху... Я определил, и не расскаюсь в том, и не отступлю от того. ²⁹От шума всадников и стрелков разбегутся все города: они уйдут в густые леса и влезут на скалы; все города будут оставлены, и не будет в них ни одного жителя. ³⁰А ты, опустошенная, что станешь делать?» (Иер. 4: 23–30).

«¹⁰Горы сдвинутся и холмы поколеблются, — а милость Моя не отступит от тебя, и завет мира Моего не поколеблется, говорит милующий тебя Господь» (Ис. 54: 10).

«...Основания земли потрясутся. ¹⁹Земля сокрушается, земля распадается, земля сильно потрясена; ²⁰шатается земля, как пьяный, и качается, как колыбель, и беззаконие ее тяготеет на ней; она упадет, и уже не встанет» (Ис. 24: 18–20).

Трудно сказать ярче и более впечатляюще, чем сделано это в предсказаниях библейских пророков. Каждое слово подобно здесь раскату грома. Были времена, когда люди равнодушно слушали

эти пророчества. Многие века их даже не принимали всерьез. Только в наши дни стало очевидно: библейские картины полны глубочайшего смысла. В них — предвосхищение того, с чем столкнулось современное человечество. Выражение «земля разверзнется» для нас не просто поэтическая метафора, а грозная действительность.

Вряд ли за всю историю человечества найдется поколение, которое так лишено почвы под ногами, как нынешнее. Любой выбор представляется теперь одинаково невыносимым. Мы пытаемся укрыться от настоящего, ища вдохновения только в прошлом или будущем. И все же, не предаваясь несбыточным грезам, мы можем спокойно и уверенно надеяться на успех нашего дела. Но, может быть, мыслящие люди предыдущих поколений чувствовали то же самое, что и мы, по той же причине, что рождалось нечто новое, неразличимое в обстоятельствах, предлагаемых настоящим?

Каковы же характерные 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 веков питал западноевропейскую философию, испытывает серьезные потрясения. Люди ищут средство жизненной ориентации отнюдь не в разуме, а в мифе и грезе.

Мы все — великовозрастные дети Просвещения. Многократно оспаривая литургийно стройную мудрость двухсотлетней давности, скорбим по поводу ее подорванности, производим бесконечные расчеты с этим умозрением и все же обнаруживаем в себе его сухой остаток. Отыскивая утешение в лжеверии, все еще запоздало уповаем на разум. Оплакивая тектонические сдвиги истории, надеемся на возможность ее скорого выпрямления. Раскрыв в человеке его врожденную деструктивность, рассчитываем на его благоразумие.

Люди еще в начале XX в. 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 едва ли не первое провозвес-

тие грядущего апокалипсиса. Какое зловещее открытие нашего столетия! Человек, оказывается, поступает безотчетно, не соотносясь с резонами разума. Его психика — просто огромноеместилище полуосознанных тревог, вязких страхов. Достаточно пустячного повода — и ужас охватывает все существо человека.

Наглядный пример — случай с радиопередачей «Вторжение с Марса», которая прозвучала в американском эфире 30 октября 1938 г. Это был едва ли не первый в современной истории факт непреднамеренного провоцирования паники. Американский режиссер решил поставить спектакль по роману Герберта Уэллса «Война миров». Он вовсе не собирался мистифицировать слушателей. Просто ему хотелось использовать в радиопостановке прием, который тогда входил в моду, — рассказ в манере репортажа.

Однако как же реагировали на это радиослушатели? Многие, слушая передачу, молились, плакали, метались, как безумные, стараясь спастись от марсиан, как утверждают свидетели. Одни побежали спасать своих близких, другие кинулись звонить по телефону, чтобы проститься, чтобы предупредить родных, друзей, знакомых, чтобы узнать подробности от редакций газет или радиоредакций, вызывали «скорую помощь», полицию.

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 неизбывен. Он повсеместно подстерегает нас. Его питают постоянные латентные (скрытые) тревоги. Никогда прежде люди не ощущали такой подорванности разума, его неспособности быть нравственной и духовной опорой, как сейчас.

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

Мартин Хайдеггер не случайно отмечал, что наука вряд ли сможет раскрыть тайны человеческого бытия, коль скоро она неспособна 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 наука открывает.

Хрупкость жизни

С одной стороны, современная наука интенсивно работает над созданием искусственного интеллекта, открывая перспективы моделирования человеческих качеств — разумности, рациональности. Она предлагает трансплантанты жизненно важных человеческих органов. Конструируя генетическую конституцию человека, наука тем самым заменяет силы естественного отбора. С другой стороны, все чаще возникает вопрос: что же представляет собой собственно человеческое?..

Уже сегодня мы создаем те специфические черты человека, которые завтра станут нормой. Очевидно, это приведет к тому, что в течение каких-то десятилетий человек изменится в той же степени, в какой он преобразился за все предшествующие 8 млн лет, пройдя по пути эволюции от австралопитека до современного «человека разумного». Что же при этом останется в человеке от человека?

Американский исследователь Дж. Флетчер подчеркивает, что всего лишь несколько десятилетий понадобится человечеству, чтобы воспроизведение потомства перестало подчиняться «закону рулетки». Это означает, что люди станут контролировать рождаемость, выбирать пол для будущего ребенка, создавать человеческую жизнь прямо в лаборатории.

Совсем недавно в Шотландии на экспериментальной ферме близ Эдинбурга появился ягненок, представляющий собой точную генетическую копию своей мамы-овцы. Ягненка сотворили из клетки, которая была взята из вымени этой овцы. Огромное событие, открывающее неслыханные перспективы. Можно создать, к примеру, странный мир, заселенный идентичными животными, размноженными без использования спермы. Но мож-

но населить мир одинаковыми людьми, словно скопированными с кого-то одного.

Схема эксперимента, который проводила группа ученых Эдинбургского института Рослина во главе с доктором И. Вильмутом, проста. Из вымени взрослой овцы берется клетка и выращивается в лабораторной культуре в течение шести дней. Параллельно у другой овцы изымается неоплодотворенная яйцеклетка. Затем с помощью электрического разряда клетка донора сплавляется с «пустой» яйцеклеткой, воспринимающей таким образом чужой генетический код.

Названная технология потенциально применима к людям. Опыт показывает: все генетические эксперименты, удачно проведенные на млекопитающих, дают не менее успешные результаты на людях. Возникают возможные варианты человеческого клонирования. Вот кто, по мнению Вильмута, может захотеть создать себе точное подобие. Пациент с тяжелой болезнью, скажем лейкемией. Двойник тогда пригодится на запчасти или для переливания крови. Диктатор, возжелавший не уходить в небытие, а сделать свой живой дубль. Родители, опасющиеся потерять любимое дитя. Затем на очереди импрессарио, режиссеры и голливудские магнаты, которым захочется воспроизвести ушедшую в мир иной «звезду». Даешь, скажем, вторую Мэрилин Монро.

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 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 тайна человеческого остается нераскрытой...

Последствия чернобыльской катастрофы столь внушительны и долговременны, что один мудрый современник сказал: не исключено, что дата взрыва может стать основой для нового летоисчисления – до и после Чернобыля. Попробуем представить себе ситуацию, которая наглядно свидетельствует о незаменимости философской антропологии.

Совсем недавно биологи открыли ген, который несет в себе завершение жизни природного организма. Именно в нем заложена информация, которая исчерпывает себя в распаде клетки, в смерти индивида. Вот она, тайна конечности человеческого существования, заведомый приговор к гибели. Кстати, ген опознан, и с помощью лазера можно выжечь его. Человек станет бессмертным? Возможно. Не исключено, что с точки зрения биологии проблема выглядит предельно ясной...

А в доминионе философии? Может быть, только мудрец способен предостеречь человечество от посягательства на таинство жизни и смерти. Только философ благодаря своему призванию обязан представить на суд специалистов древние интуиции-предостережения, результаты огромной интеллектуальной работы мыслителей, толкующих о загадках жизни и смерти. Лишь философу надлежит придать проблеме обостренное метафизическое звучание.

Зачем нужны существа-химеры, которых не было в природе? К чему, вообще говоря, могут привести бесконтрольные эксперименты с генами? Не исключено, что начнется длительный ряд

мутаций, который преобразует все живое. Человек станет жертвой собственных экспериментов. Мнимое господство над природой обернется жутким поражением. Объективная экспертиза науки возможна только в философии. Само собой понятно, что философия вовсе не выполняет функцию некоего интеллектуального полицейского, ибо внутри философии нет единой точки зрения по фундаментальным вопросам.

Выступая по телевидению известный отечественный физиолог Н.П. Бехтерева сказала, что в ее лаборатории нашли средство, которое позволяет, воздействуя на определенные части мозга, многократно усилить интеллектуальные ресурсы человека. Казалось бы, надо радоваться. Однако исследовательница неожиданно сказала: мы наложили запрет на эти эксперименты... Вот тебе раз! С чего это вдруг? Скорее всего, сыграла свою роль философская подсказка... Наивно думать, что философия на все накладывает запрет, но она все же предостерегает.

Выходит, философия только тем и занимается, что вразумляет людей. Люди науки бесстрашно проникают в лабиринты познания, алюбомудры увещевают, советуют, предостерегают. Не пытаются ли они остановить колесо истории? Помните, один из персонажей фильма Михаила Ромма «Девять дней одного года» произносит такую фразу: «А кроме того, человеческую мысль остановить нельзя»? Это верно. Но проблема гораздо сложнее. В арсенале философов огромный интеллектуальный материал мышления, представлены разнообразные интеллектуальные традиции. Нельзя остановить мысль, но и нельзя оставить ее плоды на обочине. Зачем тогда вообще мысль?

Население земного шара стремительно растет. Но улучшается ли при этом генотип? Ученые с тревогой обсуждают вопрос об утрате человеком его природных качеств. Снижаются андрогинные способности людей. Женщины часто не могут зачать, выносить и 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 при-

вычного ландшафта, неожиданное распространение пандемий (всемирных эпидемий), грозящих опустошить землю, — все это ставит человека в ситуацию предельно критическую, когда рождается ощущение тотальной незащищенности 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.

Американский кибернетик А. Болонкин опубликовал довольно мрачный прогноз относительно скорой замены человеческой цивилизации на технокибернетическую. Исследователи отмечают, что с точки зрения общего процесса эволюции жизни замена человека разумного новым техногенным видом вполне оправдана. Нарботаны различные навыки жизни действительно укладывается в общую картину, как следующий, более высокий этап развития живой материи во Вселенной. Такую концепцию разные авторы высказывают уже с конца 60-х гг. XX в. Если все эти системы начнут самовоспроизводиться и самосовершенствоваться с участием производств, работающих без помощи человека, то тогда сам он для них будет уже не нужен и они смогут существовать и развиваться без него.

Человек постепенно заменяет биосферу техносферой, в которой ему жить уже не придется. Отношение различных исследователей к такой перспективе уже сейчас неодинаково. Один подход можно назвать консервативным, предостерегающим. Его сторонники исходят из того, что хотя такой период и неизбежен, но в интересах живущих ныне людей его важно оттянуть как можно дальше. Другие считают, что если мы искусственно задержим развитие в этом направлении, то разумная жизнь на земле может вообще в любой неизвестный нам пока момент погибнуть в результате столкновения с еще одной кометой, крупным астероидом или в результате какой-либо другой катастрофы.

Жизнь на нашей планете осваивает новую среду обитания — электронные сети. В США много лет осуществляется проект, который называется «компьютерный Маугли». Более четырех лет назад новорожденный мальчик был подвергнут процедуре ментального сканирования. Этот ребенок был обречен, и он умер. Но визуальный образ мальчика и карта электрических импульсов его мозга занесены в компьютер и там развиваются. По просьбе родителей домашний компьютер был включен в виртуальную кластерную сеть. Родители получили возможность ежедневно общаться с сыном. Жизнь в электронных сетях угрожает живой жизни...

Психологические ресурсы

Трудноотвратимой опасности подвергается 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 внушения запрограммировать человеческое поведение.

Вместе с тем рождается предположение, что проникнуть в ядро человеческой психики крайне трудно, а порой 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 программы. 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, притуплялся даже инстинкт самосохранения. «Идеальный заключенный» был истощен, но не испытывал чувства голода, пока надзиратель не скажет: «Ешь!» Он двигался маши-

нально, безропотно, слабел и наконец, что называется, «весь вымирал»¹.

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

В то же время человек катастрофически утрачивает представление о подлинности своего внутреннего мира, о специфически человеческом. Разрушение известных традиционных социальных структур, привычных форм общественной жизни, стремительное изменение окружающей обстановки, вызывающей «футурошок» (шок от будущего), находит отражение в массово-психологических процессах.

Люмпенизированный, утративший социальные связи человек легко приживается в толпе, клане, мафиозной группе. Грозные вести такого рода идут отовсюду. Толпа рукоплещет фанатичному популисту. Люди бездумно покоряются деспоту. Сегодня учинили жестокую расправу над теми, кто нарушил правила игры. Завтра толпа продвинется к окраине, где живут инородцы, или к поднадоевшему памятнику. Все голоса сольются в одном крике на митинге против властей.

Парадокс в том и состоит, что человеческие связи легко рвутся там, где есть неразличимое множество конфликтующих волей. Конвульсии разума, всплеск фанатизма, разгул страстей. Коллективистский инстинкт, фантом общинности без труда превращается в групповой эгоизм, в диктат бессмысленного и беспощадного бунта. Толпа отныне не эпизод и не случайность. Она правит бал...

Феномен толпы как особого людского скопища был известен исстари, хотя зафиксирован и исследован только столетие на-

¹ Соловьев Э.Ю. Индивид, индивидуальность, личность // Введение в философию: учебник для высших учебных заведений. Ч. 2. М., 1989. С. 560.

зад. В 1896 г. в России вышла книга французского социального психолога **Гюстава Лебона** (1841–1933) «Психология народов и масс». Затем появились работы **Габриеля Тарда** (1843–1904), **З. Фрейда**... Собственно, мысль о том, что толпа переменчива и агрессивна, никем не отвергалась. Даже в марксистской традиции с ее культом сознательности признавалось безумие мелкобуржуазной стихии.

Однако долгие десятилетия исследования психологии толпы воспринимались как маргинальные. Академически мыслящие социологи и психологи предпочитали изучать «нормальные» общественные связи, стойкие социальные образования, неисключительные обнаружения разума и чувств. Сознание толпы не оценивалось как исторически конкретный тип мироощущения. Предполагалось, что психология людских скоплений — скорее фантом, некое временное наваждение, нежели закономерный социальный продукт.

Исследователи-марксисты выразили такой подход к проблеме с предельной ясностью. Они полагали, что толпа — следствие радиации класса, распада четких и стабильных социальных образований, преобразование маргинальных групп, не оформившихся в качестве агентов социально-экономических отношений. Впрочем, и оппоненты марксистов искали социальные, экономические, политические факторы, рождающие толпы... Они пытались объяснить психологию через нечто более основательное, социально значимое.

Исследование современного французского психолога с мировой известностью **Сержа Московичи** базируется на принципиально иной предпосылке¹. Он предлагает считать психологию масс не периферийной проблемой, а самостоятельной и самодостаточной теорией, которая объясняет многие современные парадоксы, в том числе и политические, экономические, социальные...

Прослеживая эволюцию воззрений и подходов, которые сложились в этой сфере исследований, **С. Московичи** обнаруживает оригинальность и основательность. Однако одна из его исходных посылок нуждается в критической рефлексии. Сопоставляя

¹ См.: *Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс.* М., 1996.

сознание одиночки и толпы (и тем самым обосновывая правомерность социальной психологии), Московичи вслед за своими предшественниками определяет два парадоксально противостоящих друг другу типа сознания. Индивид, который еще не инкорпорирован в толпу, способен рассуждать, демонстрировать рассудочность, обнаруживать ответственность за собственные поступки. Тот же человек оказавшись внутри массы, утрачивает эти свойства. Умственные, нравственные опоры рушатся. Придуляется даже инстинкт самосохранения.

Так по всей книге личность противопоставляется толпе. Выстраивается типологически стройная конструкция. Масса противостоит индивиду по всем параметрам. Все это рождает бездну ценнейших наблюдений и концептуально четких выводов. Но вместе с тем толпа демонизируется. Возникает масса вопросов: отчего мыслящий человек впадает в безумие? Как сон разума рождает чудовищ? Что приводит к кошмарной подмене нравственно ответственных индивидов?

Лебон, Тард и Фрейд работали в просветительской традиции. Культ разумного человека был для них незыблемым. Они так и не смогли преодолеть эту иллюзию, невольно прославляя всевластие ума. Даже Фрейд, открывший глубины бессознательного, пытался высветлить их светом рассудка. Однако действительно ли человек обладает теми неоспоримыми свойствами, которыми щедро наделяют его психологи, изучающие толпу?

«Толпа не отличает сна от реальности», — пишет С. Московичи. Хочется сделать карандашную пометку. Несомненно, обычный индивид, еще не смешавшись с толпой, тоже плохо различает грезу и действительность. Это, можно сказать, его антропологическое свойство. Свежий пример. В идущем на британских экранах телесериале изображается жизнь обыкновенной семьи. Сценаристы предложили интересное развитие событий. У молодоженов рождается ребенок. Сколь естественно и трогательно! Однако продюсеры отвергли замысел, по крайней мере отложили его реализацию. Мотивы? В штате нет пока дополнительной сотрудницы... Кто же станет принимать шерстяные шапочки, которые растроганные телеманы будут посылать малютке?..

Неужели человек, находясь в здравом уме, не соображает, что чадо родилось в воображении сценаристов? Косвенный ответ

на этот вопрос есть у Москвичи. Толпа толкуется у него обобщенно. Это вовсе не только сборище на площади. Это человек у экрана, в политическом клубе, на конкурсе красоты, в избирательном марафоне... Толпа там, где есть синдром массивификации. Однако правомерен вопрос: где же тогда отыскать суверенного, автономного индивида?

Современная цивилизация стремительно преобразует окружающую среду, общество, бытовой уклад. Темпы культурных перемен стали гораздо более интенсивными. Теперь на протяжении одной жизни человека могут чередоваться несколько культурных эпох. Человек, рожденный в чуме, способен поступить в вуз и обрести совсем иной культурный статус. Он же может вернуться в родное селение и здесь осуществить специфический культурный проект.

Стремительно разваливается привычный уклад жизни, уходит в прошлое то, что еще недавно составляло смысл человеческого бытия. Меняются ориентации, рушатся святыни. Рвутся нити, связывающие нас с близкими людьми... Человек остается одиноким перед надвигающимся мраком неизвестности. Неужели человечество только теперь столкнулось с этими проблемами? Создав мощнейшую технику, человек изменил ритм и течение своей жизни. И тут оказалось, что главнейшая беда — вовсе не дефицит сырья для производства, не разрушение экологической среды. Научная мысль пытается отвести эти катастрофы. Кошмар в ином: психологические ресурсы человека не безграничны. Дело не в том, что разверзнется озоновая дыра или иссякнет нефтяная скважина. Раньше всего может не выдержать человеческая психика.

Об этом еще тридцать лет назад предупредил человечество американский публицист и философ **Элвин Тоффлер** (р. 1928). Он написал о том, что человечество захватывает неведомое ранее психологическое состояние, которое по своему воздействию может быть приравнено к заболеванию. Есть у этой болезни и свое название — «футурошок».

Футурошок характеризуется внезапной, ошеломляющей утратой чувства реальности, умения ориентироваться в жизни, вызванной страхом перед грядущим. Еще до начала XXI в. миллионы обычных, физически здоровых и психически нормальных людей внезапно столкнулись лицом к лицу с будущим. Смогут ли

они приспособиться ко все более усиливающемуся давлению событий, знаний, науки, техники, различного рода информации? Не приведет ли все это к серьезным социальным и психологическим последствиям?

Мир не внял предостережению Тоффлера. Мало ли чем может испугать нас современный прогнозист. Только отдельные здравомыслящие люди поспешили изменить свой стиль жизни, точнее сказать постарались оградить его от радикальной динамики. Консерватизм вошел в моду. Заговорили о том, как важно для человека ощущать прочность бытия. Между тем культурные циклы меняются один за другим, создавая лавину цивилизационных потрясений.

Реальность российской действительности и тех стран, которые еще недавно составляли с нами единое пространство, значительно изменили экспертизу Тоффлера. Дело не только в машине, не в темпах жизни, которые навязывает нам техническая цивилизация. Преображается социальное и культурное бытие. Человек не просто включается в темп неслыханных ускорений. Он вообще катапультируется, причем многократно, в иные миры.

Литература

- Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993.
- Григорьян Б.Т.* Философская антропология. М., 1982.
- Григорьян Б.Т.* Человек: его положение и призвание в современном мире. М., 1986.
- Гуревич П.С.* Человек как объект социально-философского анализа // *Философские науки*. 1989. № 11.
- Гуревич П.С., Фролов И.Т.* Философское постижение человека // *Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии*. Ч. 1. М., 1991.
- Егорова И.* Футурошок // *Лит. газ.* 1993. 20 янв.
- Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М., 1991.
- Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1988.

Контрольные вопросы

1. Что такое «антропологическая катастрофа»?
2. Каковы характерные приметы современного апокалипсиса?
3. Жизнь – стойкий или хрупкий феномен?

4. Что такое специфически человеческое?
5. Каковы перспективы и опасности генетической инженерии?
6. Что такое «ампутация личности»?
7. Отчего психологию толп можно считать особым типом сознания?
8. Что вы знаете о футурошоке?
9. Каковы психологические ресурсы человека?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Особенности современного апокалипсиса.
2. Проявления и признаки антропологической катастрофы.
3. Крах классической рационалистической традиции.
4. Крушение архетипа разумности.
5. Хрупкость жизни.
6. Варианты человеческого клонирования.
7. Философские предостережения науке.
8. Психология толпы и масс.
9. Психологические перегрузки.
10. Футурошок.

Глава 3

БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА

3.1. Уникальность человека

Удивительный факт: философы, писатели, ученые безоговорочно считают человека уникальным творением Вселенной. Еще более поразительно, что этот вывод воспринимается как аксиома. Нет, разумеется, многие готовы порассуждать, что в человеке особенно необыкновенно: природная плоть, разум, душа, творческий дух... Но что человек неповторим и царственен, это понятно всем...

Неповторимость как проблема

Проблема представляется философам предельно ясной: нет на земле существа, которое могло бы сравниться с адамовым потомком. Так полагают все: от Сократа до технократа (т.е. современного техника и технолога). Мы уже устали повторять, что каждый человек самобытен, неповторим. Вот и я полагаю, что таких, как я, больше нет на земле. Однако уникальность, незаметность личности оказывается для нас проблематичной, как только мы сталкиваемся с инакомыслием, нестандартным поведением. Вот и мне сказали: «Хороший ты парень, только постарайся быть как все...»

Перелистываю страницы философских антологий. Какие безупречные комплименты — «венец природы», «политическое животное», «мыслящий тростник», «человек сведущий»... Мудрецы словно состязаются в том, чтобы ухватить и выразить главенствующий штрих человеческой незаурядности.

Впрочем, нет. Вот чьи-то строчки, облитые скепсисом. Это мучается Гамлет. Но что он там произносит? «Какое чудо человек! Как благородно рассуждает! С какими безграничными способностями! Как точен и поразителен по складу и движениям! В поступках как близок к ангелу! В воззрениях как близок к Богу! Краса Вселенной! Венец всего живущего!» Принц знает, какие низкие и подлые люди ступают по датской земле. Но человек, как ни крути, все-таки чудо...

На каком основании человек объявил себя олицетворением беспредельной природы? Откуда такое философское высокомерие? Это он-то, явивший страшные лики безумия, растерзавший земное лоно, готовый обречь все живое на испепеление... С какой стати о себе так помышляет? Может быть, потому что имеет дар изреченности в противовес бессловесным тварям?

Не должно ли человеку хотя бы на малую дистанцию отойти от пресловутого центризма, который, как известно, «антропо»? Вот, слава Богу, отыскались наконец строчки, продиктованные самоиронией. Повесть американского фантаста Роберта Шекли «Обмен Разумов?» Помните? Человек путешествует по Вселенной в чужих телесных облачениях. И вот на его жизненном пути — женщина:

«Марвин заметил, что она красива. Миниатюрная, ему едва по грудь, но сложена безукоризненно. Брюшко подобно точеному цилиндру, гордая головка наклонена к телу под углом пять градусов (от такого наклона щемило на сердце). Черты лица совершенны, начиная от милых шишечек на лбу и кончая квадратной челюстью. Два яйцеклада скромно прикрывает белый атласный шарф покроя «принцесс», обнажая лишь соблазнительную полоску зеленой кожи. Ножки в оранжевых обмотках, подчеркивающих гибкие сегменты суставов»¹.

Оказывается, можно смущаться, глядя на сморщенную шишечку, и сходить с ума от высоких яйцекладов. Но ведь это совсем не про человека. Да, человек не похож на панцирную черепаху, белокрылую чайку или саблезубого тигра. Но разве каждое живое существо, украшающее планету, не отличается оригинальностью, неповторимостью природного проекта? Весь тварный мир отмечен печатью самобытности. Получается почти по Ору-

¹ Шекли Р. Рассказы. Повести. М., 1968. С. 283.

эллу: «Самый равный среди равных...» Человек, стало быть, самый уникальный среди уникальных...

Впрочем, в философской антропологии сложилось несколько течений, представители которых вообще отказывают человеку в оригинальности. 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 неменьшего восхищения.

Современные социобиологи, например М. Рьюз, М. Мидгли, Э. Уилсон, рассуждают: никакого барьера между зверем и человеком нет. «Как, — воскликнет изумленный читатель, — а культурные традиции, моральные нормы? Разве волки знают муки совести, а пчелы устанавливают обычаи? И потом человек обладает такими очевидными достоинствами, как речь, рациональность, культура...». Что на это ответят социобиологи?

Оказывается, все живые существа живут по одним и тем же принципам. Даже многие из тех традиций, которые мы чтим как достояние человеческой цивилизации, зачастую имеют непосредственные аналогии в социальном поведении животных. Вас смущает слово «социальное»? Но это именно так. Напомним: волки сбиваются в стаи, пчелы живут роем, олени бытуют в стаде... И все это без натяжки можно назвать, по мнению социобиологов, провозвестием социальной жизни. Даже альтруизм (бескорыстие) рассматривается не как специфически человеческое, а как расхожее природное свойство всего живого.

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

Итак, традиционное философское представление об уникальности человека — не более чем предрассудок. Фатально зараженный антропоцентризмом, человек сам объявил себя властелином Вселенной, возомнил о своих воистину редких качествах. Между тем он всего лишь двуногое нагое животное, как горько признавался король Лир.

Пожалуй, не стоило бы браться за перо для того, чтобы утвердить право социобиологов проникать в тайны животности человека. На моем рабочем столе новинки западной философской антропологии. Отбирая материал для хрестоматии, ловлю себя на мысли: нет, 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, тем сильнее стремление многих философских антропологов отстоять отношение к человеку, как к принципиально «иному» существу, заключающему в себе тайну неповторимости.

В самом общем виде проблема уникальности человека кажется постигаемой. Разумеется, он 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 расшифровки 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?

Пасынки эволюции

Перебираю эти качества одно за другим и вдруг ловлю себя на дерзком суждении. Все, что философы канонически рассматривают как благословенный дар человека, обуславливающий его уникальность, на самом деле таковым не является. Более того, можно назвать одну особенность, которая, в конечном счете, и определяет все другие черты человеческой природы, кажущиеся нам неповторимыми. Но сначала о том, что мыслители разных эпох уже называли человеческой природой или даже сущностью человека.

Считается, что он обладает особой телесностью, высокоорганизован как биологическая особь. Древние эллины, как известно, создали культ человеческого тела. Они славили его, восхи-

щаяся этим удивительным созданием природы. Даже боги приняли у греков облик человека. «Перечитайте Гомера, — пишет русский писатель **Викентий Викентьевич Вересаев** (1867—1945), — откиньте всех богов, которых он выводит. Вы увидите, что помимо них божественная стихия священной жизни насквозь проникает Гомеровы поэмы, так проникает, что выделить ее из поэм совершенно невозможно. Ко всему, что вокруг, человек охвачен глубоко религиозным благоговением... Только тогда, когда мы чувствуем это основное, из душевных глубин идущее отношение древнего эллина к жизни, тогда только нам станет понятна и его религия. Для нас станет очевидным, что не светлые его боги создавали в эллине описанное выше жизнеощущение, а, наоборот, само это жизнеощущение непрерывно рождало из себя богов»¹.

В греческой философии и искусстве природа человека, его облик, его тело, его образ — все представлялось идеалом совершенства и гармонии. Поскольку дитя природы воспринималось как перл создания, греческое искусство стремилось воспроизвести, запечатлеть человеческое тело. Грек создал мраморное тело бога и распоряжался им, делая его таким, каким хотел...

Христианская традиция, хотя и обуздывала плоть, тем не менее исходила из того факта, что человек создан по образу и подобию Божию. Он венец творения. Это умонастроение, не подвергнутое критическому размышлению, прошло через века. 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 происхождение человека последовательно разvertываемое величие природы?

Современные научные постижения и открытия дают отрицательные ответы на эти вопросы. 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

¹ Вересаев В.В. Живая жизнь. М., 1991. С. 197—198.

содержит в себе накопление только гармонических благодатных задатков. Анализ эволюционного процесса показывает, что в природе далеко не всегда обнаруживается закон всеобщего прогресса.

Уникальность человека трудно вывести из чисто эволюционистских воззрений. Например, именно последовательно проведенный эволюционистский анализ отвергает мысль о нетривиальности человека. Уместно вспомнить здесь ироничное высказывание Марка Твена: «Но ведь устрицу нельзя сотворить на пустом месте, надо прежде сотворить ее предка. Сперва необходимо сотворить огромное количество разнообразных беспозвоночных — белемнитов, трилобитов, кармелитов и иезуитов и тому подобную мелочь, а затем бросить их мокнуть в первичном океане, сесть и ждать, что из этого получится...»¹.

Американский сатирик показывает, сколь курьезна, несостоятельна мысль о том, будто вся эволюция подчинена единственной цели — создать мир человека. «И вот во всем своем непрекращаемом величии и красе 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»².

Эволюция живого вовсе не завершилась появлением человека. Изучение его биологической природы помогает изжить отвлеченные, благодушные предрассудки. Подобно тому как трезвое проникательное изучение человеческой истории избавляет ученых от неблагоприятной веры в заданность исторического процесса, допущение возможных эволюционных промахов по отношению к человеку помогает изжить вековые представления о «венце природы». Действительно, никто не гарантировал человеку абсолютного совершенства, невысказанной гармонии.

Развитие живого на человеке не остановилось. Уже после воцарения властелина природы возникли и другие биологические виды. Вместе с тем эволюция являет нам массу примеров

¹ Твен М. Письма с Земли. М., 1972. С. 176.

² Там же.

полного исчезновения многих животных и растений, хотя они 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 время тараканы и скорпионы оказались неизмеримо более живучими.

На каждый существующий вид в природе приходится сотни вымерших. Природа то и дело выбрасывает в мусорную корзину неудавшиеся проекты, многократно повторяя удавшиеся. Именно поэтому, исходя из реального развития живой материи, представление о том, что все живое на земле рождено для человека, бессмысленно.

Уже говорилось о том, что в XIX в. родилось предположение, что человек вовсе не является биологическим совершенством. В нашем столетии многие философы пытались собрать и подвергнуть разносторонней экспертизе всевозможные сведения о человеке, полученные естественными науками. Действительно ли человек воплотил в себе совершенство природного замысла? Философские антропологи доказывают сегодня «несообразность» человеческой натуры. Человека причисляют к псынкам эволюции, объявляя плодом «халтуры», допущенной природой. О человеке можно говорить и как о животном, но далеко не идеальном с точки зрения законов природы.

Благородная машина

Но, может быть, человек не животное, а машина? Известный французский философ Ж. Ламетри полагал, что человеческий организм не что иное, как самозаводящаяся машина, подобная часовому механизму. Эти мысли он изложил в работе «Человек-машина». Немецкий поэт Генрих Гейне (1797–1856) рассказывал о том, как некий англичанин изобрел механизм, который в точности копировал человека. Но эта машина все время приставала к хозяину: «Дай мне душу!» Но этой сугубо человеческой детали изобретатель смастерить не мог...

Многие современные специалисты, продолжая сравнивать человека с машиной, в частности, утверждают, что наша нервная

система — прекрасный аналог совершенного механизма. Можно, например, усовершенствовать робота до такой степени, что он ничем не будет отличаться от биологического двойника. Но при этом они признают: если человек — это машина, то особая, не во всем похожая на механизм. Ведь она умеет мыслить, страдать...

Но именно способность человека рассуждать и сближает его с машиной. Современная наука из всех сил пытается смоделировать интеллектуальные процессы. В той мере, в какой это удастся, можно уверенно сопоставлять человека с машиной. Интеллектуальные реакции, а это всегда считалось самым существенным в человеке, у него и машины сходны.

Уже отмечалось, что в просветительной традиции особенно подчеркивалось, что уникальность человека в том, что он обладает особым даром — сознанием, логикой, интеллектом. Древнегреческие философы, мыслители Средних веков, просветители определяли человека как разумное существо. Считалось, что своеобразие человека как творения именно в том, что он, будучи биологическим организмом, одновременно обладает необычайным свойством, которое выводит его за рамки животного царства. «И над натурой нашей звероликой всепониманье возвышает нас», — пишет отечественный поэт Игорь Шкляревский.

Определение человека как разумного существа казалось многим бесспорным и самоочевидным. Сами интеллектуальные реакции воспринимались при этом как нечто, присущее также и машине. Человеческий ум действует безотказно, на основе безупречной логики. Он освобождается от власти неуправляемых эмоций, стихийных волевых порывов. Ни одно живое существо, кроме человека, не способно на это. Стало быть, и его уникальность следует искать в сознательности, разумности мыслящего сознания?

Однако (эти сюжеты мы уже частично освещали) уже Платон и греческие трагики заметили, что глубинная человеческая природа плохо согласуется с установлениями разума. Да, человек наделен сознанием. Но это в нем не главное. Он способен на слепые, стихийные поступки и потому нуждается в упрощении. Можно ли довериться индивиду? Ни в коем случае, ибо он постоянно демонстрирует своеволие, которое разрушает едва рождающийся порядок.

Человек может быть разумным. Но его неразумие гораздо ощутимее. На это обратили внимание столь крупные писатели, как Данте, Шекспир, Достоевский. Абсурдное, стихийное, бессознательное в человеке не менее очевидно, нежели его способность быть разумным. Разумность как уникальное выражение человеческого оспаривается многими мудрецами. Августин Блаженный был убежден в том, что вся дохристианская философия была чревата одной ересью: она превозносила власть разума как высшую силу человека. По мнению Августина, сам разум — одно из наиболее сомнительных и неопределенных свойств человека, покуда он не просвещен Божественным откровением.

Великий гуманист эпохи Возрождения **Эразм Роттердамский** (1469–1536) отмечал: «А если знание порой и возможно, то оно нередко отнимает радость жизни. Так уж устроена человеческая душа, что более прельщается обманами, нежели истиною»¹. Сегодня то, что казалось высшей привилегией человека, приобретает вид опасного искушения. То, что питало его гордость, стало величайшим унижением. Все чаще философы размышляют о том, что разум, конечно, помогает человеку мыслить, познавать. Но в то же время имеет какой-то врожденный изъян. Если жить только по разуму, а пренебречь чувствами, то это приведет к серьезным ошибкам, которые, похоже, человечество уже совершило. Имеется в виду «разумное» использование атомной энергии, которое способно привести человечество к самоуничтожению. Все чаще теперь говорят: возможно, разум не самый надежный поводьрь человечества.

Есть такие вещи, которые не поддаются какому бы то ни было логическому анализу из-за своей хрупкости и бесконечного разнообразия. Именно природе человека — запомните эту мысль — присуще богатство и утонченность, разнообразие и непостоянство. Один из известных философов, Э. Кассирер, как бы предостерегая от современных аналогий человека с машиной, отмечает: математика (впечатляющая иллюстрация разумности) никогда не сможет стать инструментом истинного учения о человеке. Смешно говорить о человеке как о геометрическом постулате. И далее: философу непозволительно конструировать

¹ Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М., 1991.

искусственного человека — он должен описывать его таким, какой он есть...

Не должно конструировать... А его, человека, из всех сил конструируют. Пытаются расчлениить, тиражировать, смоделировать уникальное человеческое свойство, в котором вроде бы коренится его тайна, — сознание. Тогда возникает вопрос: можно ли считать разум коренным и уникальным свойством человека? В самом деле, если можно смоделировать умственные процессы, создать умные машины...

Перелистаем страницы фантастических сочинений. Бунт машин. Кибернетическое сознание, завоевывающее мир. Обмен разумов. Универсальное оружие, созданное на базе новейших открытий. Полное преображение быта. Расщепление личности. Вмешательство в генную природу человека. За фантастами потянулись философы, социологи, экономисты... Прогнозов «автоматизированного бытия» теперь уже и не счесть... Сегодня слова и словосочетания: автоматизация, кибернетизация, роботизация, микропроцессорная революция не только прочно вошли в наш лексикон, но и воплощаются в конкретных новейших технологиях.

Теперь речь идет не о том, можно ли обойтись без автоматизированной техники. Современная технология преобразует производство и весь уклад жизни. Торжество разума? Но вот предостережение — над городом летает электронная страж-птица. Она призвана решить одну из сложнейших проблем, стоящих перед человечеством, — исключить преступность из жизни общества. Едва злоумышленник отваживается погубить жертву, как «умная птица», в которую введено самообучающееся устройство, поражает потенциального преступника электрическим зарядом. Подумать только, устранение многовекового социального явления — преступности — заключено в фунте нержавеющей металла, кристаллов и пластмассы!

О страж-птице пишет известный американский писатель-фантаст Роберт Шекли. Автор предостерегает против грядущей идеализации автоматов. Он раскрывает парадоксальную картину: страж-птицы, действуя по заданной логике, обрушивают свои кары не на преступников, а на мясников, охотников; они парализуют нормальное течение жизни. Логика автоматов плохо

согласуется с реальной жизнью, где далеко не все подчиняется абстрактным рассудочным операциям.

Финал рассказа Шекли «Страж-птица» носит характер провозвестия. Для уничтожения страж-птиц сконструированы самоуправляющиеся механизмы — ястребы. Автоматы порождают новые автоматы, но проблема устранения преступности оказывается неразрешимой. Новая техника обеспечивает новый виток автоматизации, но при этом порождает нечто пугающее. Возникает одномерная, самое себя порождающая логика. Научно-технический прогресс, разъясняет через фабулу своего рассказа Р. Шекли, готовит человечеству много неожиданностей. Нельзя доверяться универсальной мощи разума как якобы универсальной способности человека.

Да можно ли считать разум коренным и уникальным свойством человека? Не демонстрирует ли он предельную неспособность к рациональности, трезвости? Кстати, в современной психологии все чаще звучит мысль: не стоит ли рассматривать шизофрению как норму? Да что там 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 — по крайней мере в европейской истории — отягчающие последствия. 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, насильственно диктует свои неукоснительные истины.

Разум захватил уже не только мир индивидуальной души. Он покори́л мир всеобщей истории. Нации сами воздвигли над собой «статую командора», которая в мирные спокойные времена позволяет народам веселиться у ее подножия, но грозно оживает в кризисные моменты, внезапно прерывая веселье и показывая свою истинную сущность.

Однако стоит ли воспроизводить эти эпатирующие нападки на человеческий разум? Возможно ли вслед за «новыми философами» оценивать способность человека мыслить как предательство человеческой жизни, тогда как именно в акте мысли он

возвышается над условиями своего человеческого бытия? Но ведь конструирование человека по принципу машины, путем моделирования сознания действительно подрывает все представления об уникальности человека. Что же специфически человеческого останется в новом виде, который явит моделирующий потенциал сознания? Интеллект, интеллект, интеллект... Но разве человек только машина? Если даже сделать такое допущение, то следует добавить: особая машина, которая благодаря своим свойствам способна страдать, обнаруживать добросердечие, проявлять благородство, демонстрировать волю...

Феномен общения

Итак, ни совершенство биологической природы, ни разум... Что же еще может свидетельствовать об уникальности человека? Может быть, дар общения... Перелистаем сочинения тех философов, которые видят в человеке уникально-коммуникативное (т.е. общительное) существо. Не тут ли разгадка? «Человеческий мир в первую очередь характеризуется, собственно, тем, что здесь между существом и существом происходит что-то такое, равное чему нельзя отыскать в природе»¹, — свидетельствует уже цитированный нами М. Бубер.

Можно выстроить такую последовательность: человеку от природы свойственна общительность. Он так и тянется к себе подобным, чтобы совместными усилиями разгадать какую-нибудь тайну или создать что-нибудь. Из этого удивительного сотрудничества и возникла культура. Ведь ни одно животное не создало «второй природы», т.е. феномена культуры.

Но, вообще говоря, в природе немало примеров поразительной общительности особей. Вот, допустим, муравьи или те же пчелы, или дельфины, о тайнах общения которых мы можем только догадываться. Вспомним лебедей, выражающих друг другу взаимную привязанность... Не следует ли нам унять свое человеческое высокомерие, ведь и в животном царстве между существом и существом происходит «что-то такое». Животные тоже способны создавать «вторую природу». Например, паук, хотя он и творит по меркам своего вида, но сотканная им паутина вовсе

¹ Лабиринты одиночества / под ред. Н.Е. Покровского. М., 1989. С. 94.

не является фрагментом природного пейзажа. Она становится своеобразным дополнением к нему. Пчела с мастерством архитектора строит восковые ячейки сот...

Мы считаем нашу культуру выражением уникальности человека. Но, может быть, это мираж? Вполне логично предположить, что наши города — это те же муравейники... Потребность в общении, безусловно, редкий дар. Но какова мера уникальности человека именно в этом свойстве?

Человек играющий

Определения, в которых выражается возможная уникальность человека, известны. Человек разумный, человек общительный, человек-умелец. Но есть еще одна версия, претендующая на то, чтобы выразить предельную особость человека как природного и неприродного существа. Голландский историк культуры **Йохан Хёйзинга** (1872–1945) в книге *«Homo Ludens»* («Человек играющий», 1938) отмечал, что многие животные любят играть. По его мнению, если проанализировать любую человеческую деятельность до самых пределов нашего сознания, она покажется не более чем игрой. Вот почему автор считает, что человеческая культура возникает и разворачивается в игре. Сама культура носит игровой характер. Игра рассматривается в книге не как биологическая функция, а как явление культуры, т.е. выражение уникальности человека.

Хёйзинга считает, что игра старше культуры. Понятие культуры, как правило, сопряжено с человеческим сообществом. Человеческая цивилизация не добавила ничего существенного к общему понятию игры. Все основные черты игры уже присутствуют в игре животных. «Игра как таковая перешагивает рамки биологической или, во всяком случае, чисто физической деятельности. Игра — содержательный феномен со многими гранями смысла»¹.

Хёйзинга разъясняет: уникальность человека в том, что он умеет играть. Важнейшие виды первоначальной деятельности человеческого общества переплетаются с игрой. Человечество все снова и снова творит рядом с миром природы второй, искусственный мир. В мифе и культе рождаются движущиеся силы

¹ Хёйзинга Й. *Homo Ludens*. М., 1992. С. 10.

культурной жизни. Культурфилософ делает допущение, что игра — это прежде всего свободная деятельность. Все исследователи подчеркивают незаинтересованный характер игры. Она необходима индивиду как биологическая функция. А обществу нужна в силу заключенного в ней смысла, своей выразительной ценности.

Голландский историк культуры был убежден в том, что игра скорее, нежели труд, была формирующим элементом человеческой культуры. Раньше чем изменять окружающую среду, человек сделал это в собственном воображении, в сфере игры. Однако вряд ли способность к игре может выражать уникальность человека, хотя бы потому, что, как подчеркивает сам Хёйзинга, животные тоже играют.

Все животные обладают способностью к игре. Откуда же берется эта «тяга к игре»? Лео Фробениус (1873—1938), немецкий этнограф, отвергает истолкование этой тяги как врожденного инстинкта. Человек не только увлекается игрой, но создает также культуру. Другие живые существа таким даром почему-то не наделены.

Пытаясь решить эту проблему, Хёйзинга отмечает, что архаическое общество играет так, как играет ребенок, как играют животные. Игра мало-помалу приобретает значение священного акта. Вместе с тем, говоря о религиозной деятельности народов, нельзя ни на минуту упускать из виду феномен игры. «Когда и как поднимались мы от низших форм религии к высшим? С диких и фантастических обрядов первобытных народов Африки, Австралии, Америки наш взор переходит к ведийскому культу жертвоприношения, уже беременному мудростью упанишад, к глубоко мистическим гомологиям (соответствиям. — П. Г.) египетской религии, к орфическим и элевсинским мистериям»¹.

Когда Хёйзинга говорит об игровом элементе культуры, он вовсе не подразумевает, что игры занимают важное место среди различных форм жизнедеятельности культуры. Не имеется в виду и то, что культура происходит из игры в результате эволюции. Культура возникает в форме игры — вот исходная посылка названной концепции. Культура первоначально разыгрывается.

¹ Хёйзинга Й. Указ. соч. С. 39.

Те виды деятельности, которые прямо направлены на удовлетворение жизненных потребностей (например, охота), в архаическом обществе предпочитают находить себе игровую форму. «Стало быть, не следует понимать дело таким образом, что игра мало-помалу перерастает или вдруг преобразуется в культуру, но скорее так, что культуре в ее начальных фазах свойственно нечто игровое, что представляется в формах и атмосфере игры. В этом двуединстве культуры и игры игра является первичным, объективно воспринимаемым, конкретно определенным фактом, в то время как культура есть всего лишь характеристика, которую наше историческое суждение привязывает к данному случаю»¹.

Желание именно в игре как человеческой способности отыскать признак его уникальности можно обнаружить в работе известного феноменолога **Эйгена Финка** (1905—1975) «Основные феномены человеческого бытия». В типологии автора их пять — смерть, труд, господство, любовь и игра. Последний феномен столь же изначален, сколь и остальные. Игра охватывает всю человеческую жизнь до самого основания, овладевает ею и существенным образом определяет бытийный склад человека, а также способы понимания бытия человеком.

Игра, по мнению Финка, пронизывает другие основные феномены человеческого существования. Игра есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни Бог играть не могут. Эти утверждения нуждаются в пояснении, поскольку они противоречат привычному жизненному опыту. «Каждый знает игру по своей собственной жизни, имеет представление об игре, знает игровое поведение ближних, бесчисленные формы игры, знает общественные игры, цирцеевские массовые представления, развлекательные игры и несколько более напряженные, менее легкие и привлекательные, нежели детские игры, игры взрослых; каждый знает об игровых элементах в сферах труда и политики, в общении полов друг с другом, игровые элементы почти во всех областях культуры»².

¹ Хейзинга Й. Указ. соч. С. 39.

² Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии: переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича. М., 1988. С. 361.

Трактуя игру как основной феномен человеческого бытия, Финк выделяет ее значимые черты. Игра в его трактовке — это импульсивное, спонтанно протекающее вершение, окрыленное действие, подобное движению человеческого бытия в себе самом. Чем меньше мы сплетаем игру с прочими жизненными устремлениями, чем бесцельней игра, тем раньше мы находим в ней малое, но полное в себе счастье.

Финк считает, что человек как человек играет один среди всех существ. Игра есть фундаментальная особенность нашего существования, которую не может обойти вниманием никакая философская антропология.

Итак, разберем доводы Финка, который, как и Хёйзинга, усматривает уникальность человека в его способности играть. Во-первых, Финк расходится с Хёйзингой в представлении, будто животные тоже могут предаваться играм. Однако отрицать за животными способность к игре весьма трудно. Это во многом очевидный факт. Можно поставить вопрос иначе. Чем отличается игра животных от игры человека? Разумеется, можно отыскать и отличие. Игра животного обусловлена инстинктом. Игра человека свободнее, раскованнее, универсальнее.

«Животное не знает игры фантазии как общения с возможностями, оно не играет, относя себя к воображаемой видимости»¹. Но как человек, тоже природное создание, обрел способность к игре настоящей, подлинной — этот вопрос остается неосвещенным в концепции Финка. Рассуждение о том, в чем выражается уникальность человека, не может постулироваться. Хотелось бы хотя бы поставить вопрос о том, как сформировалась способность человека, каким образом, играя в пространстве инстинкта, человек перешел в сферу игры фантазии? К сожалению, эти вопросы не освещены в литературе по философской антропологии.

Все эти рассуждения подводят к обсуждению некоторых предварительных вопросов. Какова все же биологическая природа человека? Как появился человек? Приглашая читателя к дальнейшему размышлению, можно, я думаю, назвать изначальное свойство человека, дающее начало всем остальным. Благодаря

¹ Финк Э. Указ. соч. С. 371.

этому качеству становится ясным своеобразие человека, его отличие от остального животного мира.

Это свойство не разум, не дар общения, не игра, не трудовая активность, а... способность человека к подражанию. В отличие от других живых существ он постоянно недоволен своей видовой принадлежностью и стремится выскочить из этого лона.

Так что же, постулируется еще одна человеческая уникальность? Она не постулируется, а выводится из данных современной философской антропологии. Уже говорилось, что в течение многих десятилетий в нашей отечественной литературе изобличался «абстрактный антропологизм», не позволявший будто бы подойти к научному изучению человека. Предполагалось, что только после обнаружения социального, исторического измерения человеческого бытия открылись реальные возможности для распознавания тайны человека. Игнорировался тот очевидный факт, что мы всей плотью и кровью принадлежим природе. В результате о биологической организации человека мы знали крайне мало. Животное в человеке мыслилось как нечто несущественное, преодоленное социальностью.

* * *

Огромная заслуга философской антропологии 20-х годов XX столетия (это тоже частично отмечалось) состоит в том, что она, в частности, поставила вопрос: каковы особенности человека как биологического существа? Действительно ли он воплотил в себе совершенство природного замысла? Освоив огромный эмпирический материал, философские антропологи неожиданно пришли к выводу: человек вообще плохо укоренен в природе, вовсе не является венцом творения, напротив, он биологически ущербное существо.

А. Гелен, в частности, утверждал, что человек неспособен жить по готовым природным трафаретам. Разумеется, такая постановка вопроса позволяет говорить об исключительности человека как живого существа, однако в ключе сугубо негативном. Уникальность биологической сущности сына природы отождествляется в данном случае с известной ущербностью, природным несовершенством. Но разве человек — ущербное существо? Дальнейшее изложение материала позволяет поставить вопрос о том, как изъян превратился в достоинство.

Литература

Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. *Философия свободы. Смысл творчества.* М., 1989.

Бубер М. Проблема человека. Перспективы // *Лабиринты одиночества.* М., 1989.

Вересаев В.В. Живая жизнь. М., 1991.

Гуревич П.С. Уникален ли человек? // *Человек.* 1991. № 3.

Гуревич П.С. Уникальное творение Вселенной // *О человеческом в человеке.* М., 1991.

Подорога В.А. Феноменология тела. М., 1995.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000.

Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.

Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // *Проблема человека в западной философии.* М., 1988.

Хайдеггер М. Европейский нигилизм // *Хайдеггер М. Время и бытие.* М., 1993.

Хейзинга Й. Homo Ludens. М., 1992.

Контрольные вопросы

1. Чем различаются отношения к человеческому телу в античной культуре и христианской культуре?
2. Завершилась ли эволюция на Земле после появления человека?
3. Можно ли считать, что человек подобен машине?
4. Почему человек прельщается больше обманами, нежели истиною (Эразм Роттердамский)?
5. Можно ли считать разум коренным и уникальным свойством человека?
6. Уникально ли общение между людьми?
7. Все играют – Бог, человек, зверь – так ли это?
8. Почему игра – основной феномен человеческого существования?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Социобиология как философское направление.
2. Разум как уникальное свойство человека.
3. Красота и совершенство человеческого тела.
4. Телесность в разных культурах.
5. Конструирование человека как проблема.
6. Игра животных и игра человека.
7. Феномен общения.
8. Человек играющий.

3.2. Самое эксцентричное создание

Философские антропологи с тревогой говорят о роковой черте, к которой, возможно, подошел человек как биологический вид. Дальше его может постигнуть печальный жребий: природа беспощадна, она безжалостно выбрасывает в мусорную корзину множество неудачных проектов. Не исключено, что и человек, это, по определению Э. Фромма, едва ли не самое эксцентричное творение универсума, обречен на гибель...

Иноприродная особь

Новейший материал о человеке, накопленный мировой философской литературой, потрясает. Что ни сообщение, то сенсация, или, чуть скромнее, нетривиальный взгляд на живое, мыслящее создание. Генетически человек мало чем отличается от приматов, но в этот скромный зазор уместились искусство, культура, цивилизация. Можно попытаться проникнуть в психокосмос человека. Проследить, сколь радикально воспринимается время в разных культурах. Вникнуть в феномен смерти как проблему человеческого бытия. Ведь само существование человека мыслимо только в сопоставлении с небытием.

Но вместе с тем принципиально новый архетип человека не складывается. И не потому, что многое известное из древнейших мистических прозрений, напоминает классические философские построения, сопряжено, наконец, с новейшими открытиями в области физики, биологии, психологии. Суть в другом — образ человека переменчив. Ему не дано отлиться в окончательную форму. Напомним, еще Ф. Ницше утверждал: человек есть еще не установившееся животное. Потом, уже в следующем столетии, философские антропологи установили: человек обладает открытой природой. Не угадаешь, каким он может оказаться в процессе самостановления.

О каждом живом существе на планете в принципе можно сказать: оно сложилось окончательно. Животное действует так, как записано в его инстинктуальной программе: пауки безошибочно мастерят орудия лова; птицы совершают дальние перелеты без навигационных приборов; пчелы мастерят соты, не подзревая о необходимости предварительного архитектурного проекта...

Жесткая генетическая запрограммированность приводит к тому, что на многие поступки, которые легко совершает человек, животные просто не способны. Они не совершают преступлений, которые предваряются расчетом, выгодой. Нет в животном мире заказных убийств. Специалисты отмечают: животное не совершает подлых поступков. Хочется возразить: а лев, который ждет в засаде антилопу? Разве это не низость? Нет же: лев — хищник, он добывает себе пропитание. Это вовсе не то, что убийство за деньги.

Нет среди животных такого понятия, как изнасилование. Если самка не захочет, самец ничего не добьется. Не станет он мучить или истязать свою жертву. В таком случае человеческое выражение о сексе «ну просто как звери» не во всем точно. У животных существует ритуал ухаживания.

Вспомним строки Афанасия Фета (1820—1892):

Мой поцелуй, и пламенный и чистый,
Не вдруг спешит к устам или к щеке;
Жужжанье пчел над яблоней душистой
Отрадней мне замолкнувших в цветке.

Самец не может завладеть самкой, если он не выделился, не обратил на себя внимание. Наконец, среди животных, судя по всему, есть сердечное томление, тоска. Погибает лебедь — и его подруга складывает крылья и с большой высоты падает на землю, чтобы разбиться... Волк — примерный семьянин, после гибели волчицы остается один.

Лишь люди действуют по свободной программе. Многие их инстинкты природны и в то же время парадоксально неорганичны. Об этом писал И. Кант: «В крике новорожденного, — отмечал он, — звучит не жалоба, а возмущение и гневное негодование: он кричит не от боли, от недовольства, вероятно, потому, что хочет двигаться и воспринимает свою неспособность к этому как скованность, лишаящую его свободы»¹. И далее философ подчеркивает: «Какова же могла быть цель природы в том, что ребенок появляется на свет с громким криком? Ведь в гру-

¹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 369.

бом естественном состоянии это было бы чрезвычайно опасно для ребенка и его матери. Волк, даже кабан, привлеченный криком, мог бы, пользуясь отсутствием матери или слабостью ее после родов, сожрать его. Ни одно животное, кроме человека (в его теперешнем состоянии), не возвещает громко при появлении на свет о своем существовании, это, по-видимому, предусмотрено мудростью природы, чтобы сохранить вид»¹.

Кант откровенно не знает, как это получилось. Он лишь предполагает, что в раннюю пору развития природы детеныши человека не кричали. Потом же, когда появилась культура, такое поведение человеческого чада оказалось возможным. Произошел, следовательно, некий природный катаклизм. Философ не допускает мысли о том, что человек всегда был иноприродной особью...

У животного все отправления тела и психологические реакции на окружающий мир нормальны и естественны. Оно ищет пищу или бежит от опасности. Слабая укорененность человека в природе может быть прослежена на примере инстинкта потребления пищи. Животное, поддерживая свой организм, знает меру. Лошадь отличает травы съедобные и несъедобные, обыкновенные и ядовитые. Подсказывает инстинкт. Голодная кошка сначала осторожно лакает молоко. У человека все эти пищевые инстинкты нарушены.

«Тля поедает листок. Муравей пасет тлю, выдавливая из нее сладковатый сок. Капельку этого сока он несет в муравейник. Ни один муравей не может сказать: "Мне что-то поднадоело это пастушество, пойду-ка я сегодня по грибы или на лесоповал, или вообще просачкую денек, или вот возьму эту капельку и съем втихаря, а ребятам скажу, что тлю не доил и капельку не брал..." Насекомое измерение не знает лжи. Но не знает оно и свободы. Проблемы свободы нет, выбор отсутствует. Воин-муравей не знает страха: какой бы сверхъестественной силой ни обладал противник, допустим медведь или человек, он бросится в бой или погибнет, даже не прокричав: "За Родину, за Сталина!", слепо повинаясь инстинкту долга. А стрекоза, повинаясь инстинкту же, улетит. Стрекозу нельзя приручить. Насекомое измерение

¹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. С 369.

не знает привязанностей, как не знает и еще кое-чего — времени»¹.

Человек не только переезжает. Он потребляет множество вредных продуктов. Более того, существует теория, что человек стал самим собой только благодаря потреблению того, чего не следовало потреблять. Путешествия некоторых из наиболее отважных людей на Земле к отдаленным верховьям Амазонки, мимоletный взгляд на ритуалы культа бвити Габона и Заира, полевые наблюдения за пищевыми привычками впадающих в транс обезьян и шимпанзе помогли американскому этноботанику **Теренсу Макенне** создать концепцию истории сознания. «Макенна привлекает обширный по охвату материал из антропологии, истории древнейших культур, ботаники, психологии, психофармакологии, культурологии и многих других областей знания. Он тщательно прорабатывает гипотезу о возможной весомой роли психоактивных веществ в истории человечества, происхождения шаманизма, мировых религий, современной техники и технологии»².

Известно, что первоначальные опыты С. Грофа были связаны с психоделическими наркотиками. Возможно, это мешает нам оценить тот переворот в психоанализе, который он осуществил. Мало ли какие видения способна вызвать «травка»? Стоит ли придавать этим галлюцинациям серьезное значение? Между тем в 60-е гг. XX в., когда начинал психотерапевтическую практику Гроф, на Западе широко экспериментировали с наркотиками. Теоретики галлюциногенной революции утверждали, что модные препараты значительно расширяют горизонты психики, активизируют ее и создают основу для глубочайших индивидуальных переживаний. Психоделики, например, рожают сладчайший миг расслабления. Они же расцветивают реальность, вызывая поразительные и непроизвольные фантазмы...

Сама по себе тема воздействия наркотиков на психику человека, безусловно, достойна внимания. Природные наркотики были хорошо известны в древних и традиционных обществах.

¹ Голованов В. Насекомое измерение // Лит. газ. 1990. 5 сент.

² Майков В. От редактора // Макенна Т. Пища богов. Поиск первоначального древа познания. Радикальная история растений, психоактивных веществ и человеческой эволюции. М., 1995. С. 10.

Первобытный охотник и собиратель в поисках пищи неизбежно наталкивался на такие растения, которые вызывали у него необычайный эмоциональный и духовный подъем. Препараты конопли — гашиш, грапха (инд.), киф (североафр.) — с древнейших времен применялись в народной медицине Востока, в религиозных ритуалах и просто как средства, воздействующие на эмоции. Они были включены в древнейшую в мире китайскую фармакопею.

Только недавно был открыт древний секрет легендарной сомы, божественного напитка индийских Вед (сборника наиболее ранних текстов, созданных на древнеиндийском, т.е. ведийском языке). Специалисты установили, что она изготовлялась из красного мухомора. Индейцы издревле употребляли сок кактуса. (Вот пословица: «Маис питает тело, а пейот — душу».) Психоактивные растения, естественно, вызывали у людей таинственные видения.

По мнению Макенны, средства массовой информации подробно рассказывают о том, что человеческая склонность к одержимому поведению и пристрастию заключила сатанинский союз с современной фармакологией, маркетингом и скоростными средствами передвижения. Прежде незаметные формы потребления продуктов химии соревнуются свободно на практически нерегулируемом мировом рынке. Применение психоактивных веществ, легальных и нелегальных, становится неотъемлемой характеристикой будущей мировой культуры.

«Пристрастие и одержимость характерны исключительно для человеческих существ. Правда, обширные анекдотические данные подтверждают наличие стремления к состояниям опьянения среди слонов, шимпанзе и некоторых видов бабочек. Но насколько отличаются лингвистические способности шимпанзе и дельфинов от речи человека, настолько очевидно и отличие поведения этих животных от человеческого»¹.

Как оценивать обращение человека к психотропным веществам? Как опасное отступление от инстинкта? А может быть, напротив, мы многое потеряли, отвергая законность использования тех или иных трав? Точка зрения Макенны: «Если мы сумеем восстановить утраченное ощущение природы как некой

¹ Макенна Т. Пища богов. С. 18.

живой тайны, мы сумеем поверить в новые перспективы всего замысла нашей культуры, который должен существовать?»

В связи с этим возникает, казалось бы, парадоксальный ход мысли. Древние наркотики — это связь с органикой, с землей. Современная же культура рождает дурную наркотизацию, такие образцы поведения, которые разрушают адаптацию человека к природе. Животные и наши древние предки имели способность испытывать естественные продукты окружающей среды. Современные приматы (вроде бабуинов) до сих пор поступают, ориентируясь на инстинкт. К необычному источнику пищи приближаются осторожно, тщательно изучают его вид и запах, затем кладут в рот для пробы и держат во рту, не заглатывая. Спустя несколько мгновений животное принимает решение: либо проглотить этот кусочек, либо выплюнуть. В течение долгих веков подобная процедура повторялась человеком несчетное количество раз. Однако постепенно человек отступил от инстинкта.

По мнению Макенны, разложение христианской средневековой Европы явилось следствием эпидемической одержимости новым, экзотическим и приятным — веществами, расширяющими сознание. К ним относятся такие средства, как кофе, полынь, а также опий, красители, шелка, редкие породы деревьев. Стремление к разнообразию сказалось на экспорте сахара, шоколада, чая и кофе. Так стали возможными всемирные пандемии приверженности к тому или иному веществу. Импорт табака в Европу и мода на курение в XVI в. был первым и наиболее очевидным примером. За ним последовало множество других — от усиленного распространения потребления опия в Китае у британцев, через опийную моду в Англии XVIII в. и до распространения привычки к очищенному алкоголю среди племен североамериканских индейцев.

Как отмечает Макенна, миф нашей культуры начинается с райского сада, с поедания плодов с дерева познания. Задолго до этого наши предшественники-приматы обнаружили, что некоторые растения подавляют аппетит, уменьшают боль, вызывают неожиданные всплески энергии, усиливают иммунитет к патогенным (болезнетворным) воздействиям и тем самым стимулирует творчество. От таинственного индоевропейского культа сомы до дионисийских мистерий (праздников в честь бога плодородия — Диониса. — П. Г.) и элевсинских (в честь богини земле-

делия Деметры. — П. Г.) мистерий греков жрецы и жрицы использовали в ритуальных целях магические грибы, снадобья и травы, чтобы слиться с живой тайной природы и Бога.

Но утрата этого шаманского знания около 10 000 лет назад, к несчастью, привела к появлению веществ с высоким потенциалом пристрастия наподобие дистиллированного алкоголя и белого сахара, а затем к первым из «тяжелых наркотиков» — морфину и героину. Макенна пересматривает историческую роль психоактивных веществ на Востоке и Западе, в диапазоне от древнейшего производства специй, рома и рабства до марихуаны, кокаина и других сверхрафинированных современных веществ, которые питают человеческую «алгебру потребностей», вирус всеобъемлющего хотения, включая окончательный умиротворитель, электронно включаемый наркотик — телевизор...

Итак, потребности человека не подвластны всецело инстинкту. Он свободен в выборе пищи. Однако при этом разрушение его организма связано, судя по всему, с разрастанием искусственных потребностей. При этом культура человека не имеет четких внутренних ориентиров. Человек может двинуться и к природным истокам. Но возможен и иной вариант — все больший отход от натуры, искажение потребностей, разрушение естественных истоков и связей.

Инстинкт страха

Почувяв опасность, животное убегает. Иногда ничто реальное ему не грозит. Однако оно поднимается с места: мало ли по какому поводу хрустнула ветка! Человек также стремится предугадать угрозу. Однако в отличие от других созданий он может испытывать страх и абсолютно беспричинно. (Уже отмечалось, что впервые такой страх описывали Ф.М. Достоевский и С. Кьеркегор.) Более того, он способен культивировать его в себе. Очевидно, страх у него возникает из некой страсти; она — нечто, к чему неодолимо тянется душа, без чего его бытие неполно.

Но правомерно ли назвать страх глубинным, трудноутолимимым побуждением индивида? Неужели, преодолевая его, человек сам бессознательно устремляется к нему? Какие тайны человеческого естества открываются при этом? И едва ли не во всех цивилизациях обнаруживается специфическая метафизика страха. При-

чем люди не пытаются отогнать это переживание; они хотят изведать его в полной мере.

В патриархальных, языческих культурах существовали особые культы страха. Древние мистерии предлагали участникам испытать ужас символических событий прошлого. Так почему люди хотели еще раз пережить то, что безвозвратно ушло? Почему они были убеждены, что испытывают целебный психологический взрыв, душевное очищение, став зрителями сцен, в которых жестоко льется кровь?

По мнению Ницше, предметом обостренного интереса к феномену страха у А. Шопенгауэра является «чудовищный ужас, который охватывает человека»¹. Человек античной культуры знает о таком эмоциональном состоянии, когда он внезапно усомнится в формах познания явлений, если, по мнению Ницше, к этому прибавить блаженный восторг, который поднимается из недр человека и недр природы. В итоге рождается дионисическое начало, когда страх переживается по аналогии с опьянением².

Страх древнего грека был метафизическим, безосновным, а не возникающим из-за реальной сиюминутной опасности. «Грек знал и ощущал страх и ужасы существования, чтобы иметь вообще возможность жить, он вынужден был заслонить себя от них блестящим порождением грез — олимпийцами. Необычайное недоверие к титаническим силам природы, безжалостно царящая над всем познанным Мойра (богиня судьбы. — П. Г.), коршун великого друга людей — Прометея, ужасающая судьба мудрого Эдипа, проклятие, тяготевшее над родом Атридов и принудившее Ореста к матереубийству, короче — вся эта философия лесного бога, со всеми его мифическими примерами, от которых погибли меланхолические этруски, — непрестанно все снова и снова преодолевалась греками при посредстве того художественного междумирья олимпийцев или во всяком случае прикрывалась им и скрывалась от взоров»³.

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 61.

² Там же. С. 61.

³ Там же. С. 66–67.

По мнению Ницше, из первобытного титанического порядка через посредство аполлонического инстинкта красоты развился олимпийский порядок богов радости¹. Отвращение мысли об ужасе и нелепости существования перешло в представления, с которыми еще можно жить². Затаенная тяга к страху не растворилась в архаических культурах, она отчетливо обнаруживается и в христианстве. «Психология страха, — пишет М. Шелер, — до сих пор довлеет над всей западной цивилизацией, в том числе над неверующими. И в истории еще не появился такой великий психоаналитик, который бы освободил человека от этого смертного ужаса, не от мифологического грехопадения и вины, а от того конститутивного чувства страха, который является эмоционально-импульсивной основой этого специфически иудейско-христианского мира идей»³.

Христианство стремится разбудить в людях страх перед собственными прегрешениями, делая особый акцент на покаяние. Христианин не отвращает своего взора от ужасов ада, а, напротив, пытается свободно впустить в собственное сознание эсхатологические (т.е. катастрофические. — П. Г.) образы. Райское блаженство обретает смысл только на фоне адских мучений. Да, у многих современных мыслителей, ученых, писателей обнаруживается тяга к мотивам вселенской катастрофы и гибели человечества. Люди по-прежнему со всей страстью предаются страху. Но что это за причуда? Какая неприродная потребность рождает столь всепроникающее влечение?

Человек способен культивировать в себе страх, переживать такое экзистенциальное состояние, когда реальной причины для тревожности нет. Страх как фантазия, как обыкновенное состояние души — это, строго говоря, что-то неприродное.

Инстинкт агрессивности

Возьмем для примера инстинкт самосохранения или инстинкт агрессивности. Как любое живое существо, человек готов обороняться. Однако разрушительное начало, заложенное в нем,

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм. С. 67.

² Там же. С. 83.

³ Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. Ч. 2. М., 1991. С. 138.

отнодь не исчерпывается потребностью в защите. Он терзает природу, демонстрирует деструктивные (разрушительные) идеи и тягу к тотальному уничтожению. Многие европейские философы писали о колоссальном уровне разрушительных тенденций, обнаруживаемых повсюду в истории, хотя чаще всего они не осознаются таковыми.

Человек едва ли не единственное на свете создание, которое уничтожает себе подобных. Олень, например, вступивший в схватку с соперником, ретируется, признавая право сильнейшего. Два оленя сшибаются рогами. Но если один повернется боком к другому, тот никогда не ударит его, а дождетсЯ, когда соперник опять станет к нему рога в рога. Это даже не благородство, а стереотип поведения. Волк, признав свое поражение, подставляет победителю жизненно важную артерию: губи, мол, твоя взяла. Однако природный инстинкт подсказывает разгоряченному триумфатору: остановись, не посягай на жизнь. И только люди способны стрелять в тех, кто поднял белый флаг или руки, опустилсЯ на колени. Люди, напротив, стреляют в спину, бьют лежачего...

В древней архаической истории известны этнографические иллюстрации так называемых ритуальных войн. Речь идет о том, что враждующие племена вставали друг против друга, выкрикивали воинственные лозунги, потрясали оружием. Однако кровопролития не было. Но постепенно этот обычай исчез. В истории люди неоднократно пытались уничтожить целые народы, страны. Они демонстрировали национальный, религиозный фанатизм. Обнаруживали поразительную жестокость. Философы полагали, что этот синдром жестокости в человеке изживаетсЯ в результате развертывания цивилизации. Однако факты подрывали эти иллюзии.

Фанатическое истребление всех, кто мыслит или чувствует себя не так, как надлежит. Костры инквизиции... Но вот Стефан Цвейг замечает: Средневековье вряд ли можно назвать жестоким. Палач, прежде чем отрубить голову у приговоренного, просил у него прощения. Демонстрировал милосердие, угодное Богу, а топор все-таки вздымал. Такое выходило раздвоение мысли и поступка.

3. Фрейд еще верил в живительную силу истории. Она, возможно, создаст более человеческие условия жизни. ПотеснитсЯ

и жестокость. Он еще не оценивал разрушительное как тайну. Фрейд склонялся к мысли, что разрушительное — это результат непрожитой жизни. Иначе говоря, те тенденции, которые могли бы реализоваться, оставшись без воплощения, рожают огромную энергию уничтожения. Человечество в принципе может спастись от гибели. Однако, возможно, пройдет тысяча лет, прежде чем человек перерастет свою дочеловеческую историю. Но вот последователь Фрейда Эрих Фромм делает поразительное открытие. Оказывается, человеку вовсе нет нужды перерастать дочеловеческую историю. Он ни в коей мере не является разрушителем по самой своей природе. Присущая ему жестокость — это благоприобретенное явление. Именно история соватила человека, породив в нем погибельные страсти. Комплекс разрушительности не выражает человеческую природу без остатка. Но и Фромм делает печальный вывод: человек — это зверь, убивающий себе подобных.

Половой инстинкт

Когда ученые сравнивают психику человека и животного, они приходят к выводу: человек в некотором роде аномальное существо. С первого взгляда видно: в нем нарушен какой-то баланс. Возьмем, к примеру, половой инстинкт. В природе все целесообразно. Сексуальное возбуждение помогает сохранению вида. Оно рождается в определенное время, когда для продолжения рода сложились лучшие условия. Инстинкт требует утоления. Будучи реализованным, он безгласен.

Иначе у человека. Он может предаваться страсти едва ли не круглосуточно. Влечение далеко не всегда преследует цель сохранить и приумножить род. Более того, в современной культуре наслаждение и продолжение рода — это разные вещи. Вся нынешняя фармакология направлена на то, чтобы обеспечить утеху без зачатия, без естественного следствия полового общения.

Еще А. Шопенгауэр указывал, что действия и мысли людей предопределяются сексуальными стремлениями в обычном смысле слова. «Факт половой потребности у человека и животного выражают в биологии тем, что у них предполагается “половое влечение”»¹. Фрейд указывал: человек есть единственное на све-

¹ Фрейд З. Либи́до. М., 1996. С. 23.

те создание, чей сексуальный инстинкт может быть реализован фиктивно, в сфере грез. Иначе говоря, человек способен разрядить собственное половое напряжение, у человека многое иноприродно. Он тянется к ящику грез — телевизору, а там — экзотические мелодрамы.

Всенародно решаются одни и те же вопросы. Кто действительный отец ребенка? Имеет ли героиня полное оргазменное удовольствие? Верно ли, что и тропиканки любить умеют? Сюжетика «Санта-Барбары» вобрала в себя весь психоаналитический спектр. Тут тебе и проблемы с импотенцией, и комплекс Эдипа, и содомные страсти, и кровосмесительные импульсы... Без этих коллективных иллюзий нельзя и помыслить нашу теперешнюю реальность.

Ученый Игорь Кон первым обратил внимание на сексуализацию нашей речи. Она полна намеков, подмигиваний, откровенной вульгарности. «Он меня совершенно затрахал» следует понимать как образное потрясение. На самом деле он просто надоел. В речи подростка и взрослого сквозит радостное предвкушение, сладострастное ожидание.

А производственный секс? Какая необъятная и слабо освещенная тема! Едва рождается коллектив — немедленно возникают и многочисленные треугольники. Все эти разговоры о сексуальных приставаниях и последующих карах — только пена. Устрани эротические связи — рухнет все на свете. Социологи с изумлением обнаруживают: в основе всех внутригрупповых предпочтений — скрытое или очевидное сексуальное влечение. Дружба, участие, совместная душевность — только идеологические метки мощнейших накатов страсти.

Неужели налицо полная и всепроникающая деспотия секса? Фрейду возражали: а потенциал разума, а разнообразие искусств, а ноосферные (духовные богатства землян. — П. Г.) обретения? Австрийский психиатр только усмехался: чепуха... Копни любое идеальное переживание — обнаружишь его Величество Эрос. Все это сублимированные (превращенные. — П. Г.) продукты инстинктуальных вожделений.

Социум, разумеется, оказывает воздействие на эротику. В частности, в фильме «Москва слезам не верит» патруль гневно бросает фразу: «Перестаньте обниматься, вы что, забыли, что находитесь в общественном месте»? Мы, конечно, и тогда кое-что

знали о любви... Седовласая учительница, полыхая смущением, рассказывала нам о тычинках и пестиках, жаждущих опыления.

Восторженно говорилось об ослепительном и прекрасном преклонении К. Маркса перед законной подругой. В.И. Ленин, храня верность Н.К. Крупской, увлеченно дискутировал с Инессой Арманд относительно захватанного стакана. Речь шла о свободной любви, и метафора взывала к целомудрию. Нравственной проповеди, как выяснилось, было недостаточно для очищения крови. Карающий меч низвергался на каждого, кто не сумел удержать собственные страсти в пределах, отмеченных тоталитаризмом.

Героиня фильма «Моя любовь» говорила своему воздыхателю: «Если любишь, то крикни громко: “Я люблю!”» Не вполне понятно, зачем об интимном чувстве нужно оповещать далекие окраины. Особенно если вспомнить, какая наивная сексуальность проглядывала в лирических комедиях тех лет. В те годы любовь воспринималась в нашей стране как бесполое, но победоносное чувство.

Теперь все наоборот. Наша культура эротизирована едва ли не до предела. Никто не ждет указаний относительно нежнейших чувств. О проделках Эроса рассказывают охотно, изобретательно. Участница телепрограммы сообщает городам и весям, что сексуальная мощь ее мужа достойна преклонения. Она гордо добавляет: «Слава богу!», — и все радостно кивают: «Воистину так!» Нечего таить восхитительные радости бытия. Неожиданно появляется и сам муж, объект неподдельной гордости. Чего недостает этой сцене? Разве что только прилюдных манифестаций. Дождемся, пожалуй, и такого...

Когда незадачливый американец лишился своего мужского достоинства, вся Америка озаботилась: пришьют или не пришьют? Герой наш оправился, завел себе новую пассию. Прибавилось и страданий у населения. Как поведет себя заштопанный предмет? Казалось, мир родился только для того, чтобы выяснить наконец: получится у страдальца с новой пассией что-нибудь или нет?

Буревестники сексуальной революции реют едва ли не на каждом углу. Гласность сделала открытыми все зоны — от исправительно-трудовых до эрогенных. Можно, например, купить по

сходной цене древние китайские трактаты об «искусстве спальни» или индийскую «Камасутру». Издатели добросовестно освобождают изложение от романтических размышлений, от поэзии и романтизма. О любви не говори... Эротические гороскопы, рекомендации, как стать сексуальной женщиной, и — «совершенно секретно» — техника секса. Из выброшенной на книжные прилавки продукции можно без труда составить небольшую библиотечку для сексуального маньяка.

Вся практика современной цивилизации направлена на то, чтобы люди получили сексуальные утехы, как уже отмечалось, без «риска расплаты» в виде потомства. Кроме того, благодаря способности «разгружать» половой инстинкт галлюцинаторно, появилась целая порноиндустрия, которая позволяет испытывать сладострастие не в натуре, а фиктивно, т.е. через просмотр эротической картинки. При этом биологическая сущность человека все равно ощущается, но она странным образом деформируется. Выходит, природа человека «окультурена» весьма эксцентрично.

Трудно также представить себе природную особь, которая испытывала бы блаженство от того, что ее терзают, мучают. Однако мазохистские наклонности (мазохизм — склонность к терзаниям. — П. Г.) обычны для определенного круга людей. Становится нормой для многих и садизм. Не просто получить сексуальное блаженство. Догнать жертву, опрокинуть ее, истерзать. Это садистский синдром. Следовательно, для понимания феномена жестокости надо знать, что психологическая природа людей разная. Среди нас есть садисты и мазохисты, жизнелюбы и мертволюбы. Природная склонность к органике поразительно нарушена.

Эксцентрика человека

На XIX Всемирном философском конгрессе, который проходил летом 1993 г. в Москве, канадского философа спросили: «Чего больше в человеке — рационального или иррационального?» Докладчик ответил: «Фифти-фифти» (50/50). И это принципиально неверно. Парадокс именно в том, что человек — существо иррациональное, однако наделенное рассудком. Это, как говорится, совсем иное творение... Разум, воля и чувства человека, словно демоны, растаскивают его в разные стороны.

Об этом догадывались уже древние греки. Как говорил Сократ, странное существо — человек, он все понимает, но поступает несуразно, вопреки разуму.

В прошлом философы, осознавая разнородность человеческого поведения, утешали себя мыслью — на уровне разума человек все-таки целостен, хотя в нем заложено множество программ. И они создают поразительную разноголосицу, которую человек и не замечает. Однако — об этом уже шла речь — обнаруживает свою ограниченность и противоречивость. Мысль, безусловно выверенная, оказывается малопригодной для человека, поскольку он существо иррациональное.

В человеке парадоксально уживаются ум и предрассудки, разум и недомыслие, покой и бунтарство. Английский писатель и философ **Артур Кёстлер** в книге «Призрак в машине» отмечает, что созерцательное блаженство мистика и святое недовольство бунтаря, «йог» и «бунтарь» в человеке восполняют друг друга. Но эта норма существует только в идеале, оставаясь совершенно недостижимой ни для отдельного человека, ни для всего человечества в целом.

Моралисты разных времен обыкновенно приписывают все беды человеческого рода эксцессам самоутверждения — агрессивности, властолюбию, своекорыстию, себялюбию. Но не случайно их проповедь, которая озвучивалась на протяжении тысячелетий, оказала так мало влияния на безумства человеческой истории: они ищут врага не там, где он притаился. По мнению А. Кёстлера, и величие, и трагедия человеческого рода протекают из нашей огромной возможности к преодолению своей самости¹, от переизбытка интегративного начала. Именно это начало безоговорочно поощряется социальным мнением, тогда как противоположное — юридически ограничивается и этически облагораживается.

Почему так? Во-первых, лишь у немногих представителей человеческого рода тенденция к обретению целостности превращается в высшие формы мироотношения и деятельности — научное познание, эстетическое созерцание, художественное творчество, — которые, конечно же, были бы невозможны без выхода из своей уединенности и обособленности, без прикос-

¹ Koestler A. The ghost in the machine. L., 1971. P. 281.

новения к беспредельному и вечному. Но у подавляющего большинства порыв к самоопределению, к экстазу и «стремлению принадлежать» принимает инфантильные формы идентификации (уподобления. — П. Г.) и проекции (переноса на другой объект. — П. Г.) в фрейдистском значении этих терминов. Во вторых, люди в массе своей отождествляют себя не с символами необъятного целого, а с конечным или частичным — с тем или иным социальным, познавательным, идейным целым: этносом, страной, партией, сектой, направлением, школой.

Человек, по мнению Кёстлера, страдает своего рода филогенетической (родословной. — П. Г.) шизофренией — врожденными дефектами координации эмоциональных и аналитических способностей сознания. Корень зла, по Кёстлеру, надо искать в патологических чертах эволюции нервной системы приматов, завершившейся появлением человека разумного. Мозг человека состоит из двух полушарий. Левое — «заведует» рациональной сферой, областью ума и логики. Правое — направляет чувства. Однако оба эти полушария не скоординированы.

Дело в том, что они сформировались неодномоментно. Сначала появилось правое полушарие, и лишь спустя многие тысячелетия образовалось второе, символизирующее возникновение разума. Рассогласованность этих полушарий — один из биологических дефектов человека. Миф о первородном грехе, с этой точки зрения, не лишен символического смысла: человеческий мозг в своем развитии совершил, так сказать, эволюционное грехопадение.

Кёстлер приводит анатомо-физиологические аргументы в пользу своего тезиса, черпая их главным образом из трудов американского нейрофизиолога П. Маклина. Структурные недоработки и ошибки, вообще говоря, допускаются эволюцией не так уж редко. У некоторых разновидностей насекомых и черепах голова так тяжела, что, случайно опрокинувшись на спину, эти особи уже не в силах повернуться и обречены на гибель, подобно чудовищу из «Превращения» **Франца Кафки** (1883—1924). Все без исключения беспозвоночные забрели в эволюционный тупик, положивший предел развитию их нервной аппаратуры: нервные узлы у них размещены вокруг пищеварительной трубки и в случае дальнейшего разрастания сдавливали бы ее недопустимым образом.

Человеческий мозг, как считает Кёстлер, тоже жертва подобного просчета в конструкции, прокравшегося из-за необычайно поспешной, «взрывной» эволюции, предположительно имевшей место в плейстоцене, т.е. нижнем отделе, который соответствует наиболее длительной эпохе четвертичного периода. В ходе такого ускоренного филогенеза (процесса исторического развития мира организмов. — П. Г.) не успела сложиться достаточно эффективная коммуникация между «старым мозгом» (палеокортексом, восходящим к рептилиям), «средним мозгом» (мезокортексом, присущим низшим млекопитающим) и «новым мозгом» (неокортексом, специфичным для высших млекопитающих и человека).

Дефект координации состоит прежде всего в том, что многие функции филогенетически новых отделов мозга дублируются филогенетически более старыми отделами, которые заведуют не только бессознательными вегетативными процессами в организме, но вдобавок по-своему «чувствуют» и «мыслят». В человеческом сознании имеется как бы два независимых экрана: на один из них проецируется грубый и упрощенный абрис действительности, обращенный к низшим инстинктам и не выражаемым в словах эмоциям, на другом возникает более точный, детальный и адекватный образ мира.

Психологическая раздвоенность, свойственная человеку, находит подтверждение в материальном субстрате — в «шизофизиологии» головного мозга. В нашей черепной коробке, утверждает Кёстлер, расположились бок о бок крокодил, лошадь и человек разумный, причем первые две твари далеко не всегда подчиняются своему предполагаемому господину. Напротив, они часто превращают его в своего раба — словесное мышление подыскивает рациональные мотивировки и хитроумные оправдания примитивным аффектам.

Кёстлер приходит к парадоксальному выводу: эволюция снабдила человека органом, которым он еще не научился пользоваться, и орган этот — головной мозг. Возможностей, заключенных в старых отделах мозга, уже недостаточно, чтобы положить предел человеческому безумию. Запретительные инстинктивные механизмы, регулирующие внутривидовые отношения животных и предотвращающие их взаимное истребление, в человеческом обществе бездействуют, тогда как

аналогичные механизмы разумного характера — на уровне «нового мозга» — еще не работают.

Человек — единственный биологический вид, в жизни которого внутривидовые различия весомее, чем внутривидовая общность. Даже свое благословение — язык — он обращает в проклятие, в орудие вражды, с легендарных времен Вавилонской башни, культивируя лингвистические барьеры. Сегодня особенно очевидно, насколько способность к контактам отстает от технических возможностей коммуникации. «Шизофизиологический» разрыв между разумом и чувством к тому же углубляется с присущим человеку сознанием собственной смерти. Открытие феномена смерти принадлежит «новому мозгу», отказ примириться с нею — «старому мозгу», зараженному древним инстинктом самосохранения. Столкновение обоих мотивов населило мир фантастическими призраками и суевериями.

Единственным средством от шизофрении, якобы «вмонтированной» в высшую нервную деятельность человека, могло бы стать, по Кёстлеру спонтанное изменение человеческой ментальности, по последствиям равноценное крупной биологической мутации¹. Но стрелки на часах эволюции движутся медленно, а человечеству ждать некогда: ныне оно находится в беспрецедентном положении. Демографический взрыв, экологический кризис и, главное, создание оружия массового уничтожения поставили человечество на край гибели, которая не замедлит наступить, если не будут приняты меры по исцелению природы человека.

* * *

Многие исследования человеческой природы свидетельствуют о том, что человек — предельно эксцентричное создание. Дело не в том, что ему присущи разные черты, противоречащие друг другу характеристики. Речь идет о сложностях человеческой натуры в целом. Необычность человека как творения обусловлена тем, что он во многом выключен из органики природного мира, хотя и укоренен в ней. Человеческие свойства парадоксальны, рождают представление об исключительном существе.

¹ Koestler A. The ghost in the machine. L., 1971. P. 366.

Человек – природное создание, но в то же время он иноприроден. Он творение природы, но в то же время выпадает из ее лона. Как же внутри природного царства возник такой феномен? Откуда взялся человек? Это древняя и вечно новая проблема...

Литература

- Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993.
- Волков Ю.Г., Поликарпов В.С.* Человек как космопланетарный феномен. Ростов н/Д, 1993.
- Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 7. / под ред. А.В. Гулыги. М., 1994.
- Кёстлер А.* Призрак в машине // Рациональное и иррациональное в современном буржуазном сознании. Реф. сб. М., 1978.
- Лаберж С., Рейнгольд Х.* Исследование мира осознанных сновидений. М., 1995.
- Макенна Т.* Пища богов. Поиск первоначального древа познания. М., 1995.
- Макенна Т.* Истые галлюцинации. Киев, 1996.
- Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1991.
- Фрейд З.* Либи́до. М., 1996.
- Фромм Э.* Психоанализ и этика. М., 1993.
- Шелер М.* Человек и история // Человек: образ и сущность. Ч. 2. М., 1991.
- Эрос. Страсти человеческие. Антология (философские маргиналии проф. П.С. Гуревича). М., 1998.

Контрольные вопросы

1. Какую роль играет инстинкт в поведении человека?
2. В чем проявляется особость инстинкта потребления пищи у человека?
3. Все ли живые существа одержимы страхом?
4. Что такое безосновный страх?
5. Отчего половой инстинкт человека может удовлетворяться галлюцинаторно?
6. Что означает высказывание «природа человека “окультурена” эксцентрично»?
7. Какую роль в жизни человека играет Эрос в концепции З. Фрейда?
8. На какие филогенетические пороки человека указывает А. Кёстлер?

9. Почему Э. Фромм определил человека как едва ли не самое эксцентричное создание универсума?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Инстинктуальная природа человека.
2. Программы человеческого поведения.
3. Измененные формы сознания.
4. Инстинкт питания и его извращения.
5. Ритуальные войны.
6. Страх беспочвенный, чисто человеческий.
7. Дефекты человеческой природы.
8. Сублимации полового инстинкта.

3.3. Происхождение человека

Итак, человек — особый род сущего. Но как случилось, что на земле появилось необычное эксцентрическое создание? Это могло произойти по воле Бога (теологическая версия), в результате плавного накопления неких специфически человеческих задатков (эволюционные теории), в итоге неожиданной метаморфозы человеческого поведения (психоанализ), путем космического вояжа (доктрина панспермии).

В человеке действительно есть ряд свойств, которые отсутствуют в природном окружении. Как уже отмечалось, он обладает разумом, социальностью, речью, способностью трудиться, вступать в общение. У него есть совесть, воображение, сострадание, которые отсутствуют у других живых особей. Каждый, кто пытается создать собственную версию антропогенеза (происхождения человека), по существу, стремится доказать, что именно то или иное конкретное качество создало особый род сущего. Рассмотрим основные доктрины антропогенеза — теологическую, деятельностьно-трудовую (К. Маркс и Ф. Энгельс), психоаналитическую (З. Фрейд), биолого-психологическую (Б.Ф. Поршнев, Б. Диденко) и символическую (Э. Кассирер).

Креация человека: теологическая версия

Христианская версия человека восходит к древнеиудейским преданиям о сотворении человека. Именно об этом говорится в начальных главах Книги Бытия. Не сохранилось никаких пись-

менных свидетельств о том, как родилась земля и появился человек. Нет и изобразительных документов, воскрешающих тайну антропогенеза. Религиозная версия дана нам как откровение...

Однако сама теологическая версия содержит для нас проблемную напряженность. Если придерживаться версии о том, что человек был сотворен, то приходится признать фундаментальную истину о завершенности человека как живого существа. Эта библейская аксиома предана забвению в связи с огромными успехами естественных наук, раскрывающих процесс развития человека. Вместе с тем допущение о незавершенности человека как создания содержится в самой теологической концепции. Человек создан по образу и подобию Божию. Стало быть, он ограничен Им в свободе, рациональности и созидательной потенции.

В последующем библейском изложении акта креации это противоречие между идеей завершенности человека и его свободой выражено с помощью самых различных мыслительных образов. Сказано, например, что человек сотворен из земной пыли, иначе говоря, извлечен из земной части творимой материи. Но именно в это существо, которое слеплено из почвы, Бог вдохнул «дух жизни», иначе говоря, принял участие в сотворении нового создания. Так, согласно Книге Бытия, человечество с самого начала было направлено на свой собственный путь и мы не можем не учитывать тот факт, что человек был сотворен не обособленным, а социальным существом. Когда Бог создавал человека, он творил его как мужчину и как женщину. У самых истоков, стало быть, нет «Я» без «Ты». Связанность с другим есть самая суть человеческого рода.

По мере осознания древних преданий другая фундаментальная предпосылка относительно человечества вступает в противоречие с прежними рассуждениями. Существо, созданное по образу и подобию Божию, в то же время обладает существенными изъянами. Человечество ограничено в своей возможности раскрыть присущий ему потенциал, обнаружить собственный образ как подобие Божие из-за того, что оно, если говорить религиозным языком, впало в грех.

Не случайно философско-антропологическая мысль обращается к истокам жизни человеческого рода, к архетипической ситуации, которая дает символы, описывающие поврежденность

человеческой природы. «Мотив грехопадения, по-разному осмысляясь в разных конфессиональных и культурных традициях, прошел сквозь всю многотысячелетнюю толщу авраамических культур (Авраам — мифический родоначальник евреев. — П. Г.). Каждая эпоха, особенно в свои кризисные периоды, вглядывалась в исходные символы библейского повествования, открывая и проговаривая нечто важное для самой себя. Не может и нынешнее время совсем отстраниться от своего соотношения с этим архетипом и от изучения конкретных форм его прорастания в плоти европейской культуры»¹.

Человек присутствует в рассказе Моисея с первых его строк. Весь рассказ его антропоцентричен и геоцентричен. «В начале сотворил Бог небо и землю», — начинает Моисей. Но уже следующий стих забывает о небе: «Земля же была безводна и пуста». В любой языческой мифологии история созвездий занимает половину сакральных преданий. Моисея звезды не интересуют — ведь человек живет на земле. Библейское время принадлежит истории, а не космосу.

Образ Бога в человеке — это разум, любовь, свобода, способность к творчеству и прежде всего личностная основа бытия. Изначально человек получил три заповеди, т.е. три цели: труда (возделывание рая и совершенствование себя), познания мира и поста: «Не вкушай от древа познания добра и зла». Заповедь поста и предполагает, что человек призван к пути. Чтобы отправиться в путь, я должен знать и ощущать, что здесь и сейчас я не обладаю в принципе и не могу обладать тем, что ждет меня в другом месте, и между «здесь» и «там» лежит путь. Пост есть призыв к изменению².

Иначе говоря, человеку изначально 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 существа таковы, каковы они есть. Человеческая же особь не только есть как та-

¹ Кураев А.В. Философско-антропологическое истолкование православной концепции грехопадения. Автореф. дисс. ... канд. философ. наук. М., 1994. С. 4.

² См.: Кураев А.В. Грехопадение // Человек. 1994. № 1. ...

ковая, но также знает о себе нечто большее. Человек осознает, что так или иначе, но он не сможет быть тем, чем ему надлежало стать. Человек являет собой нечто человеческое в биологическом, но отнюдь не в духовном или этическом смысле.

Фундаментальная религиозная антропология, связанная с древнеиудейской Библией и имеющая параллели в других религиях, получает дальнейшую разработку в Новом Завете. В собственно христианском взгляде на человека, как он представлен и интерпретирован апостолом Павлом, Христос — это новый Адам, существо, в котором воплощен первоначальный замысел Создателя. В нем претворены образ и подобие Бога, из-за чего, собственно, апостол Павел говорит о нем как об образе невидимого Бога. Что отличительного в образе Христа, как он представлен в Новом Завете? Его самоотверженная любовь, жертвенность рассматриваются как путь, который ведет к обретению веры, человечности и спасению человечества.

Связана ли религиозная антропология с наукой или философией? М. Шелер убежден, что она никакого значения для теоретического познания не имеет. Однако складывается впечатление, будто теологическая версия о креации противоречит данным современной науки, раскрывающей несовершенство человеческой природы, слабую укорененность человека в природе, открытость его как биологического существа, т.е. способность к саморазвитию.

На самом деле теологическая версия все же дает разъяснение этой природной несостоятельности человека. Ведь он был изгнан из рая и вынужден был начать иное существование, к которому не был приспособлен с самого начала. Человек, изгнанный из рая, — это и есть то самое создание, которое как бы заново рождается из природы. Не утрачивая божественного предназначения, оно тем не менее оказывается мало приспособленным для природного существования.

«Животное» и «человек»

(Ч. Дарвин, К. Маркс и Ф. Энгельс)

Исторически первое представление о происхождении человека сформировалось по законам религиозной веры. Оно является продолжением учения о Боге и богоподобности человека. Другая концепция, возникшая в русле науки и философии, прин-

ципиально разводит понятия «животное» и «человек». В истории философии сначала возникли догадки о том, что человек — совсем не животное, а затем, в XIX в., сложилось воззрение: человек — животное особого типа.

Так, Аристотель обратил внимание на то, что человек в отличие от животных способен «к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т.п.»¹. По мнению Эразма Роттердамского, человек — это странное животное, состоящее из двух или трех разных частей, — души, как бы некоего божества, и тела вроде бессловесной скотины»².

Многие философы подчеркивали, что предназначение человека состоит в том, чтобы раскрывать свое главное отличие от животных — способность думать. «Человек, несомненно, сотворен для того, чтобы думать, — пишет Б. Паскаль, — в этом и главное его достоинство, и главное дело жизни, а главный долг в том, чтобы думать пристойно. И начать ему следует с размышлений о себе самом, о своем создателе и о своем конце»³.

Принадлежность человека к животному миру в истории философии рассматривалась обычно как само собой разумеющееся исходное предположение. «В теории человека, основанной на теории природы, — подчеркивал Ф. Шлегель, — все другие органические создания рассматриваются лишь как приближение к человеку. Человек в земной истории представляет собой лишь последнюю ступень длинного рода созданий, целью которых является организация совершенного тела. Только на этой вершине органического развития пробивается душа земли, и в человеке возникает духовное сознание»⁴.

Однако каким образом в человеке возникает нечто, что возвышает его над природным миром? Первое становление человека, как отмечал Карл Ясперс, проблема до сих пор совершенно нам недоступная, непонятная⁵. На вопрос, чем человек отличается от животного, рассуждает К. Ясперс, обычно отве-

¹ Аристотель. Политика // Мир философии. Книга для чтения. Ч. 2. М., 1991.

² Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина // Там же. С. 12.

³ Паскаль Б. Мысли // Там же. С. 18.

⁴ Шлегель Ф. Развитие философии. В 12 кн. // Там же. С. 25.

⁵ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 1. М., 1991. С. 76.

чают: прямохождением, большим весом мозга, соответствующей этому формой черепа и высоким лбом, гладкой кожей, только человеку присущей способностью смеяться и плакать и т.д.¹.

За последние два столетия в Европе и Северной Америке религиозная интерпретация человеческого существа была постепенно замещена различными версиями, которые можно назвать натуралистическими. Впечатляющие успехи естественных наук в области физики, химии, биологии, астрономии породили представление, будто методы, присущие этим дисциплинам, могут быть применены к истолкованию человеческого существа.

Распространилось воззрение, согласно которому человек как таковой в основном естественный, природный феномен, разумеется, весьма сложный, но все же вполне объяснимый в терминах наук, призванных изучать другие сферы природы. Библейский взгляд, о котором шла речь, был выражен в форме повествований, носящих откровенно мифологический характер. Едва стала ясна их мифологическая сущность, эти истории попросту отвергли. Была реализована лишь незначительная попытка выразить те глубокие истины о человеческом существе, которые отражены в этих преданиях.

Новая теория Вселенной, которую разработал Николай Коперник, вызвала первый шок: если Земля не центр универсума, а лишь одна из незначительных планет в закоулке безбрежного космоса, то человек значим лишь настолько, насколько он таковым себя считает. Есть ли какие-либо основания думать, что человек отражает лик Божий и что Бог питает к нему особый интерес?

Другой шок вызван открытиями геологов, которые раскрыли нескончаемую летопись универсума. Если Земля существовала миллионы и даже биллионы лет до того, как началась человеческая история, разве это не свидетельствует о том, что человеческая раса всего лишь преходящий эпизод в истории универсума? Возможно, самый сокрушительный удар по библейской версии человека нанес Ч. Дарвин, который представил солидные эмпирические доказательства своей теории эволюции.

Концепция Дарвина размещала человечество внутри царства животных и, казалось, окончательно доказала, что те, кто гор-

¹ Ясперс К. Указ. соч. С. 76.

дится тем, что человеческое существо сотворен по образу и подобию Бога, заражены предрассудками собственного величия. Фактически человек не более чем необычный, возможно, случайный или побочный продукт естественных процессов. Натуралистический взгляд на человека постепенно становится преобладающим в течение XIX в. Может быть, и в XX столетии большинство людей оценивало себя по этой теории.

Современная культурная антропология подтверждает факт человеческой эволюции от животных. Освещается круг вопросов, связанных с механизмом эволюционных изменений: определяются понятия естественного отбора, мутации, клеточных наследственных структур — генов и хромосом. Широкий эволюционный подход получает дальнейшее развитие в новейших концепциях, применяемых антропологами, в частности в социологии¹.

Возраст древнейших приматов по известным в настоящее время находкам определяется в 70 млн лет. С начала 80-х годов XX в. развитие палеоантропологии характеризуется не столько новыми открытиями, сколько более подробными интерпретациями уже имеющихся находок. Очередное звено эволюционного развития человека представлено видом *Homo erectus* — человек прямоходящий (1,6 млн — 100 тыс. лет назад). Широко представленный географически (Азия, Африка, Европа), данный вид весьма однороден по облику культуры, в основе которой лежали охота и собирательство. Использование огня позволяет предположить наличие мест постоянного обитания. «Речь», по-видимому, представляла собой набор звуковых сигналов и жестов.

Homo erectus является первым гоминидом, достаточно развитым, чтобы быть отнесенным к собственно человеческому роду. Прямым прародителем человеческой линии чаще всего считаются африканские австралопитеки. Однако эволюционная теория сталкивается с рядом трудностей. Никто не оспаривает подтвержденной эмпирически плавности развития. Но как объяснить так называемые скачки, принципиально новые свойства, которых нет у животных? Современные люди представляют собой резкий отход в уровне интеллекта и культуры от неандер-

¹ Уварова Т.Б. Исследования по культурной антропологии // Философия человека: традиции и современность. Вып. 3. М., 1992. С. 76–87.

пальцев и других человеческих видов. Этот скачок трудно объяснить чисто эволюционным путем.

Раскрывают ли новейшие исследования тайну антропогенеза? На наш взгляд, они не проясняют всей глубины проблемы. Как человек стал человеком? Этот вопрос до сих пор окончательно не выяснен. Для того чтобы выделиться из животного царства, он должен был обрести сознание, способность к социальной жизни, обнаружить столь существенные качества, как готовность трудиться, речь и т.д.

«Важнейшая черта антропосоциогенеза, — говорится во «Введении в философию», — его комплексный характер. Поэтому принципиально неверно было бы утверждать, что, скажем, «сначала» возник труд, «потом» — общество, а «еще позднее» — язык, мышление и сознание. Тезис об определяющем значении труда выделяет последний в качестве центрального (и именно в этом смысле первичного) антропогенетического фактора, в связи с которым формируются и общежитие, и зачатки рационального мышления. Но труд и сам имеет генезис, превращаясь в предметно-практическую деятельность лишь во взаимодействии с такими факторами социализации, как язык, сознание, нравственность, мифология, ритуальная практика и т.д.»¹.

Согласно трудовой теории происхождения человека от обезьяны, животные будто бы убедились в том, что искусственные орудия труда гораздо эффективнее естественных. Тогда они стали создавать эти орудия и сообща трудиться. Мозг стал развиваться. Появилась речь, поскольку именно в труде родилась потребность сказать что-то друг другу... Итак, труд сотворил человека. Но для того чтобы начать трудиться, важно обладать какими-то проблесками сознания. Неплохо также для этой цели жить в группе и общаться в процессе обретения трудовых навыков.

Однако эти рассуждения образуют замкнутый круг. Сознание рождается только как результат труда, но чтобы заняться деятельностью, нужно иметь нечто подобное интеллекту. Речь обретается внутри общности. Но какая сила побуждает жить сооб-

¹ Что такое человек? Загадки антропосоциогенеза // Введение в философию человека: учебник для высших учебных заведений. Ч. 2. М., 1989. С. 225.

ща и искать общения? Все эти компоненты внутренне сцеплены, связаны. Непонятна первичность их происхождения.

Авторы трудовой концепции антропосоциогенеза, к сожалению, не могут объяснить эти противоречия. Критикуя сложившиеся взгляды на трудовую деятельность как основу антропогенеза, В.М. Вильчек замечает: «Они пишут: первобытный охотник догадался, понял, открыл, изобрел и т.д. Но этот “первобытный охотник” — обезьяна. Действительно, существо очень догадливое, умное, но, чтобы обладать хотя бы частью тех свойств, которые были необходимы, чтобы произойти в человека в соответствии с “трудовой” гипотезой, она, обезьяна, предварительно должна 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 придумывая, не изобретая и не открывая...»¹.

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

В противном случае, как показывает ученый, надо признать трудом всякое добывание, а также 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 жизнедеятельности, 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

¹ Вильчек В.М. Прощание с Марксом: алгоритмы истории. М., 1993. С. 11.

затронуты в трудовой концепции антропогенеза, которая озачена только тем, чтобы выстроить последовательность благоприобретенных свойств, делающих человека человеком.

Отечественный философ Ю.М. Бородай едва ли не первый обнаружил внутренние противоречия марксистской концепции антропогенеза. «Все современные теории антропогенеза упираются сегодня в три проблемы, которые при ближайшем рассмотрении оказываются, по существу, лишь тремя сторонами единого акта превращения биологических структур в сверхбиологическую человеческую целостность.

Эти проблемы таковы.

1. Как бессознательный и чисто реактивный механизм биологической ориентации в среде естественноналичных раздражителей мог превратиться в «сверхъестественный» свободный акт произвольного идеального представления и целеполагания?

2. Как зоологическое стадо животных могло превратиться в социальный (простейший — «тотемический») организм, предполагающий сверхбиологические (нравственные) принципы объединения?

3. Как манипулирование естественным предметом в рамках актуально-оптической ситуации (например: голод — палка — плод) могло превратиться в акт преднамеренной целесообразной деятельности, предполагающей изготовление и сохранение орудия?»¹

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 выгоды 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.

¹ Бородай Ю.М. Эротика, смерть, табу. М., 1996. С. 17–18. См. также: Бородай Ю.М. От фантазии к реальности. Происхождение нравственности. М., 1995.

Однако новейшие этнографические исследования, накопленный эмпирический материал опровергают 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 современным взглядом, не понимал собственной выгоды. Что проку, скажем, от наскальных рисунков? Вместо того чтобы успешно приспособиться к внешнему миру, он, напротив, демонстрировал собственную непригодность к природе, к ее велениям и законам.

Древний человек, скорее, проявил себя как искатель смысла, творец видений, нежели как *Homo faber*. Американский культуролог Теодор Роззак утверждает: до наступления палеотической эры господствовала другая — палеотаумическая (от двух греческих слов — «древний» и «достойный удивления»). Еще не было никаких орудий труда, но уже была магия. Мистические песнопения 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 (один из главных буддийских символов, иерархическая лестница буддийского пантеона. — П. Г.), священный огонь, а затем огонь для приготовления пищи, поклонение звездам еще до того, как появился календарь, золотая ветвь вместо посоха пастуха и царственного скипетра. Одним словом, молитвенно-восторженное восприятие жизни в противовес одностороннему практицизму палеолитической эры¹.

Концепция *Homo faber* развивалась в мощное теоретическое направление медленно и постепенно, начиная с Демокрита и Эпикура через позитивизм Г. Спенсера и Дж. Ст. Милля, пока не оформилось эволюционное учение Ч. Дарвина. Идеи «человека деятельного» проявились в психологии инстинктов, отца которой следует считать Т. Гоббса и Н. Макиавелли...

Эта концепция антропогенеза отрицает особую специфическую способность человеческого разума. Между животным и человеком в этой доктрине нет никакого существенного различия.

¹ Роззак Т. Незавершенное животное. Форпост эпохи Водолея и эволюция сознания // Человек и общество. Вып. 4. М., 1922. С. 194.

В человеке гораздо больше конкретных признаков, нежели в животном. Человек — особый вид животного. В нем присутствуют те же самые элементы, силы и законы, которые свойственны всем живым существам, но проявляются они в более сложных сочетаниях. Все психическое и духовное выводится в этой концепции антропогенеза из чувственных ощущений, инстинктов и влечений.

Человек, согласно этой теории, — всего лишь высокоразвитое живое существо. Причем существо главным образом биологическое, инстинктивное.

Но ведь у человека есть разум, совесть, вера. Как объяснить происхождение этих свойств через концепцию орудийной деятельности? Представление о том, что человек — это «обезьяна без шерсти» или «машина без мяса», не позволяет выйти за пределы инстинктуальной природы человека.

Однако орудия труда действительно сыграли немалую роль в жизни человека, но они не могут объяснить тайну превращения обезьяны в человека, чуда сознания, дара совести, 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 качественными прорывами в приключениях живой материи, которая стала вдруг одухотворенной, мыслящей.

«Сверхживотное» и человек: концепция

Б.Ф. Поршнева

Человек не мог произойти от животного. Но он мог вести свою историю от «сверхживотного». Но откуда оно взялось? Своеобразная версия становления человека представлена психологией. Генезис сознания выводится здесь из раннесоциальных структур, из идеи человеческих видов. Многообразие человеческих предков как бы подсказывает идею о том, что на самом деле люди не представляют собой единого вида.

Согласно этой теории, прачеловек был неплохо укоренен в природе, но он не занимался хищничеством. Однако впоследствии произошло фатальное расщепление вида позднейших палеоантроповых гоминид. Иначе говоря, каким образом возник подвид прачеловека, который превратился в хищника-людоеда?

Поскольку в природе представители одного вида крайне редко поедают своих сородичей, то названное событие вызвало взрыв в плавном эволюционном развитии.

Сторонники этой концепции полагают, что жертвы этой метаморфозы как раз и пошли по пути собственного очеловечивания. Внушаемость, суггестивность и стала в итоге центром сапиентации, оразумения гоминид. Чтобы сохранить себя, обреченные на съедение вынуждены были усложнять взаимодействие. Чувство страха делало жертву невротиком: «...у него происходит так называемая «ультрапарадоксальная инверсия процессов центральной нервной системы», при которой положительный раздражитель вызывает торможение, а отрицательный вызывает положительную реакцию, возбуждение. Это негативное, патологическое и гибельное явление для животного превратилось в опору принципиально новой формы торможения, ставшей у человека положительной нормой его высшей нервной деятельности. Этот «уточненный диагноз» позволяет определить человека как «животное наоборот»¹.

Палеоантропы (древние люди), как объясняют нам авторы названной концепции, предельно близки к своему дорассудочному предшественнику. Это хищники, поедающие себе подобных. Второй тип (также хищный) — это суггесторы (от слова суггестия — внушение), успешно имитирующие действия «палеоантропов» (суперживотных), но сами все еще не способные противостоять психическому давлению последних. Третий тип — диффузный. Это те самые жертвы, не имеющие средств психологической защиты от воздействия палеоантропов, парализующих волю к сопротивлению. Это — «человек разумный». Четвертый вид — это неолантропы, непосредственно смыкающиеся с диффузным видом, но сформировавшиеся несколько позднее. Они более продвинуты в направлении сапиентации, оразумения и способны — уже осознанно — не поддаваться магнетизирующему психологическому воздействию. «Неолантропов» следует считать естественным развитием диффузного типа в плане разумности.

Названная концепция пытается обрисовать истоки эволюционного скачка в сознании без отсылки к орудийной деятельности. В данном случае нет необходимости говорить, что обезья-

¹ Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. М., 2006.

на поняла, уразумела, осознала. Прачеловек оказался в экстремальной ситуации, и здесь сложились изменения в самой психике животного. Сфера бессознательного под прессом страха оказалась способной к своеобразным мутациям...

Сторонники изложенной теории представили целый набор любопытных предложений. Им удалось даже набросать некую типологию людей, причем выделить сложившиеся типы не только в древности, но и во всей истории. Концепция бросала вызов ортодоксальной биологии, идее поступательной эволюции, в ходе которой наследуются благоприобретенные навыки. Однако она совершенно не объясняет главного пункта: отчего некоторые пралюди стали вдруг хищниками. Этот исходный момент человеческой предыстории остается нераскрытым. В этом отношении названная доктрина включает в себе беспомощность тех представлений, которые она преодолевает... Главный, самый существенный скачок в развитии живой материи оказывается в ней постулированным...

Животное, испытывавшее раскаяние (3. Фрейд)

Можно говорить об эволюции сознания, необязательно связывая себя с Ч. Дарвиным. Рассудок создает не только орудия, он одухотворяет судьбу, ценность, намерение. Дарвин пытался отогнать эти сомнительные фигуры от науки. Ортодоксальная биология изображала эволюцию исключительно как дело ненаправленного отбора. Этот заведомо бессмысленный, ценностно нейтральный процесс основывается в дарвинизме на беспорядочных явлениях и сохраняет в саморазвитии лишь благоприятные физические атрибуты.

Вот почему многие философы пытались придать эволюции некий духовный смысл. Так, Ф. Ницше и **Анри Бергсон** (1859–1941) придавали эволюционной драме этическую ценность и характер великолепного проекта. Оба философа основывались главным образом на теории эволюции французского естествоиспытателя **Жана Ламарка** (1744–1829), основного противника Дарвина в биологии на протяжении всего XIX в. Ламарк поставил в центр своих размышлений об изменении «внутреннее чувство» к развитию необходимых им органов и способностей. Эти приобретенные характеристики они передают потомству.

Свободно импровизируя на темы Ламарка, Ницше утверждал, что эволюция ведет за пределы физической адаптации к творческому превосходству, значительно более великому, — к сверхчеловеку. Он явится тираном и первопроходцем самоосуществления.

А. Бергсон верил в то, что под влиянием «жизненного порыва» эволюция, с трудом преодолевая сопротивление материи, движется в направлении высшего философского просветления. Вселенная, стало быть, превращается в «машину для производства богов».

По мнению З. Фрейда, человек обладает свойством, которого нет в животном мире. Но это качество не дано от рождения человеку, не соприсродно ему. Оно возникает неожиданно, случайно, но не бессмысленно, потому что в самой природе человека заложена возможность такого благоприобретения. Речь идет о совести как о даре, выделившем человека из царства животных.

Фрейд выводил феномен совести из первородного греха, совершенного пралюдми, — убийства первобытного «отца» (тема). Сексуальное соперничество детей с отцом привело к тому, что они у истоков истории решили избавиться от него. Вот почему дети убили главу рода, а затем закопали его. Однако этот поступок не прошел для них бесследно. Страшное преступление пробудило раскаяние. Дети поклялись никогда больше не совершать таких деяний. Так, по Фрейду, произошло рождение человека из животного.

Как могло проявить себя чувство, которое прежде не было свойственно человеку? На этот вопрос Фрейд отвечает: «Я должен утверждать, как бы парадоксально это ни звучало, что чувство вины существовало до проступка... Людей этих с полным правом можно было назвать преступниками вследствие сознания вины»¹. По убеждению Фрейда, ощущение изначальной вины имело своим источником «комплекс Эдипа».

Врожденное бессознательное влечение вызвало грех, который оказался поворотным пунктом в антропогенезе, перводвижателем человеческой истории. Фрейд подчеркивал, что «совесть, теперь являющаяся наследственной душевной силой,

¹ Фрейд З. и др. Психопанализ и учение о характерах. М., 1923. С. 190.

приобретена человечеством в связи с комплексом Эдипа»¹. Совершив коллективное преступление, пралюди соорганизовались в экзогамный (экзогамия — характерный для первобытнообщинного строя запрет браков в пределах одной родственной группы. — П. Г.) род, т.е. обрели способность к социальной жизни, что содействовало превращению животного в человека.

Пожалуй, стремление Фрейда преодолеть эволюционно-орудийную концепцию антропогенеза заслуживает внимания. Он пытается подойти к этой проблеме через истолкование психической деятельности прачеловека, подчеркивая принципиальное отличие животного как существа, не обладающего феноменом совести. Эволюция, таким образом, выглядит как процесс, в ходе которого выявляется нечто радикально иное, хотя и заложенное в поступательном движении живой материи.

Фрейд считал, что ему удалось найти источник социальной организации, моральных норм и, наконец, религии в акте отцеубийства. В первобытной орде, как он полагал, вся власть принадлежала отцу, который не допускал к женщинам подрастающих сыновей. Однажды изгнанные сыновья объединились, убили и съели отца. «Тотемное пиршество, — писал Фрейд, — быть может, — первое празднество, которое стал отмечать человек, служит воспоминанием об этом преступном деянии»². Поскольку Бог для Фрейда не что иное, как сублимированный отец, то сам Бог убивался и приносился в жертву на тотемных пиршествах. «Это убийство Бога Отца есть первородный грех человечества. Эта вина и искупается затем жертвенной смертью Иисуса Христа», — писал Фрейд³.

Достоверна ли, прежде всего этнографически, версия Фрейда? Этнологи того времени — от У. Риверса до Ф. Боаса, от А. Кребера до Б. Малиновского — отвергали гипотезу основоположника психоанализа. Они отмечали, что тотемизм не является древнейшей формой религии, что он не универсален и далеко не все народы прошли через тотемическую стадию, что среди нескольких сот племен английский исследователь религии Джеймс Фрэзер (1854—1941) нашел только четыре, в которых

¹ Фрейд З. и др. Психоанализ и учение о характерах. С. 191.

² Фрейд З. Тотем и табу. М., 1922. С. 10.

³ Там же. С. 11.

совершалось бы ритуальное убийство тотема и т.д. Вся эта критика не произвела никакого впечатления ни на Фрейда, ни на его последователей¹.

Первобытный грех Фрейд связывает с происхождением амбивалентной (двойственной) психики социальных существ. Но ведь если бы этой амбивалентной психики не было до «греха», значит, не было бы и никакого греха, подчеркивает Ю.М. Бородай, были бы просто звери, пожирающие друг друга «без зазрения совести». «Фрейд пытался генетически объяснить социальную психику человека (совесть), но он целиком остался внутри магических кругов этой раздвоенной психики — самосознания, обреченного из «кожи вон лезть», пытаюсь распутать клубок враждующих вожделений, подглядывать внутри себя, противопоставлять себя самому в качестве внешней цели и подавлять в себе внутреннего врага этого созидания, вновь низвергаться в хаос и возрождаться вновь»².

Психика человека еще на животной стадии амбивалентна. Фрейд подчеркивает, что мы ничего не знаем о происхождении этой двойственности. Коли так, неясно, какова реальная причина тех действий прачеловека, которая привела к появлению феномена совести. Если же не удастся объяснить феномен нравственности, то и теория происхождения человека оказывается абстрактной. Ведь она целиком строится на факте благоприобретения совести.

Э. Кассирер: «Человек есть символическое животное»

Человек утратил свою первоначальную природу. Мы не можем сказать, почему это произошло. Ученые говорят о влиянии космических излучений или радиоактивности месторождений 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, не-

¹ *Элиаде М.* Оккультизм, колдовство и культурные моды // Рациональное и иррациональное в современном сознании. Вып. 4. М., 1987. С. 97–98.

² *Бородай Ю.М.* Психоанализ и «массовое искусство» // Массовая культура: иллюзии и действительность. М., 1975. С. 167.

достаточность, поврежденность коммуникации со средой обитания), дефект плана деятельности, дефект плана отношений и есть первоначальное отчуждение, исключаящее прачеловека из природной тотальности. Данная коллизия глубоко трагична. Как трагедия она и осмыслена в мире об изгнании перволюдей из рая, причем в мифе метафорически воплощено представление об утрате как плана деятельности (“съедение запретного плода”), так и плана отношений в обществе (“первородный грех”). “Изгнанный” из природной тотальности, ставший “вольнотпущенником природы”, как назвал человека немецкий просветитель **Иоганн Гердер** (1744–1803), прачеловек оказался существом свободным, т.е. способным игнорировать “мерки вида”, преступать непреложные для “полноценных” животных табу, запреты, но лишь негативно свободным: не имеющим позитивной программы существования»¹.

Социальность, культурные стандарты диктуют человеку иные образы 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 развертыванием 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, оказала огромное воздействие 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 животное-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-

¹ Вильчек В.М. Алгоритмы истории. М., 1989. С. 13.

способен жить по готовым стандартам природы, что обязывает его искать новые способы существования.

Сравним у поэта Федора Тютчева (1803–1873):

Иным достался от природы
Инстинкт пророчески-слепой, —
Они им чуют — слышат воды
И в темной глубине земной...¹

Что касается человека как родового существа, то он был природно-инстинктуально слеп и глух... Человек как биологическое существо оказался обреченным на вымирание, ибо инстинкты в нем были слабо развиты еще до появления социальной истории. Не только как представитель общества он был приговорен к поискам экстремальных (исключительных) способов выживания, но и в роли животного он был осужден на гибель.

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 и 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 средством. Превращаясь как бы то в одно, то в другое существо, он в ре-

¹ Тютчев Ф.И. Стихотворения. Петрозаводск, 1983. С. 119.

зультате 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 обречен на то, — пишет Ю.Н. Давыдов, — чтобы все время восстанавливать нарушенную связь с универсумом...»¹. Восстановление этого нарушения есть замена инстинкта принципом культуры, т.е. ориентацией на культурно-значимые предметы. Концепция символического, игрового приспособления человека к природному миру разработана в трудах Э. Кассирера.

Кассирер намечает подступы к целостному воззрению на человеческое бытие, протекающее в символических формах. Он обращается к трудам биолога Я. Иксюля, последовательного сторонника витализма. Витализм — течение в биологии, признающее наличие в организмах нематериальной сверхъестественной силы («жизненная энергия», «душа»). Каждый биологический вид, развивал Иксюль свою концепцию, живет в особом мире, недоступном для всех иных видов. Каждый человек постигает мир по собственным меркам.

Иксюль начинает с изучения принципов поведения низших организмов и распространяет их последовательно на все формы органической жизни. По его убеждению, жизнь совершенна всюду — она одинакова и в малом, и в большом. Каждый организм, отмечает биолог, обладает системой рецепторов (окончаний чувствительных нервных волокон, которые преобразуют сигналы окружающей среды в нервное возбуждение) и эффекторов (мышца или железа, изменение которой служит показателем осуществления рефлекса). Обе эти системы находятся в состоянии равновесия.

Можно ли, спрашивает Кассирер, применить эти принципы к человеческому миру? Вероятно, можно в той мере, в какой он 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

¹ Давыдов Ю.Н. Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1978. С. 338.

символической вселенной. В силу этого человек живет в качественно ином мире, в новом измерении реальности.

Животные непосредственно реагируют на внешний стимул, у человека же этот ответ должен подвергнуться еще мысленной обработке. Человек живет уже не просто в физической, но и в символической вселенной. Это мир мифологии, языка, искусства и науки, который сплетается вокруг человека в прочную сеть. Дальнейший прогресс культуры только укрепляет эту сеть¹.

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 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, а для сверхчеловеческого интеллекта или для божественного духа 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.

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. Вместе с тем 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 складываться особая система: он стал творцом и создателем символов. В них отразилась

¹ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 471.

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: тайна антропогенеза коренится в формировании человека как символического животного.

Несмотря на различные внушительные натуралистические интерпретации, в конце XIX и в начале XX веков многие философы приложили немало усилий, чтобы защитить представление об «особости» человеческого существа. Они отрицали возможность тотального истолкования человека в терминах эмпирических наук. Специфически человеческое нередко ускользает от узконаучной ориентации. Ни философия, ни социология, ни психология не способны, судя по всему, дать идеальный образ человека и раскрыть проблему происхождения человека.

Антропологи всего мира тщетно пытаются проследить родословную человека, и в науке о его происхождении (дарвинизме) возникла парадоксальная ситуация: у нас, сапиенсов, нет прямых предков! Один из отечественных ученых — доктор технических наук Виктор Яворский — предложил интересную гипотезу: люди произошли не от обезьяны, а от неземных существ. Яворский предположил, что мы — существа неземные, завезенные на Землю инопланетянами. При этом речь идет о трех попытках внеземной цивилизации привить на нашей планете человека разумного.

Первый раз это произошло около 3 млн лет назад. Но небольшая по численности популяция новых гибридов не оставила следов своей культурной деятельности. Следующая прививка, уже в широких масштабах, произошла около 200–300 тыс. лет назад. В результате появились три основные расы: белая, черная и желтая. Генетики Калифорнийского университета Беркли сообщили о сенсационном открытии, суть которого в том, что земное человечество происходит от единственной особи женского пола — праматери, которую библейская легенда нарекла Евой. Со времени, когда жила праматерь Ева, сменилось около

10 тыс. поколений, и на это потребовалось примерно 200–300 тыс. лет. Однако и эта прививка не удалась.

И прибывшие на Землю в очередной раз пришельцы позаботились об интеллектуальных и физических способностях человека. Это произошло 40 тыс. лет назад. Местом массового воспроизводства сапиенсов были выбраны Аравия или острова Юго-Восточной Азии. Кстати, именно на Борнео был найден череп первого сапиенса, жившего 40 тыс. лет назад.

В своей свободе и спиритуальности (духовности) человек возвышается над природой. Человек не просто биологический феномен. Он существо, которое, несмотря на все ограничения, имеет трансцендентную природу и обладает возрастающей способностью подчинить природу человеческому контролю. Проблема антропогенеза вынуждает выйти за пределы истолкования биологической природы человека. Она требует также осмысления глубинных вопросов человеческого бытия.

Литература

Бородай Ю.М. От фантазии к реальности. Происхождение нравственности. М., 1995.

Бородай Ю.М. Эротика, смерть, табу. М., 1996.

Гуревич П.С. Психология. М., 1999.

Гуревич П.С. Философия культуры. М., 2001.

Диденко Б. Цивилизация каннибалов. Человечество как оно есть. М., 1996.

Жизнь — как она возникла? Путем эволюции или путем сотворения? М., 1992.

Роззак Т. Незавершенное животное. Форпост эпохи Водолея и эволюция сознания // Человек и общество. Вып. 4. М., 1992.

Хьюбнер К. Истина мифа. М., 1996.

Контрольные вопросы

1. В чем сущность теологической версии происхождения человека?
2. Каково содержание деятельностно-трудовой концепции К. Маркса и Ф. Энгельса?
3. Почему совесть превратила обезьяну в человека?
4. Получает ли гипотеза З. Фрейда подтверждение в этнографии?

5. Кто такие палеоантропы?
6. В чем смысл понятия «незавершенное животное»?
7. Что свидетельствовало о плохой укорененности человека в природе?
8. Почему человека можно назвать «символическим животным»?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Божественная идея творения человека.
2. Грехопадение как идея поврежденности человеческой природы.
3. Эмпирические доказательства теории эволюции.
4. Трудовая теория происхождения человека от обезьяны.
5. Разновидности человеческого вида (по Б. Диденко).
6. Совесть как фактор антропогенеза.
7. Человек – символическое животное.

3.4. Бытие человека

Бытие как смысл существующего

«Бытие» — предельно общее понятие о существовании. Философы размышляют о разных предметах, отношениях. Они рассуждают о сознании, о сказках, о бреде душевнобольного. Все перечисленное реально существует. Разве нет разницы между конкретным предметом (самолетом) и галлюцинацией, рожденной в сознании человека? Разница, несомненно, есть. В первом случае мы говорим о материальной реальности, а во втором — о духовной. Следовательно, бытие охватывает и то, и другое.

Поставим вопрос иначе. Есть ли необходимость в таком понятии, которое охватывало бы все, что есть вокруг и внутри нас? Безусловно, необходимость в таком обобщающем слове имеется. «Бытие» — одна из самых древних философских категорий. Мыслители издавна испытывали потребность в том, чтобы одним словом обозначить все реально существующее. Бытие не может быть определено подобно тому, как мы определяем конкретные явления, предметы, события, процессы и т.д.

В философии всегда существовала надобность в том, чтобы дать представление о всеобщем процессе, который обнимает человеческое существование в целом, выразить взаимосвязь раз-

личных форм мироздания. Но разве это важно для практической жизни? Конечно, разве не важно проводить различие между тем, что я намерен осуществить (бытие цели) и тем, что уже реально осуществлено, т.е. стало бытием реального факта?

Многообразны виды бытия. Мы можем говорить о физической, химической, геологической, космической, психической, культурной, социальной и духовной формах реальности. Что касается философии, то здесь существует потребность продвигаться от предельно абстрактных толкований бытия к более конкретным представлениям о нем. Философская антропология стремится связать разные формы бытия с разновидностями человеческого опыта, с качествами и свойствами самого человека.

Понятие «бытие» происходит от русского слова «быть». Философы со времен Античности различают бытие и сущее. Сущее есть совокупность окружающих нас вещей. Но у многообразных вещей можно обнаружить то, что является общим для всех них, такой «нейтральный» признак всего мира (сущего вообще). Этот признак заключается в том, что мир вообще существует, и именно существование выражено в понятии бытия.

Многие философы различают также реальное и идеальное бытие. Реальное бытие часто называют существованием, идеальное — сущностью. Реальное бытие — то, что сообщает вещам, процессам, личностям, действиям и т.д. их реальность. Бытие означает существование в пространстве и времени, индивидуальное, неповторимое. Идеальное же бытие лишено временного, действительного, опытного характера. Ему несвойственно быть фактом. Идеальное бытие существует вечно. Идеальным бытием в этом смысле обладают духовные (культурные, нравственные и т.п.) ценности, идеи, математические и логические понятия.

Если мы называем бытием мир в целом, совокупность всего сущего, то что это значит? Тем самым мы хотим сказать, что бытие является всеобъемлющим понятием, наиболее широким по своему объему, т.е. по охвату того, что мы им обозначаем. Но в то же время по своему содержанию оно оказывается беднейшим, ибо не обладает никаким другим признаком, кроме одного — признака «существование». Но в другом варианте употребления понятие «бытие» простирается лишь на один объект —

всеединство, и потому его содержание бесконечно: оно обладает всеми признаками, которые только возможны.

В европейской философии издавна сложилось представление о том, что за пределами видимого, реального мира есть еще и другой, подлинный мир. То, что существует, еще не бытие. Бытие — это нечто иное, то, что скрыто от нас. Для того чтобы раскрыться, бытие нуждается в том сущем, которое называется существованием. Бытие может обнаружиться неожиданно через некий зазор, который немецкий философ Мартин Хайдеггер назвал «просекой». Подобно тому как в лесу можно обнаружить пространство, свободное от деревьев и кустарников, так в реальной жизни, случается, мы открываем тайну сущего, делаем его понятным.

В этом открытии, обнаружении и состоит, согласно Хайдеггеру, «смысл бытия». Иначе говоря, бытие имеет непреходящую ценность, потому что его можно обнаруживать. Но такой смысл проявляется только в «наличности» человеческого существования. Если бы человек не жил, как мог бы возникнуть контур бытия? Только через существование можно выявить бытие.

Издавна основной философский вопрос звучал так: почему есть нечто, а не ничто? Последовательно продумывая эту проблему, можно спросить себя: почему вообще что-либо есть? Ведь могло бы ничего не быть. Но тогда встает следующий вопрос: на чем покоится это «есть»?

Если мы можем сказать: оно основано на том-то и том-то, то это еще не бытие. Именно в этом понятии философы хотят ухватить смысл изначального. Бытие — это «чистое» существование, не имеющее причины, потому что бытие является причиной самого себя. Оно самодостаточно. Бытие, чтобы стать таковым (т.е. бытием), не должно ни к чему сводиться и не из чего выводиться. Бытие — это действительность в полном смысле слова. Если мы называем что-то, что имеет внешние причины, то это не есть бытие. Бытие изначально.

Все конкретные формы бытия, скажем планеты, пустыни, джунгли, люди и т.д., рождаются словно из небытия и становятся наличным, актуальным бытием. Но бытие сущего, сколько бы оно ни длилось, рано или поздно исчерпывается и уходит в небытие, утрачивая данную форму бытия. Бытие описывается с помощью таких понятий, как «жизнь», «процесс», «становление».

Если есть бытие, то есть и небытие. Признание этого факта не подразумевает окончательного решения вопроса о том, что следует считать исходным — бытие или небытие, однако заставляет рассматривать небытие как одно из основных понятий философии. Небытие — одно из самых трудных из употребляемых в философии понятий. Древнегреческий философ **Парменид** (ок. 540—480 до н. э.) сделал попытку устранить это понятие как таковое. Он полагал, что характерными чертами бытия являются его неподвижность и неизменность. Оно не обладает признаками рождения и уничтожения.

Демокрит вернулся к этому понятию и отождествил небытие с пустотой, для того чтобы сделать движение мыслимым. Платон тоже использовал понятие небытия. Различение материи и формы у Аристотеля предполагает небытие. У многих философов бытие подразумевает небытие. Русский философ Н.А. Бердяев уделил огромное внимание разработке этого понятия.

Рассматривая роль небытия в философии, важно учитывать и религиозный опыт. Ведь демоническое, антибожественное начало, которое, однако, сопутствует творению, заявляет о себе в наиболее драматических эпизодах библейского повествования. Поэтому напрасно некоторые мыслители отказывают небытию в понятийном характере и пытаются устранить его из философии.

Разумеется, небытие не есть понятие, подобное другим философским понятиям. Оно служит отрицанием всякого понятия. Но как таковое оно есть неустранимое содержание мысли и, как об этом свидетельствует история философии, наиболее важное содержание после самого бытия. Если спросить, каким образом небытие соотносится с самим бытием, то ответ может быть только метафизическим: бытие «охватывает» как само себя, так и небытие. Бытие несет «небытие» внутри себя в качестве того, что вечно присутствует и вечно преодолевается в процессе появления и развития мира.

Человеческое бытие

Слово «бытие» всегда имело и определенный обыденный оттенок. Но в качестве философской категории оно вовсе не означает житейски достоверного существования. Напротив, как было показано, бытие скрывается за реальностью.

В отечественной литературе последнего времени наметилась своеобразная тенденция: многие исследователи понимают бытие как повседневное существование человека. Пишут о социальном, культурном, цивилизованном бытии человека... Речь идет о том, в каких условиях живет человек, в каком социальном измерении он рассматривается.

Однако в философской антропологии проблема бытия имеет совершенно иной характер. Специфика этой темы заключается именно в том, что существующие обстоятельства жизни человека выносятся «за скобки». Индивид «ухватывается» в нетипичных, критических, или, как говорят философы, «пограничных», ситуациях.

Бытие есть свобода человека, величайшее напряжение всех его человеческих сил. «Перелетные птицы, — отмечает отечественный философ В.В. Биbihин, — каждый год дважды подвергают себя предельному, на последней границе выносливости, напряжению всего своего существа, пускаясь в путь на тысячи километров. А человек благодаря своей исключительности может теперь, в наше время — и большинство пятимиллиардного населения земного шара так и ведет себя — прожить всю жизнь от рождения до смерти, не поставив себя на грань даже биологической, не говоря уже о духовной выносливости, не зная, до самого смертного часа, что такое предельное усилие»¹.

Но разве человечество в целом не находится на грани выживания? Конечно, находится. Однако при трактовке бытия речь идет не о внешних условиях жизни. Ведь экстремальную ситуацию человек не может принять без напряжения, без мобилизации всех своих внутренних резервов. Представим себе, человек умирает. Силы уже оставили его. Биологически он почти труп. Он практически утратил способность воспринимать жизнь. А вот другой пример. Человек на смертном одре ощущает глубину своей заброшенности, оставленности. Он осознает, насколько мучителен его жребий, и это приносит ему духовные страдания. Именно так описал Л.Н. Толстой смерть Ивана Ильича в одноименной повести.

¹ Биbihин В.В. Почему бытие есть? // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 2. С. 73.

Подлинное бытие человека невозможно охватить в его целостности, потому что оно расколото. Индивид рождается мужчиной или женщиной, что обуславливает в нем тягу к восполнению своего бытия. Есть желание реализовать в себе всю полноту существования, но это невозможно. Человек далек от того, чтобы быть абсолютным и законченным единством в себе самом, хотя большинство философов именно так его и представляют. На самом деле индивид обнаруживает в себе лишь относительное и фрагментарное единство. Человек, даже если его рассматривать во всей полноте его самораскрытия, никогда не достигнет полноты бытия. Он может быть всего лишь частичным проявлением бытия.

Человек стремится преодолеть границы собственного существования, расширить их. Это его сущностное свойство. Однако, как уже отмечалось, большинство людей вполне могут удовлетвориться обычным природным существованием, раствориться в недрах социальной анонимности, не пытаясь прорваться к истине бытия.

Жизнь мира драматична, полна трагизма. В ней есть противоборство противоположных начал — жизни и смерти, добра и зла, свободы и рабства. Одним из первых в европейской философии верховенство свободы провозгласил немецкий мистик и философ Якоб Бёме. «Быть может, впервые в истории человеческой мысли, — писал Н.А. Бердяев, — Бёме увидел, что в основе бытия... лежит безосновная свобода, страстное желание ничто стать чем-то, тьма, в которой загорается огонь и свет...»¹

Человеческое бытие — это то, к чему мы стремимся; некий идеал, который притягивает нас; предельное жизненное и духовное напряжение, полнота самораскрытия. Именно так понимали проблему человеческого бытия русские религиозные философы, пытавшиеся прорваться к тайне существования человека. До романтиков человек рассматривался в основном как природное и социальное создание. Соответственно его существование мыслилось в конкретных формах, заданных историей. Вот крестьянин, призванный добывать хлеб, вот аристократ, ведущий светский образ жизни, вот монах, посвятивший себя Богу.

¹ Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 217.

В этом смысле человеческое бытие отождествлялось с тем, что можно сказать о человеке в социальном плане. Но ведь индивиду вообще тесно в наличном историческом пространстве. Он легко с помощью воображения переносит себя в иные культурные миры, которые сам же и творит. Отрекаясь от действительности, романтик вступает в неизведанные зоны собственного бытия. Преображая реальность, он постигает в себе нечто уникальное, независимое, принадлежащее лишь ему как живому созданию.

Согласно романтическим представлениям, только человек способен открывать в себе беспредельные миры. Романтическое сознание, помимо воспроизведения идеи самобытной индивидуальности, создавало принципиально новое представление о богатстве и неисчерпаемости личностного мира. Образ человека в романтизме сопряжен с постоянной и острой тоской по человеческой невосполненности, незавершенности. Вот почему у романтиков так сильны мотивы «мировой скорби», трагизма существования.

Пытливый взгляд на иные культурные и духовные миры, несомненно, содействовал поиску личностного идеала, создавал увлекательные перспективы для роста и возвышения человека как личности. Романтики приковывали внимание к таким важнейшим фактам человеческого бытия, как любовь, творчество, смерть. Но вместе с тем они обратили внимание на подорванность человеческого существования и раскрыли такие состояния человеческой души, как горечь, тоска, печаль, скорбь, которые не менее значимы для человека, чем, скажем, радость, ликование, оптимизм.

Как видим, с точки зрения романтиков, человеческое бытие неисчерпаемо в своих проявлениях, но в судьбе отдельного человека эти проявления ограничены. Он может не познать всей глубины человеческих страстей, не ощутить подлинности человеческого призвания, не изведать многих человеческих состояний. Для того чтобы разъяснить эту мысль, обратимся, например, к стихотворению современного отечественного поэта Бориса Чичибабина, в творчестве которого нередко звучат романтические нотки:

Не подари мне легкой доли,
В дороге друга, сна в ночи,
Сожги мозолями ладони,
К утратам сердце приучи.
Доколе длится время злое,
Да буду хвор и неимуш.
Дай задохнуться в диком зное.
Веселой памятью замучь
И отдели меня от подлых,
И дай мне горечи в любви,
И в час, назначенный на подвиг,
Прощенного благослови...

На первый взгляд, поэт непонятно зачем призывает на свою голову разные неприятности. Зачем приучать сердце к утратам? К чему задышаться в диком зное? С какой стати мучаться бессонницей? Но Чичибабин воспекает вовсе не наслаждение от мук. Он пытается выразить в поэзии философскую идею, которая заключается в следующем. Для того чтобы прорваться к своему человеческому бытию, нужно предельное напряжение — к нему нет легких путей, «легкой доли». Только в испытаниях, в мучительном противостоянии жизненным трудностям человек может осознать всю глубину своего существования. Вот почему философской антропологии понадобилось словосочетание «человеческое бытие» как предельно обобщенное выражение человеческих возможностей.

Точно такая же философская идея обретет признание после романтиков у представителей философии жизни — философского направления, которое получило развитие в конце XIX — начале XX в. в Германии (Ф. Ницше, О. Шпенглер), Франции (А. Бергсон) и Испании (Х. Ортега-и-Гассет). Мыслители этой школы старались объяснить феномены жизни через непосредственное человеческое переживание, через чувство и инстинкт. Когда мы знакомимся с творчеством немецкого философа Ницше, то на первый план выходит его смертельная тоска по поводу того, что реальный земной человек прикован к конкретному земному уделу. Обычный человек пытается возвыситься над собственной судьбой. И в этом тоже находит свое выражение трагическая разделенность человеческого бытия. Как мыслящее,

чувствующее создание человек все время стремится вырваться за узкие рамки своего социального существования.

Ницше пытался постигать мир, исходя из полноты целого, и прежде всего из полноты человеческого существа. Повсюду в мировой культуре, во всей истории человечества философ искал элементы того, что помогло бы человеку преодолеть невыносимое внутреннее страдание, которое он испытывал от общения с миром. Не случайно Ницше углубился в изучение греческого искусства. Ему казалось, будто древние греки в полной мере почувствовали трагичность бытия. Человеку необходимо, рассуждал Ницше, беспредельное устремление ввысь, в тот мир, который может поднять его над страданиями бытия. Человеческое бытие — это то, что возвышает индивида над его реальным существованием в обществе. Далее Ницше развивал такую идею: человек не должен оставаться человеком. Если он останется им, то опустошит себя, захлебнется страданиями. Человеку нужно превзойти себя, стать сверхчеловеком. Между червем и человеком — огромное пространство. Сверхчеловек, считал Ницше, также далек от человека. Когда философ рассматривал человеческую жизнь от рождения до смерти, ему казалось невозможным, чтобы эта жизнь сама себя исчерпала.

Таким образом, можно конкретизировать мысль о человеческом бытии. Одно дело — конкретная земная жизнь, которая разворачивается в реальном мире. Но в этой жизни есть нечто большее, чем только она сама. То есть за очертаниями конкретной реальной судьбы скрывается нечто более значимое, предельное, и человек всегда ощущает это. Ведь он не живет на пределе своих возможностей.

В то же время человек чувствует, что его бытие могло бы быть более насыщенным, целостным, универсальным. Перед каждым человеком всегда существует планка, которую он не в силах преодолеть. Это и есть некая цель, формула возвышенного, значимого, недостижимого. И Ницше призывал человека к подвигу самопреодоления. Он писал: «У тебя нет мужества сжечь самого себя и погибнуть, и поэтому ты никогда не узнаешь нового. А у меня — то, что сегодня крылья, краска, одежда и сила, завтра будет один пепел»¹.

¹ Ницше Ф. Избр. соч. М., 1993. С. 38.

Мы соразмеряем свою жизнь с человеческим бытием и понимаем ограниченность собственного существования. Вот почему у Ницше возникла догадка, что та жизнь, которую человек проживает, не единственная. Она должна возвращаться. Так родилось сознание недостаточности одной земной жизни для прорыва в человеческое бытие. Правда, Ницше так и не пояснил смысл своей идеи повторных земных жизней для продвижения к человеческому бытию. Единственная земная жизнь человека, по мнению Ницше, восстает против признания ее единственной и самодовлеющей.

Экзистенциальная трактовка человеческого бытия

После Второй мировой войны на Нюрнбергском процессе судили нацистских преступников, и многие из них оправдывались тем, что были законопослушными людьми. Да, я убивал, сжигал, истязал. Но ведь не по своей воле. У меня был приказ. Я его и выполнял. Тогда в сознании философов родился вопрос: неужели человек полностью запрограммирован обществом? Где же мера индивидуальной ответственности, которая позволяет ему поступить не по существующим законам, а по внутреннему, глубинному побуждению?

Так в XX столетии появилось новое философское направление — *экзистенциализм*, который обращал предельное внимание на уникальность человеческого бытия. Экзистенциалисты считали, что сущность человеческой жизни нельзя выразить отвлеченными понятиями. Нужно живое трепетное понимание ее. Свое название экзистенциализм получил от слова «экзистенция», что означает «существование». Экзистенция — это истинное, сокровенное бытие человека, поток его переживаний, индивидуальных, неповторимых чувств. Термин впервые появился в философии **Сёрена Кьеркегора** (1813–1855). Позже это слово стало важнейшим понятием философии **Мартина Хайдеггера**, **Жан-Поля Сартра** (1905–1980), **Карла Ясперса**.

Экзистенцию можно назвать истинным «Я». Но разве мое «Я» может быть неистинным? Естественно, отвечают экзистенциалисты. В общественной жизни мы часто используем готовые формы эмоциональных реакций, прибегаем к безличностному общению. Я продвигаюсь по коридору и слышу вопрос: «Как поживаете?» Отвечаю: «Спасибо, хорошо»... и исчезаю за пово-

ротом. Разве человек, задавший вопрос, действительно хотел узнать от меня фактические подробности моей жизни? Разумеется, нет. Разве я не бросил реплику, которая на самом деле ничего не выражает («Хорошо!»), хотя на самом деле, честно говоря, все не так уж замечательно?

Такое общение можно скорее назвать ритуальным, обыденным, поверхностным. Мы пробегаем мимо друг друга, не успевая проникнуть в суть человеческих переживаний. Но разве человек всегда выглядит стандартным, унифицированным? Нет, конечно, в жизни каждого человека бывают такие мгновения, которые экзистенциалисты называют пограничными ситуациями, когда он постигает самобытность собственного существования.

Обычно мы не познаем человеческую экзистенцию как нечто безусловное. Мы все знаем, что человек смертен. Однако глубинный смысл этого суждения человек постигает только тогда, когда он сам находится на смертном одре. К. Ясперс подчеркивает: существуют пограничные ситуации, которые всегда остаются тем, что они есть. Я должен умереть, я должен страдать, я должен бороться, я неизбежно становлюсь в чем-то виновным. Мы реагируем на пограничные ситуации отчаянием, которое помогает нам восстановить наше самобытие. Один из важнейших принципов экзистенции — временность, конечность. Человек всегда находится пред ликом смерти. Это наполняет его бытие напряженным содержанием. Одиночество человека перед лицом Бога, признанное Кьеркегором, превратилось в экзистенциализме в одиночество человека перед лицом ничто. Отсюда возникает основное состояние — состояние страха, которое только и может открыть человеку его бытие, привести к самостоятельному бытию и свободе.

Неизуродованный, связанный повседневностью, инстинктивно действующий человек мыслит экзистенциально, т.е. не абстрактно, а конкретно. В экзистенциальном мышлении человек участвует целиком, вместе со своими чувствами и желаниями, предчувствиями и опасениями, своим опытом и надеждами, заботами и нуждами. Рассудок по своей природе слеп к ценностям. Экзистенциализм есть попытка дать картину изначально-го мировосприятия.

Экзистенциализм — философия суровая и трезвая. В центре ее исследований находится человек, ставший благодаря опыту двух

мировых войн реалистичным. Сил человеку едва хватает на то, чтобы существовать и внутренне справляться с бременем судьбы. Вот почему именно экзистенциалисты приступили к разработке философского понятия «человеческое бытие», выразившего особую форму человеческой реальности.

Под бытием Хайдеггер понимал не вещественный мир, а внутреннее трепетное живое существование человека. Человеческое бытие экзистенциалисты описывают не с помощью понятий, а используя так называемые экзистенциалы — специфические душевные состояния. Загадочен, необъясним человек. Мы так много рассуждаем о нем, но так редко обращаем на него свой взор тогда, когда он охвачен страстью. А ведь именно в этот миг в нем открывается нечто всечеловеческое, надмирное. Ближе всех к осознанию этой мысли подошли М. Хайдеггер, К. Ясперс, а также публицист, философ, драматург и критик **Габриэль Марсель** (1889—1973).

Они пытались понять, как влияют на человеческое существование такие состояния конкретного индивида, как забота, страх, надежда. Вероятно, о многих проявлениях человеческой души можно сказать словами русской поэтессы Марины Цветаевой: «Я, ваша бессмертная страсть...» Центральные вопросы экзистенциализма — существование человека, смысл его жизни и судьбы. Задумывались ли вы когда-нибудь над тайной своего рождения, над тем, зачем вы пришли в этот мир? Такого рода вопросы свойственны любому человеку, задумывающемуся над своим бытием. Этим и обусловлена значительная популярность экзистенциализма.

Экзистенциальные проблемы — проблемы самого факта человеческого существования и переживания им своего способа существования. По мнению экзистенциалистов, у человека не может быть определения сущности его существования. Это означает, что человек прежде всего существует, т.е. он рождается и сразу занимает какое-то конкретное место в неосмысленном, грубо вещественном мире, и лишь после пришествия в этот мир человек определяется, входит в мир различных смыслов.

Человек потому и не поддается теоретическому определению, что изначально он ничего собой не представляет. Он извечно лишен какой-либо природы, которая могла бы определить его индивидуальное, личное бытие. Человек становится человеком

не сразу, иной человек вообще им может не стать. Здесь и возникает проблема самобытного существования. Один человек целиком растворяется в существующей социальности. Его собственное содержание равно нулю, ибо он не стремится взрастить некую уникальность. Он живет «как все», безответственно, без душевного напряжения.

Но возможен другой ответ на человеческое бытие. Он предполагает готовность принять на себя всю ответственность за себя самого. Человек вступает в жизнь и сам определяет, каким он будет. При этом преступник отвечает за совершенное им преступление, трус — за трусость, предатель — за предательство, тиран — за свое тиранство. Что это означает? Человек делает себя и свою жизнь. Если он предатель или тиран, то это свидетельствует о том, что он сам совершил свой выбор. Теперь зададимся вопросом: разве такая философия не заслуживает доверия и уважения? Ведь человек сам отвечает за свои поступки, за свою жизнь, за каждое деяние.

Кажется, будто человек во все времена одинаков. Под туникой, рыцарским плащом, скафандром космонавта бьется сердце мечтателя, подвижника. Он рождается, утверждает или отвергает повседневность, познает мир, переустраивает его. Он переживает любовь, воодушевление, радость общения, ненависть, одержимость. Заговорит ли древний пергамент или откроет свои тайны поселок, некогда скрывшийся под земной твердью, мы слышим знакомый, понятный нам голос человеческой страсти, горения, открытости. Нам вполне понятны чувства одиночества, разочарования, скорби, как понятны стремления вырваться за рамки времени, ощутить отблеск человеческого бытия.

Повседневность неотступно предлагает нам ситуацию выбора и властно требует ответа. Искать желанную профессию или присоединиться к решению приятеля? Изложить собственное мнение или проголосовать как все? Довериться любимой или сразить ее жестокостью? Испытать радость общения на людном перекрестке или ощутить «сиротство как блаженство»?

Хайдеггеровское представление о человеке трагично. Не обесценивает ли оно таким образом жизнь, не стирает ли различие между «надо» и «нельзя»? Нет, поскольку «надо» принять условия человеческого существования, каковыми они являются. Ис-

тинное существование противопоставляется неистинному, безличности, банальной повседневности, закрывающей глаза на смерть и видящей в тоске только унижение.

Бытие человека, свобода и ответственность

Человек ответственен не только за себя, но и за других. Он озабочен судьбой всех людей. Разъясняя это положение своей философии, Ж.-П. Сартр подчеркивает, что человек постигает себя через другого. Этот «иной» так же достоверен для него, как и он сам. Другой потребен для собственного существования и самопознания человека.

Когда человек совершает тот или иной поступок, он толкает на определенную жизненную магистраль не только себя, но и других, а то и все человечество. Разве это не повышает меру ответственности человека за свои действия? Человеческое бытие — совершенно уникальная реальность. Ничто внешнее не властно над человеком. Он есть причина самого себя. Экзистенциалисты утверждают, что человек свободен, он осужден быть свободным.

Что же является основанием свободы для человека? Тот факт, что он сам себя создает, сам ответствен за содеянное. Сартр считает, что все люди свободны, потому что никто не может исключить из сознания свободу. Свобода абсолютна. Человек отличается от всех других созданий именно тем, что он способен выбирать самого себя, быть самим собой и нести ответственность (прежде всего перед собой) за свой выбор.

У Хайдеггера мы встречаем несколько иную позицию. Он полагает, что человек в своем выборе обусловлен необходимостью поставить себя перед последней возможностью своего бытия — смертью. У человека много альтернатив. Но не всегда свобода дарует ему счастливую возможность приблизиться к бытию, поэтому человек может частично ограничить свою свободу, поставив себя перед смертью. Только в этом случае человек может услышать то, что «говорит» ему в этот момент бытие.

По мнению К. Ясперса, вопрос о бытии человека неоднозначен. Человек всегда есть нечто большее, чем то, что он знает о себе. Всегда есть возможность превзойти самого себя. Человек не одинаков во всех случаях, потому что постоянно находится в пути. Как уже отмечалось, человеческое бытие расколото хотя

бы потому, что человек рождается мужчиной или женщиной. Но бытие человека расщеплено не только тайной пола. В нем парадоксально сосуществуют дух и плоть, рассудок и чувственность, душа и тело, долг и свобода. Это означает, что существование человека — не круговорот, который повторяет себя во всех поколениях. Человек может изменить себя через свободу. Человек — не только существование, но и некая возможность, даруемая ему его свободой.

Французский экзистенциалист Г. Марсель утверждал, что в наше время обнажилась сердцевина человеческого бытия. Всякая попытка забыть об этом вряд ли приемлема для человека, который стремится к ясности ума. Экзистенциальные проблемы Марсель рассматривает на примере «человека из барака», т.е. полного изгоя общества. Для такого человека важно поставить вопросы: кто же я? Зачем живу?

Марсель рассуждает так: хотя все то, чего лишился «человек из барака» (социальное поведение, родина, средства существования), у меня есть, тем не менее я не могу задаться теми же вопросами, обратив их к себе. Но почему? Свои рассуждения Марсель строит по логическому принципу «от противного». Допустим, я, по соображениям благоразумия, замыкаюсь среди привилегированной части людей, которых подобные вопросы не касаются и не беспокоят. Ведь располагая свободой, человек склонен думать, что так оно и должно быть. Но стоит мне в своем воображении поставить себя на место «человека из барака», как я начинаю его глазами, его мерками оценивать свою попытку жить среди привилегированных, которых не тревожат вопросы о том, кто они и зачем живут. Оторвавшись от своих условий существования, я мгновенно осознаю: я уже не знаю, кто я... Ставить себя в положение изгоя, человека, который ничем не обладает, значит глубже понимать собственное существование.

Человеческое бытие, таким образом, есть вопрошание, обращенное человеком к самому себе. Однако повседневная реальность постоянно берет человека в плен, и он покорно принимает условия своего существования, как бы нелепы они ни были. Французский философ и писатель **Альбер Камю** (1913–1960) утверждал, что бессмысленность и безнадежность человеческо-

го существования не могут быть доказаны. Если человек принимает обстоятельства жизни, значит, они его устраивают...

Стало быть, нужны какие-то радикальные средства, которые могут вырвать человека из ситуации абсурда. Человек должен сохранить свое достоинство. Но как? «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема, — писал Камю, — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии»¹.

Однако помимо самоубийства есть еще один способ преодоления абсурда — это бунт, восстание человека против своего удела и против всего мироздания. Чем хорош этот путь? Он оспаривает конечные цели человека во Вселенной. Только в бунте человек обретает смысл бытия. Раб протестует против участи, которая уготована ему рабским положением... Ни в коем случае, считает Камю, нельзя принимать за благо неподлинное повседневное существование.

Как видим, в философии экзистенциализма множество разных, необычных сюжетов. Что же в ней ценного? Прежде всего то, что она утверждает достоинство и значимость всякой человеческой личности, ее непререкаемую ценность. Эта философия утверждает ее подлинное величие и неоспоримые права на духовную свободу и достойные условия жизни. Экзистенциалисты определяют человека через его деяния. Может показаться, что их философия печальна, пессимистична. Но такое впечатление ошибочно. Ведь само понятие «человеческое бытие» предполагает возвышение человека, его готовность превзойти самого себя. Следовательно, экзистенциализм вооружает человека одухотворяющей целью.

Экзистенциализм приковывает внимание к внутреннему миру человека, к его тончайшим переживаниям. Философы этого направления показывают, что каждый человек может соучаствовать в общем процессе творчества. Экзистенциализм ставит задачи перед каждым индивидом, побуждая его к ответственности и свободе.

Таким образом, бытие человека есть способ выявления его самого, его внутреннего мира, его трепетности, схваченной в

¹ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 24.

пограничных ситуациях. Экзистенция есть выражение уникальности бытия. Вот почему философы-экзистенциалисты рассматривают вопросы человеческой свободы и ответственности, смысла жизни, вины и страха, обсуждают в разных аспектах темы любви и смерти, искажения человеческого общения.

Само понятие «бытие» многозначно. Бытие — это не вещь и не предмет. Бытие выступает как некое присутствие вещи, как теперь сущее. Бытие всегда «бытийствует» в сущем. Но оно неизмеримо богаче, потому что является обозначением не только всего того, что есть, но и всего того, что может быть. Вот почему огромную роль в философской антропологии играет понятие человеческого бытия, отражающего некий идеал человеческого существования.

Литература

- Адорно Т.Е. Проблемы философии морали. М., 2000.
Бибихин В.В. Почему бытие есть? // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 2.
Гуревич П.С. Философия человека. Ч. 1. М., 1999.
Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995.
Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
Шимин Н.Д. Целостность как феномен бытия человека. Н. Новгород, 1995.

Контрольные вопросы

1. Что такое бытие?
2. Тождественны ли понятия «бытие» и «сущее»?
3. Как соотносятся понятия «бытие» и «ничто»?
4. Что такое человеческое бытие?
5. Как понимать слово «экзистенция»?
6. Почему мы размышляем об идеале человеческого существования?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Бытие как философская категория, отражающая многообразие мира во всех его проявлениях.

2. Человеческое бытие, существование и предназначение человека.
3. Экзистенциальная философия о человеческом существовании.
4. Человеческое бытие: свобода и ответственность.
5. Концепция А. Камю о бунте против обреченного существования.

3.5. Небытие, смерть, бессмертие

Жизнь — способ бытия человека

Философская антропология, как мы уже знаем, пользуется множеством категорий, которые помогают осмыслить ценность жизни — «бытие», «существование», «бессмертие»... Однако в ней есть и другой ряд категорий — «смерть», «небытие», «разрушение». Понять жизнь можно только через их сопоставление. Смерть — ответственный и важный момент жизни. Уже из библейских текстов известно: чтобы прийти к вечной жизни, нужно сначала умереть... В свою очередь жизнь — одна из форм существования материи, отличающая мир организмов от всей остальной действительности. Она закономерно возникает при определенных условиях развития материи. Различаются три царства жизни — растительное, животное и человеческое. Ниже растительного царства обнаруживает себя «не-жизнь» — царство минералов. Выше человеческого располагается «сверхжизнь» — пространство, в котором обитают духи.

В биологическом смысле жизнь есть основной признак организма. Когда она исчезает, наступает смерть. Главные признаки жизни: рост, размножение, способность реагировать на внешние воздействия, активность. Но сущность жизни не исчерпывается только ее биологическим содержанием. Прежде всего жизнь знаменует собой более высокую ступень эволюции материи. Кроме того, только живая материя способна воспроизводить саму себя. И, наконец, жизнь создает предпосылку для появления мыслящей, одухотворенной материи. Мир полон единым, непрерывным трепетом жизни.

Современная наука утверждает, что провести строгую границу между телами, одаренными жизнью и не одаренными ею, весьма трудно. Точно так же нелегко обнаружить границу между органической жизнью и психической, хотя в природе, по всей

вероятности, нет более резкой границы, чем та, которая проведена между мертвым и живым.

Еще до того как философы обратились к феномену жизни и попытались «выяснить, что можно назвать живым»¹, в истории человеческой культуры стали рождаться различные истолкования происхождения и смысла жизни. «Где, часто спрашивал я себя, таится жизненное начало?» — размышляет герой романа М. Шелли «Франкенштейн, или Современный Прометей».

Молодой талантливый ученый Франкенштейн увлечен проблемой оживления материи. Он полагает, что для исследования причины жизни надо обратиться к смерти. «Я увидел, чем становится прекрасное человеческое тело; я наблюдал, как превращается в тлен его цветущая красота; я увидел, как все, что радовало глаз и сердце, достается в пищу червям. Я исследовал причинные связи перехода от жизни к смерти и от смерти к жизни, как вдруг среди полной тьмы блеснул внезапный свет — столь ослепительный и вместе с тем ясный, что я, потрясенный открывшимися возможностями, мог только дивиться, почему после стольких гениальных людей, изучавших этот предмет, именно мне выпало открыть великую тайну».

Ученый создал в своем романе живое существо — некоего монстра, который, страдая от одиночества, вынужден был преследовать своего творца. Зловещая коллизия Франкенштейна позже была воскрешена в фантастической повести Р.Л. Стивенсона «Доктор Джекиль и мистер Хайд» и в сочинении английского фантаста Герберта Уэллса «Человек-невидимка». Однако великая тайна так и не была открыта. Мы не можем сегодня в лаборатории создать живую клетку, несмотря на то что располагаем многочисленными химическими и физическими формулами.

«Что же такое жизнь? Никто не знает. Никому неведома та точка сущего, в которой она возникла и зажглась»², — эти слова сказал немецкий писатель **Томас Манн** (1875–1955) в романе «Волшебная гора». Герои произведения пытаются осмыслить тайны жизни и смерти. Жизнь столь необычна, высокоразвита, что в мире неорганической материи мы не найдем ничего, хотя

¹ Шелли М. Франкенштейн, или Современный Прометей. М., 1965. С. 71.

² Манн Т. Волшебная гора // Манн Т. Собр. соч. В 10 т. Т. 3. М., 1959. С. 381.

бы отдаленно напоминающего жизнь. Между жизнью и неорганической природой зияет пропасть. Жизнь — это какая-то лихорадка материи, сопровождающая процесс непрерывного распада и восстановления белковых тел.

Живое имеет огромное, непреходящее значение. Но сколь мало оно и ничтожно, как пугающе незначительно по сравнению с Космосом!.. За ее пределами огромный и неисчерпаемый мир безмолвия. В эпоху эллинской и средневековой цивилизаций земной шар казался слишком великим по сравнению с окружающими его небесными сферами. Земля отождествлялась с центром Вселенной, а небеса были гораздо ближе к человеку и его жизни. Лишь отдельные мыслители древности догадывались о незначительности жизни в безмолвном Космосе.

В Новое время претензии человека на то, чтобы быть признанным центром Вселенной, утратили свои основания. Оказалось, что планеты вовсе не вращаются вокруг Земли, что человек помещен в бесконечное пространство, в котором его бытие представляется всего лишь одинокой и исчезающе малой точкой. Он окружен безмолвной Вселенной, миром, который совершенно безразличен к его религиозным чувствам, глубочайшим моральным запросам, жизненным мироощущениям.

Первая реакция на открытие Н. Коперника, доказавшего, что наша планета вращается вокруг Солнца, породила сомнение и страх. Даже величайшие мыслители не были свободны от этих чувств. «Вечное безмолвие бесконечных пространств страшит меня», — признавался французский философ Блез Паскаль. Он писал: «Человек — всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не надо всей Вселенной: достаточно дуновения ветра, капли воды. Но пусть даже его уничтожит Вселенная, человек все равно возвышеннее, чем она, ибо сознает, что расстается с жизнью и что слабее Вселенной, а она ничего не сознает»¹.

Человек, как и животное, живет общей жизнью Вселенной. Существенное различие заключается лишь в способе различения того и другого в этой жизни. Животное, как существо одушевленное, психически участвует в захватывающих его процес-

¹ Размышления и афоризмы французских моралистов XVI–XVIII вв. Л., 1987. С. 266.

сах природы. Оно инстинктивно чувствует, что для него в этих процессах приятно и что неприятно, что в них вредно и что полезно для его самосохранения.

Но все это, по мысли русского философа Владимира Сергеевича Соловьева, относится только к непосредственно действующей на животное внешней среде и данному кругу времени. Мировой процесс как целое не существует для животного. Человек же сам оценивает свое участие в мировом процессе. Он осознает ценность жизни. Но какая логика заставляет человека жить и ценить жизнь, если его ждет неизбежная смерть? Какой вообще может быть смысл в этой жизни, которая полна ужасов и скорби?

Жизнь как глубочайший философский символ

Надо обладать воображением астрофизика, чтобы представить себе огромные просторы Вселенной, в которых неизвестно почему родился драгоценный дар — жизнь. Но как относиться к этому дару?

«Мы должны иметь мужество не строить себе иллюзий о возможности жизни после смерти в некоем потустороннем мире, — пишет отечественный философ Д.И. Дубровский. — Жизнь каждого из нас “дар случайный” — единственна, уникальна, неповторима, невозобновима. И это придает ей особую ценность, которая в существенной степени отличается от ценности ее при условии возможности потусторонней жизни, какого-либо способа продления жизни после смерти. При прочих равных условиях невозобновимое более ценно, чем возобновимое. Существенно различной становится в каждом случае и проблема смысла жизни (и смысла смерти)»¹.

Жизнь каждого человека, безусловно, суверенна и уникальна. Осознание ее конечности и в самом деле придает человеческому бытию особый трагизм и в то же время ценность. Но вряд ли можно согласиться с философом, что именно случайность человеческого существования, невозобновимость жизни делают ее особенно значимой, обязывают искать личностный смысл краткосрочной человеческой реальности. В таком однозначном

¹ Дубровский Д.И. Смысл смерти и достоинство личности // Философские науки. 1990. № 5. С. 117.

толковании жизнь утрачивает свое таинство. Она становится самодостаточной, а проблема бессмертия и вовсе утрачивает свое реальное содержание.

В качестве иллюстрации Дубровский ссылается на стихи А.С. Пушкина:

Надеждой сладостной младенчески дыша,
Когда бы верил я, что некогда душа,
От тленья убежав, уносит мысли вечны,
И память, и любовь в пучины бесконечны, —
Клянусь! Давно бы я оставил этот мир:
Я сокрушил бы жизнь, уродливый кумир,
И улетел в страну свободы, наслаждений,
В страну, где смерти нет, где нет предрассуждений,
Где мысль одна плывет в небесной чистоте...
Но тщетно предаюсь обманчивой мечте.
Мой ум упорствует, надежду презирает...
Ничтожество меня за гробом ожидает...

О чем говорит поэт? Только о том, что загробной жизни, судя по всему, нет... О том, что именно в этом ценность посястороннего существования, поэт нам ничего не сообщает. Если бы вся философия смерти сводилась только к этому, то философы вряд ли вновь и вновь обращались бы к этой теме. Напомним, что думает по этому поводу А. Шопенгауэр: не будь смерти, не было бы и философии. Именно отсутствие окончательного ответа на вопрос, зачем существует смерть, каждый раз побуждает мыслителей заново начинать поиски в надежде вывести тайну жизни.

Полагаю, что Д.И. Дубровский в известной степени противоречит сам себе, излагая в той же статье проблему символического бессмертия. Ведь и сам Пушкин в другом стихотворении, с детства нам известном, пишет: «Душа в заветной лире мой прах переживет и тленья убежит». Зачем же искать способы продления жизни в различных символических формах, если известно, что человеческое бытие невозобновимо? Только для того, чтобы преодолеть чувство вечного страха? Предельная ясность в этом вопросе способна привести к прямо противоположному

результату: для того, чтобы обесценить жизнь. Кстати сказать, в истории философии прослеживается и такое умонастроение.

Люди по-разному относятся к жизни и к самой ее ценности, к преобразованию бытия как смыслу человеческого существования, к радостям «случайного дара», к нравственным нормам. И вот что интересно: иногда у конкретного индивида возникает иллюзия, будто ценностные ориентации имеют вечный, внеисторический характер, или, говоря иначе, что они везде одинаковы.

Несомненно, люди во все времена стремились к утверждению любви и доброты, к облагораживанию собственного существования. Но ценности не остаются одинаковыми на протяжении всей человеческой жизни. Сократ, приговоренный к смертной казни, сам выпил чашу с цикутой (ядом). В этом проявилось величие человеческого духа. Однако в ту же эпоху, к примеру, любой подданный Востока вовсе не считал достоинством личную гордость и независимость. Напротив, в соответствии с иными культурными стандартами он принимал за счастье возможность раствориться в величии монарха, целуя пыльную землю, на которую ступила нога владыки.

Истолкование ценности жизни как святыни бесспорно. Ведь если нет земного существования, то остальные ценности утрачивают свою непреложность. Человечество не сможет продлить собственное бытие, если оно перестанет воспринимать жизнь как высшую ценность.

И все-таки ценность жизни в различных культурах трактуется неодинаково. У современного поэта Владимира Лифшица есть такие строчки:

Мне как-то приснилось, что я никогда не умру,
И помнится мне, я во сне проклинал эту милость,
Как бедная птичка, что плачет в сосновом бору,
Сознанием бессмертья душа моя тяжело томила.

Поэтическая интуиция подсказывает: бессмертие — отнюдь не универсальное благо... У истоков человечества бесконечность жизни вовсе не оценивалась как безусловная ценность. Ф. Энгельс, например, подчеркивал, что представление о бессмертии на определенной стадии развития человечества оборачивалось

неотвратимостью судьбы. Довольно часто оно не только не утешало, а, напротив, воспринималось как некое наказание...

В Античности представление о скоротечности земной жизни, которая представлялась величайшим благом, беспокоило умы. Позже возникло сознание ничтожности этой жизни в холодном и бесстрастном космосе. И античная философия, и христианская теология рассматривали человека как конечную цель мироздания. Однако, как уже отмечалось, непоправимый удар по этим воззрениям нанесла новая космология — учение о космосе. Представление о космосе всегда оказывает воздействие на образ жизни и мыслей человека. Осознание того факта, что Вселенная не знает центра, не имеет вечных очертаний, безразлична к благополучию и счастью человека, естественно, порождает трагическое мироощущение.

И все же на протяжении многих веков преобладало убеждение в том, что разумная жизнь существует повсюду во Вселенной. Еще в начале века Г. Уэллс не сомневался в скорой встрече людей с селенитами — обитателями Луны. Однако наука доказала, что Луна необитаема. Астрономы приходят к выводу, что разумная жизнь — явление редчайшее, уникальное, что сегодня мы, возможно, одиноки во Вселенной...

Мысль о нашем одиночестве во Вселенной приводит к различным мировоззренческим выводам. Оптимистическую, рационалистическую версию можно сформулировать примерно так: если человечество уникально, то, стало быть, гуманизм обретает суровую, но отнюдь не пессимистическую окраску. Сколь неопределимым оказывается тогда бытие «мыслящего тростника», разумная жизнь, индивидуальное человеческое существование в его неповторимости! Это неизмеримо повышает ценность наших культурных, и особенно гуманистических, достижений.

Совсем иные рассуждения демонстрируют работы некоторых представителей натуралистической школы в философии. В их работах приводятся мрачные, не оставляющие надежд соображения о биологической ущербности людей, содержатся прогнозы о разрушении экологической среды. Если разумная жизнь случайно возникла в неизмеримых просторах Вселенной, то кто услышит голос человечества? Стало быть, исчезновение мыслящей материи — более закономерный акт, нежели ее непостижимое, немотивированное возникновение, а тем более сохранение.

Нелогично верить в счастливый жребий цивилизации, которая подошла к роковой черте. И уж совсем бессмысленно невозможное индивидуальное существование.

Таким образом, проблема жизни охватывает широкий спектр философско-антропологических вопросов. Она перестает быть сферой интересов узких специалистов. Накопленные сведения, опыт сравнительно-культурологических исследований, современные эксперименты танатологов (специалистов по проблемам смерти) и витологов (специалистов по проблемам жизни) позволяют судить о том, что границы между жизнью и смертью весьма подвижны, что смерть так же многолика, как и земное бытие.

Еще раз подчеркнем: жизнь вовсе не является универсальной ценностью. В древнеиндийской культуре, где господствовала идея многократного воскрешения души, люди часто бросались под священные колесницы или в воды Священного Ганга, чтобы завершить очередное кармическое (предназначенное судьбой) существование и вернуться на Землю в новом телесном облике... В системе ценностей древней японской культуры честь оказывалась более значимой, чем жизнь. Самураи добровольно делали себе харакири (вспарывали живот кинжалом), если это диктовалось соображениями более высокими, нежели значимость жизни.

Воспринимали ли античные греки жизнь как некую ценность? По мнению Ф. Ницше, эллин видел ужасы и скорби мира и смысл жизни для него терялся. Как только повседневная действительность входит в сознание, она принимается с отвращением. Человек повсюду ищет абсурды и ужасы бытия. Стало быть, жизнь для него утрачивает ценность...

Иначе трактовал мироощущение древнего грека русский писатель Викентий Викентьевич Вересаев, который считал, что древний грек вовсе «не обвивал истины священным покровом поэзии, не населял “пустой Земли” прекрасными образами. Земля для него была полна жизни и красоты, жизнь была прекрасна и божественна — не покров жизни, а жизнь сама»¹. Вывод В.В. Вересаева: в душе эллина чувство богатой жизни мира было неискоренимо.

¹ Вересаев В.В. Живая жизнь. С. 197.

Однако если в Античности представление о краткосрочности земной жизни, которая в своем значении представлялась величайшим благом, беспокоило умы, то позже, в эпоху Средневековья, возникло сознание ничтожности этой жизни в холодном и бесстрастном Космосе. Бессмертие воспринималось скорее как наказание.

По мнению Н.А. Бердяева, проблема бессмертия, прославления жизни как универсальной ценности — самая главная проблема человечества. Все религии, начиная с зачаточных религиозных верований дикарей, строились на отношении к смерти. Человек — существо, стоящее перед смертью в течение всей своей жизни, а не только в свой последний час. Он ведет борьбу за жизнь и бессмертие. Сильное страдание всегда заставляет думать о смерти и бессмертии. Но и всякое усложнение в жизни, считал философ, ставит все тот же вопрос о жизни и смерти.

В разных философских и религиозных учениях поднимался вопрос о преодолении смерти. Говорилось о бессмертии души, о перевоплощении душ, о воскресении человека. Кошмар смерти всегда преследовал людей, он всегда порождал специфические представления о трагизме жизни. Несомненно, проблема жизни и смерти относится к фундаментальным, поскольку затрагивает предельные основания бытия.

Каждая культура не только вырабатывает определенную систему ценностей, в которой анализируются вопросы жизни и смерти. Она творит также определенный комплекс образов и символов, с помощью которых обеспечивается психологическое равновесие человека. Человек не только располагает отвлеченным знанием о факте неотвратимой смерти, но и пытается сформировать из арсенала культуры определенную структуру наглядных представлений, которые делают возможной полноценную жизнь далее при ясном понимании факта неизбежной гибели.

Писатель Андрей Платонов в одном из своих рассказов заметил, что смерть не однажды посещает человека, и поэтому образ неотвратимой судьбы многократно воздействует на психику. В результате даже в сознании одного человека система образов, поддерживающих земное существование, постоянно преобразуется, перестраивается.

Выживание человека предполагает, что в его психике складывается определенная структура, позволяющая ему с помощью

символических образов наполнить свое земное существование смыслом. Это психологическое равновесие приходится постоянно поддерживать, подкреплять. Такая потребность присуща не только отдельному человеку. Культура в целом тоже может оказаться в состоянии разлада и сумятицы, разрушить присущее ей гармоническое восприятие жизни и смерти. Когда возникает опасность для жизни отдельного человека или целого народа, образцы символического бессмертия становятся более выразительными.

Человек стремится к жизни, но ему же свойственна тяга и к разрушению. Чем больше проявляется стремление к жизни, тем полнее реализуется жизнь, тем слабее разрушительные тенденции. Чем сильнее подавляется стремление к жизни, тем больше обостряется тяга к разрушению. Американский философ Э. Фромм отмечал, что наша эпоха отрицает смерть, но вместе с нею отвергает и одну из фундаментальных сторон жизни. «Вместо того, — писал он, — чтобы превратить осознание смерти и страданий в один из сильнейших стимулов жизни — в основу человеческой солидарности, в катализатор, без которого радость и энтузиазм утрачивают интенсивность и глубину, индивид должен подавлять это осознание. Но как при всяком подавлении, спрятать — не значит уничтожить. Страх смерти живет в нас, живет вопреки попыткам отрицать его...»¹

Человечество выработало множество культурных традиций, которые помогают преодолеть ему страх смерти. Американский психолог Р. Лифтон называет эти традиции модусами² бессмертия. Символическое бессмертие может быть обеспечено разными способами. Назовем прежде всего биологическое увековечение. Человек знает, что он смертен, но в то же время он убежден в неиссякаемости человеческого рода. Его собственная жизнь может найти продолжение в потомстве. Такая форма психологического выживания через надежду на неугасание определенных генетических и иных свойств особенно отчетливо прослеживается в патриархальных и восточных культурах.

Рядовой представитель любой из этих культур стремится утвердить себя в образе рода или племени. Он как бы растворяет-

¹ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 205.

² Модус — букв.: мера, образ, способ, норма чего-либо.

ся в другом через кровные узы. Человек отождествляет себя не столько с самим собой, сколько с кланом, племенем, родом. Если он является частицей какой-то общности, то он не исчезнет, ибо не исчезнет общность. Это мироощущение можно в известной мере выразить словами Наби Хазри:

К морю стремятся реки,
К звездам мечты взлетают,
А человек в человеке
Свою судьбу обретает...

В таком варианте бессмертия человек оценивает себя как существо, без которого традиция иссыкает. Ведь именно он является сегодня носителем священных заветов, передающихся из поколения в поколение от далеких предков. Здесь можно говорить, пожалуй, о форме биосоциального бессмертия.

Иным способом символического увековечивания жизни можно считать творческое бессмертие. Создание нерукотворного памятника, стремление посвятить жизнь реализации общей цели, обрести себя в коллективном сознании или в индивидуальном творчестве — вот сущность идеи продолжения жизни при попытке утвердить себя через собственные деяния.

Приведу стихи современного поэта Владимира Цыбина, которые, как мне кажется, выражают суть этого варианта бессмертия:

Я хочу одного
И храню в своем сердце, как кладь,
Чтобы весь замурован в грозу,
Замурован в летящие версты,
Я себя, как морзянку,
Мог грядущему дню передать.

Символически сохранить себя в истории человеку позволяет не только научное или художественное творчество. По существу разные, но, главное, нужные людям виды деятельности обеспечивают такое бессмертие: и создание новых материальных и духовных ценностей, и передача унаследованных традиций и знаний, и исцеление больных... Но обессмертить себя можно и

бесславным поступком. В истории известен Герострат, который сжег храм, где располагалась богатейшая библиотека, чтобы хоть так остаться в памяти людей («геростратова слава»).

Свою версию увековечивания предлагает религия. Теологическое бессмертие — исторически самая значительная его форма. Свою неиссякаемую энергию жизни, волю к сохранению собственной уникальной сущности человек издавна стремился выразить с помощью религии. В различных религиях эта идея получила разное истолкование: в одних предполагалось бессмертие души, в других — воскрешение тела, в третьих — перевоплощение.

В религиозных представлениях жизнь оценивалась лишь как роковая пауза на вечном пути к небесному. Желание увековечить жизнь в реальных проявлениях нередко фактически оборачивалось ее принижением.

Чрезвычайно широко распространена во многих культурах и натуралистическая версия бессмертия. Она исходит из возвеличивания природы, ее вечной силы. Вспомним пушкинские строки:

И пусть у гробового входа
Младая будет жизнь играть...

В японской культуре, например, стремление увековечить себя через единение с природой выражено отчетливо и обостренно. Современное экологическое движение наглядно свидетельствует о том, что натуралистическое бессмертие сохраняет свою значимость как форма психологического самоутверждения. Многие люди хотят стать земледельцами или дровосеками, стараясь подчинить себя природным ритмам, изменить образ жизни...

Во многих странах самостоятельной формой символического бессмертия стали попытки обрести себя в измененных формах сознания. Психологи изучают сейчас необычные состояния сознания, которые могут появиться у человека с помощью медитации и других средств. Предтечей такой формы бессмертия, обретаемой путем духовного самоотречения, в патриархальных культурах были празднества, фестивали, карнавалы, шествия. Они давали своеобразное психическое подкрепление тем, кто хотел бы «похоронить смерть».

Из многообразного арсенала образов, которые помогают индивиду сохранить психологическое равновесие перед угрозой собственной гибели, важно уберечь наиболее ценные и жизнестойкие. Древние учили: «Помни о смерти!» Мы убеждаемся сегодня в мудрости этого завета. Помни и не считай себя бессмертным, ибо вытесненные страхи все равно прорвутся и окажут воздействие на сознание человека.

Итак, ресурсы психологического выживания многообразны. Но означает ли это, что «проблема исчерпана»? Выбирай из арсенала культуры собственные варианты — и страх смерти отступит... На самом деле проблема, разумеется, много сложнее... Сталкиваясь с угрозой смерти, люди ищут все новые и новые способы психической защиты.

Смысл жизни и благоговение перед ней

К осознанию смысла жизни человека приводят философские размышления о цели и предназначенности такого дара человека, как жизнь. Вместе с тем это регулятивное понятие, помогающее человеку достойно и осмысленно прожить свои годы. В любой развитой мировоззренческой системе — религиозной, философской или этической — существуют свои представления о том, что такое жизнь и каков ее смысл. Есть и самые разные ответы на трудные вопросы: в чем основная истина жизни? В чем ценность жизни, в чем ее цель, ее смысл? Тысячи ответов дает на эти вопросы человек. Но в истории философии можно выделить два концептуально различных подхода к проблеме предназначенности человеческой жизни. В одном случае смысл человеческого существования усматривается в моральных нормах земного бытия человека. В другом случае философы пытаются определить ценность человеческой жизни через разные представления об ином, загробном мире. В некоторых концепциях жизнь рассматривается как предопределенный сценарий. В ряде концепций признается решающая роль свободной воли, которая и определяет возможность человеческой жизни. Наконец, поискам смысла жизни противостоит идея бессмысленности человеческих надежд и действий, бесполезности жизни, которая тоже осмысливается философами.

В древнекитайской этике значимость человеческой жизни во многом определялась идеалом внутренней свободы, который

получил развитие в учениях ранних конфуцианских и даосских мыслителей.

Древнегреческий философ Аристотель создал этическую науку, которая, как он считал, не зависит от политических обстоятельств. Именно она дает практические рекомендации, как достичь счастья и осмысленности жизни. Аристотель отмечал, что одни считают счастьем добродетель, другие — рассудочность, третьи — известную мудрость. Счастье в концепции античного мудреца рассматривалось как высшее и прекрасное благо, которое доставляет удовольствие.

Представители эвдемонизма¹ утверждали, что счастье является высшей целью человеческой жизни. Таков был один из основных принципов древнегреческой этики, тесно связанной с сократическим идеалом внутренней свободы личности, ее зависимости от собственного внутреннего мира. Таков же был и эпикурейский² вариант интерпретации смысла человеческой жизни.

В противовес этой версии стоики учили, что жизнь человека драматична, подчас окрашена в трагические тона. Удел человека — мужественно вести себя перед реальной угрозой беды, катастрофы, лишения, смерти. Чем это обусловлено? Тем, что смысл жизни, по мнению стоиков, определен природой мироздания, велением Творца, законами социальной истории.

Русские религиозные философы считали, что нравственное достоинство человека и его нравственная свобода определяются не тем, как он сам понимает нравственность и свободу, а тем, как это предустановлено свыше. Получалось, что человек должен подчинять свою жизнь поставленной ему запредельной цели. Свобода дает ему возможность подчинить свою жизнь верховному благу.

В Европе место и перспективы человека в мире, стратегию его поведения и высшие цели определяла христианская мораль. Согласно христианству, человек должен стать внутренне свобод-

¹ Эвдемонизм (от греч. слова «блаженство») — этическое направление, представители которого рассматривают блаженство, счастье как мотив и цель всех человеческих стремлений.

² Эпикурейство (эпикуреизм) — учение древнегреческого философа Эпикура, основанное на разумном стремлении человека к счастью.

ным, достойным свободы и вечной жизни. Религиозный смысл земной истории человечества заключается в искуплении грехов и в спасении мира. Философы эпохи Возрождения во многом отступили от этих принципов. Они полагали, что смысл человеческой жизни надо искать в самом человеческом существовании, а не в Божиих «распоряжениях». Кант при истолковании смысла жизни обращался к обязательным нравственным законам, нравственно-разумной природе человека, одинаковой у всех. В философии Гегеля человеческая жизнь лишь в том случае обретает смысл, если она служит орудием саморазвития и самопознания человеческого духа.

В современных социальных теориях смысл жизни по-прежнему нередко усматривается в реализации внеисторических, т.е. Божественных, задач либо, напротив, в достижении потребительских стандартов и индивидуального благополучия. Некоторые философы провозглашают бессмысленность и абсурдность любой деятельности ввиду отсутствия в ней какой-либо очевидной направленности. Отдельные философы вообще отрицают возможность достоверного точного ответа на вопрос о том, в чем же заключается смысл жизни.

Оказывается, эта проблема во многом зависит от сущности человеческой природы. Философов тревожит тот факт, что XX в. продемонстрировал разрастание агрессии и насилия, обнажив феномен разрушительности в человеке. Э. Фромм не случайно назвал свою работу «Анатомия человеческой деструктивности», он показал, что ценность жизни может ускользать от человека...

Что касается другой тенденции, сторонники которой отрицают, что человек обнаруживает огромное, неистребимое жизнелюбие, то эту тенденцию мы наблюдаем у любой живой материи вокруг нас: у травы, которая сквозь камни ищет свой путь к свету и жизни; у животного, которое борется до последнего, чтобы избежать смерти; у человека, жизнелюбие которого подчас побеждает тяжкие недуги, причем как индивидуальные, так и социальные.

По мнению Фромма, любовь к жизни лежит в основе различных версий гуманистической философии. Эти версии, считает он, хотя и имеют непохожие системы понятий, проникнуты тем же духом, что и философия нидерландского мыслителя Бене-

дикта Спинозы. Они утверждают: здоровый человек любит жизнь, печаль является грехом, а радость — добродетелью; цель человеческой жизни — ощущать влечение ко всему живому и отказываться от всего мертвого и механического.

Многие философы ставили вопрос о развитии любви к жизни, о свободе созидания, о создании необходимых предпосылок для полного обретения смысла жизни. В этой системе рассуждений подчеркивалось величие человека, благородство его натуры, способность откликаться на чужую боль, трепетно относиться к жизни в целом.

Но мыслители не могли не обратить внимания и на способность человека губить жизнь. Современные открытия в области философии заставляют человеческое сообщество с большим тщанием продумать эту проблему. Природа задала нам мучительную трудноразрешимую загадку: как объяснить тот факт, что среди нас есть нелюди, о чем мы действительно начинаем догадываться. Мы еще не знаем, как быть с этим открытием. Конечно, можно рассуждать следующим образом: раз они не такие, как мы, их надо уничтожить. Но не исключено, что это может быть голосом той же самой «криминальной» крови.

Иной может сказать: что тут особенного, так было всегда. Разве толпы в Древнем Риме не рукоплескали, когда гладиаторы убивали друг друга? Или разве язычникам не доставляло неизъяснимую радость, когда первых христиан, завернутых в просмоленные ткани, превращали в пылающие факелы? Подобные примеры говорят о том, что человеческая жизнь в истории редко представляла собой особую ценность.

Но можно выстроить и другой ряд примеров. Н. Кузанский проповедовал религиозную терпимость по отношению ко всем людям. Многие философы учили, что любовь — это краеугольный камень всего творения. Этики отдавали предпочтение альтруизму — способности любить другого человека и бескорыстно помогать людям. Человечество с презрением осуждает палаческие идеи и практику истребления людей.

Сегодня среди философов обсуждается еще одна версия происхождения человека. Оказывается, неандерталец вовсе не является прямым предком человека. Эволюционная нить живого и разумного много раз прерывалась. Известный отечественный психолог Б.Ф. Поршнев считал, что человека как единого вида

просто нет. Внутри человеческого сообщества, полагал он, существует по крайней мере два совершенно разных подвида с противоположными психогенетическими комплексами: подавляющее большинство составляет стадо, а остальные — это хищники...

Согласно данной теории, прачеловек был плохо укоренен в природе, он не был хищником. Однако внутри предчеловеческого рода произошла какая-то катастрофа. Мы не знаем ее природы, но в результате получилось так, что человекообразные животные стали поедать себе подобных. Сформировался хищный вид — сверхживотное. Этот вид составляли предки первобийца и людоедов. К ним примкнули агрессивные приспособленцы. Они стали подражать сильным животным, которые не знают ни угрызений совести, ни жалости, ни нравственных терзаний. Жестокость и хитрость — вот характерные черты их поведения.

Ф. Ницше еще в прошлом веке обнаружил такие признаки поведения у людей. Он отметил стадное чувство большинства людей и бросающиеся в глаза проявления хищности у власть имущих. Можно предположить, что и в современном человечестве существуют люди с противоположными психофизическими генотипами¹. Не зря иные философы утверждают, что власть — это обнаружение хищного поведения.

Наличие столь удручающей картины сразу вызывает естественное желание улучшить человеческую природу. Может быть, проще выявить этих нелюдей еще до того, как они совершили преступление, и уничтожить их? Один из исследователей предлагает именно такой путь. Он даже показывает, что отдельные народы, которые бессознательно прошли этот путь «очищения», уже близки к благоденствию...²

Выходит, к чему бы ни стремился человек, он все равно остается убийцей во всех своих проявлениях. Но, может быть, нам поискать иные пути? Например, обратиться к морали — редчайшему феномену, показывающему то, как должны поступать люди. Может быть осознать, наконец, какую огромную роль в судьбе человечества играет нравственность? Если она

¹ Генотип — совокупность всех наследственных факторов организма.

² См.: Диденко Б. Хищная власть. Зоопсихология сильных мира сего. М., 1997.

будет попорана, люди превратятся в стадо. Все святыни будут утрачены...

Между тем в современном обществе мораль все чаще оказывается ненужной. Обсуждая преступные деяния политических деятелей, мы толкуем о целесообразности этих деяний. Обосновывая рыночные отношения, одновременно насаждаем хищничество. Анализируя общественные события, охотно отвлекаемся от нравственных оценок участвующих в них субъектов. Сугубо взыскательного человека, слушающего голос совести, почитаем за чудака. Может быть, мы становимся заложниками неких сверхживотных нелюдей? Те, у кого есть совесть, т.е. вообще нравственное чувство, должны осознать наконец, свое кровное родство. Без такого сплочения человечество может погибнуть.

Возможно, все эти рассуждения в значительной мере мрачны. Но что делать? Философия и существует для того, чтобы отрезвлять мысль. Можно бесконечно повторять слова М. Горького, что человек звучит гордо, и это будет правильно. Но нужно видеть и действительную парадоксальность человеческого поведения. Да, как говорила героиня французского народа Жанна д'Арк, человек злобен и мерзок. Но вот наступает миг. И тот же самый человек бросается под скачущую лошадь, чтобы спасти чужого ребенка.

Многие философы, в том числе Ж.-Ж. Руссо, К. Ясперс, Э. Фромм, А. Швейцер, правомерно в своем творчестве опирались на лучшие черты, качества человека. Они писали о высотах человеческого духа, о необыкновенном стремлении человека к совершенству. Разве не способен человек на милосердие? Во все времена люди демонстрировали способность к состраданию. Для Л.Н. Толстого в недрах жизни нет никакого мрака, никаких чудовищ. Есть только светлая тайна, которую человек радостно и восторженно стремится разгадать.

Во все времена люди демонстрировали способность к жертвенности. Они добровольно принимали на себя страдания близких и дальних. Христианство вообще исповедует готовность человека принести себя в жертву ради спасения жизни, ради торжества добра, во имя самого человека.

Вернемся еще раз к идее Швейцера. Человек и мир соотносятся друг с другом. Это и рождает благоговение перед жизнью. О мире человек знает только то, что все живущее, как и он сам,

демонстрирует волю к жизни. К этому миру человек может проявить пассивное или активное отношение. С одной стороны, он подчинен тому ходу событий, в соответствии с которым протекает всеобщая жизнь. Но, с другой стороны, он способен влиять на жизнь, разрушая ее или, наоборот, активно поддерживая.

Жизнь бесценна. «Живая жизнь не может быть определена никаким конкретным содержанием. В чем жизнь? В чем ее смысл? В чем ее цель? — спрашивал В.В. Вересаев. — Ответ только один: в самой жизни. Жизнь сама по себе представляет высочайшую ценность, полную таинственной глубины. Всякое проявление живого существа может быть полно жизни, — и тогда оно будет прекрасно, светло и самоценно; а нет жизни — и то же явление становится темным, мертвым, и, как могильные черви, в нем начинают копошиться вопросы: зачем? Для чего? Какой смысл? Мы живем не для того, чтобы творить добро, как живем не для того, чтобы бороться, любить, есть или спать. Мы творим добро, боремся, едим, любим, потому что живем»¹.

* * *

Когда человек задумывается о тайне своей жизни и о тех связях, которые соединяют его с жизнью, у него неизбежно рождается иное отношение к жизни. Это не может не привести к этическому самоутверждению. Да, жить человеку станет труднее, чем раньше, когда он жил лишь для себя. Но в то же время его жизнь станет богаче, прекраснее и счастливее. Ведь человек будет не просто жить. Он будет по-настоящему чувствовать жизнь.

Для человека действительно нравственного любая жизнь священна. Универсальная этика благоговения перед жизнью рождает сострадание не только к другому человеку, но и к животным, ко всему живому. Жизнеутверждающая позиция в целом неизменно порождает оптимистическую волю и надежду.

Литература

Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.

Голубчик В.М., Тверская Н.М. Человек и смерть. Поиски смысла. М., 1994.

¹ Вересаев В.В. Живая жизнь. С. 125.

Дубровский Д.И. Смысл смерти и достоинство личности // *Философские науки*. 1990. № 5.

Рязанцев С. Танатология (учение о смерти). М., 1994.

Страх. Страсти человеческие. М., 1998.

Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.

Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век / сост. П.С. Гуревич. М., 1995.

Контрольные вопросы

1. Можно ли считать жизнь универсальной ценностью?
2. Почему люди вырабатывают различные образы и символы смерти?
3. Какие варианты символического бессмертия вы знаете?
4. Почему проблема смысла жизни занимает такое значительное место в философской антропологии?
5. В чем вы видите смысл своей жизни?
6. Почему бессмертие далеко не всегда благо?
7. Как бы вы могли распорядиться собственной жизнью, если бы она не была столь скоротечной?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Жизнь — одна из форм существования материи.
2. Смерть как прекращение жизни и символика жизни и смерти.
3. Модусы символического бессмертия.
4. Концепции смысла человеческого существования.

Глава 4

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ

4.1. Модусы человеческого существования

Человеческое бытие разнолико. Спектр человеческого существования многообразен. Однако несмотря на широту человеческих возможностей в выборе собственного предназначения, можно указать на два разных полюса — «быть» или «казаться». Первый модус человеческого существования указывает на поиск подлинности, уникальности личностного бытия. Второй — на искусственность, неаутентичность человеческого существования. Эти проблемы рассматриваются во многих философских сочинениях. Следует, пожалуй, указать на наиболее значимые труды, касающиеся данной темы: А. Шопенгауэр «Афоризмы житейской мудрости», Г. Марсель «Быть и иметь», Б. Штеелин «Обладание и бытие», Э. Фромм «Иметь или быть?», П. Тиллих «Мужество быть».

Гедонизм

Хорошо известно, что в истории человечества богатые следовали в своей жизни принципам радикального гедонизма. Как подчеркивает Э. Фромм, обладатели неограниченных средств — аристократы Древнего Рима, крупных итальянских городов эпохи Возрождения, а также Англии и Франции XVIII и XIX вв. — пытались найти смысл жизни в безграничном наслаждении. Но хотя максимальное наслаждение в смысле радикального гедонизма и было целью жизни определенных групп в определенное время, оно никогда (за единственным исключением) не вы-

двигалось в качестве теории благоденствия никем из великих Учителей жизни в Древнем Китае, Индии, на Ближнем Востоке и в Европе.

Этим единственным исключением был греческий философ, ученик Сократа Аристипп (первая половина IV в. до н. э.), который учил, что целью жизни являются телесные наслаждения и что счастье — это общая сумма испытанных удовольствий. Тем немногим, что нам известно о его философии, мы обязаны Диогену Лаэртию, но и этого достаточно, чтобы, по словам Фромма, считать Аристиппа единственным истинным гедонистом, для которого само существование желания служит основанием для права на его удовлетворение и тем самым осуществление цели жизни: Наслаждения.

Эпикура вряд ли можно считать представителем аристипповского типа гедонизма. Хотя для Эпикура высшей целью является «чистое» наслаждение, оно означает отсутствие страдания (аропия) и состояние безмятежности духа (ataraxia). Согласно Эпикуру, наслаждение как удовлетворение желания не может быть целью жизни, ибо за таким наслаждением неизбежно следует его противоположность, мешая, таким образом, человечеству достичь его истинной цели — отсутствия страданий. Теория Эпикура, по мнению Фромма, во многом напоминает концепцию Фрейда.

Никто из других великих Учителей жизни прошлого не утверждал, что фактическое существование желания создает некую этическую норму. Они думали, как человечество может достичь благоденствия. Важным элементом их учений оказывалось различие чисто субъективных потребностей (желаний), удовлетворение которых рождает преходящее наслаждение, и потребностей, которые коренятся в человеческой природе и реализация которых способствует развитию человека и приводит к эвдемонии, т.е. «благоденствию». Иными словами, они размышляли о различии между потребностями субъективно ощущаемыми и объективными, действительными. Получалось из этих рассуждений, что ложные потребности пагубно влияют на развитие человека. Истинные же потребности находятся в соответствии с требованиями человеческой природы.

Впервые после Аристиппа теория о том, что целью является осуществление всех желаний человека, получила отчетливое

выражение у философов в XVII и XVIII вв. Подобная концепция могла легко возникнуть во времена, когда слово «польза» перестало обозначать «пользу для души» (как в Библии и позднее у Б. Спинозы), а приобрело значение «материальной, денежной выгоды», — в период, когда буржуазия сбросила не только свои политические оковы, но и все цепи любви и солидарности и прониклась верой, что существование только для самого себя означает не что иное, как быть самим собой. Для Т. Гоббса счастье — это непрерывное движение от одного страстного желания к другому. Ж. Ламетри даже рекомендует наркотики, так как они, по крайней мере, создают иллюзию счастья. Для маркиза де Сада удовлетворение жестоких импульсов является законным именно потому, что они существуют и настойчиво требуют удовлетворения. Э. Фромм отмечает, что это происходило в эпоху окончательной победы класса буржуазии. То, что представляло собой далекий от философии образ жизни аристократов, стало теорией и практикой для буржуазии.

Начиная с XVIII в. возникло много этических теорий. Одни из них были респектабельными формами гедонизма, как, например, утилитаризм, другие — строго антигедонистическими системами, как теории Канта, Маркса, Торо и Швейцера. Тем не менее в середине XX в., т.е. после окончания Первой мировой войны, происходит возврат к теории и практике радикального гедонизма. Идея неограниченных наслаждений вступает в противоречие с идеалом дисциплинированного труда.

«Теоретический анализ показывает, — отмечает Фромм, — что радикальный гедонизм не может привести к счастью, а также почему он не может этого сделать, принимая во внимание человеческую природу. Но и без теоретического анализа наблюдаемые факты со всей очевидностью свидетельствуют о том, что наш способ «поиска счастья» не приводит к благоденствию. Мы представляем собой общество заведомо несчастных людей: одиноких, снедаемых тревогой и унынием, способных только к разрушению и постоянно ощущающих свою зависимость, — людей, которые радуются, когда им удалось как-то убить время, которое они так усиленно стремятся сэкономить»¹.

¹ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 36.

Бытие и обладание

Альтернатива «обладание или бытие» противоречит здравому смыслу. *Обладание* представляется нормальной функцией нашей жизни: чтобы жить, надо обладать вещами. Более того, мы должны обладать вещами, чтобы получать от них удовольствие. Э. Фромм спрашивает: да и как может возникнуть такая альтернатива в обществе, высшей целью которого является иметь — и иметь как можно больше — и в котором один человек может сказать о другом: «Он стоит миллион долларов»?¹ При таком положении, напротив, кажется, что сущность бытия заключается именно в обладании, что человек — ничто, если он ничего не имеет.

И все же великие Учителя жизни отводили, по мнению американского психолога, альтернативе «обладание или бытие» центральное место в своих системах. Как учит Будда, для того чтобы достичь наивысшей ступени человеческого развития, мы не должны стремиться обладать имуществом. Иисус учит: «Ибо, кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее; Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить, или повредить себе?» (Евангелие от Луки. 9. 24—25). Согласно учению Майстера Экхарта, ничем не обладать и сделать свое существо открытым и «незаполненным», не позволить «я» встать на своем пути — есть условие обретения духовного богатства и духовной силы. По К. Марксу, роскошь — такой же порок, как и нищета; цель человека — быть многим, а не обладать многим.

Различие между бытием и обладанием, так же как и различие между любовью к жизни и любовью к смерти, представляет собой коренную проблему человеческого существования. Эмпирические антропологические и психоаналитические данные свидетельствуют о том, что обладание и бытие являются двумя основными способами существования человека, преобладание одного из которых определяет различия в индивидуальных характерах людей и типах социального характера.

Под *бытием* можно понимать такой способ существования, при котором человек и не имеет ничего, и не жаждет иметь что-либо, но счастлив, продуктивно использует свои способности,

¹ Фромм Э. Иметь или быть? С. 44.

пребывает в единении со всем миром. Гёте, безмерно влюбленный в жизнь, один из выдающихся борцов против одностороннего и механического подхода к человеку, во многих своих стихотворениях выразил свое предпочтительное отношение к бытию, а не к обладанию. Его «Фауст» — это яркое описание конфликта между бытием и обладанием (олицетворением которого оказывается Мефистофель).

Различие между бытием и обладанием не сводится к различию между Востоком и Западом. Это различие касается типов общества — одно ориентировано на человека, другое — на вещи. Ориентация на обладание — характерная особенность западного индустриального общества, в котором главный смысл жизни состоит в погоне за деньгами, славой, властью.

Д. Т. Судзуки в своих «Лекциях по дзен-буддизму» проводил такое сравнение. Он обратился к хокку (жанр японской поэзии, нерифмованное трехстишие) японского поэта XVII в. Басё (1644–1694). Судзуки взял также стихотворение английского поэта XIX в. — У. Теннисона. Оба поэта описали сходные переживания: свою реакцию на цветок, увиденный во время прогулки. В стихотворении Теннисона говорится:

Взросший средь руин цветок,
Тебя из трещин древних извлекаю,
Ты предо мною весь — вот корень, стебелек,
Здесь на моей ладони.
Ты мал, цветок, но если бы я понял,
Что есть твой корень, стебелек,
И в чем вся суть твоя, цветок,
Тогда я Бога суть и человека суть познал бы.

Трехстишие Басё звучит так:

Внимательно взглядись!
Цветы «пастушьей сумки»
Увидишь под плетнем!

Судзуки отмечает, насколько разное впечатление производит на Теннисона и Басё случайно увиденный цветок! Первое же желание Теннисона — обладать им. Он срывает его целиком, с

корнем. И хотя он завершает стихотворение глубокомысленными рассуждениями о том, что этот цветок может помочь ему проникнуть в суть природы Бога и человека, сам цветок обрекается на смерть, становится жертвой проявленного таким образом интереса к нему. Теннисона, по замечанию Э. Фромма, можно сравнить с типичным западным ученым, который в поисках истины умертвляет все живое.

Отношение Басё к цветку совершенно иное. У поэта не возникает желания сорвать его. Он даже не дотрагивается до цветка. Он лишь «внимательно вглядывается», чтобы «увидеть» цветок. Вот как комментирует это трехстишие Судзуки: «Вероятно, Басё шел по проселочной дороге и увидел у плетня нечто малоприметное. Он подошел поближе, внимательно вгляделся и обнаружил, что это всего лишь дикое растение, довольно невзрачное и не привлекающее взгляда прохожего. Чувство, которым проникнуто описание этого незамысловатого сюжета, нельзя назвать особенно поэтическим, за исключением, может быть, последних двух слогов, которые по-японски читаются как “капа”. Эта частица часто прибавляется к существительным, прилагательным или наречиям и привносит ощущение восхищения или похвалы, печали или радости, и может быть при переводе в некоторых случаях весьма приблизительно передана с помощью восклицательного знака. В данном хокку все трехстишие заканчивается восклицательным знаком».

В обществах, в которых отчуждение выражено в меньшей степени и которые не заражены идеями современного «прогресса», например в средневековом обществе, у индейцев зуни и африканских племен, существуют свои Басё. Возможно, что через несколько поколений в результате информатизации и у японцев появятся свои Теннисоны. Дело не в том, что (как полагал Юнг) западный человек не может до конца постичь философские системы Востока, например дзен-буддизм, а в том, что современный человек не может понять дух общества, которое не ориентировано на собственность и алчность. И действительно, сочинения М. Экхарта (которые столь же трудны для понимания, как и произведения Басё или дзен-буддизм) и Будды — это, в сущности, по мнению Э. Фромма, два диалекта одного и того же языка.

«Иметь», на первый взгляд, — простое слово. Каждое человеческое существо что-нибудь имеет: тело, одежду, кров и т.д., вплоть до того, чем обладают современные мужчины и женщины: автомобиль, телевизор, стиральная машина и многое другое. Жить, ничего не имея, практически невозможно. Почему же в таком случае, спрашивает Фромм, обладание должно быть проблемой? Прежде всего, история слова «иметь» свидетельствует о том, что оно представляет собой подлинную проблему. Те, кто считает, что «иметь» является самой естественной категорией человеческого существования, будут, возможно, удивлены, узнав, что во многих языках слово «иметь» вообще отсутствует.

В древнееврейском языке, например, выражение «я имею» должно быть передано косвенной формой («это относится ко мне»). Фактически языки, в которых обладание выражается именно таким образом, преобладают. Интересно отметить, что в развитии многих языков конструкция «это относится ко мне» впоследствии заменялась конструкцией «я имею», однако, как указал Эмиль Бенвенист, обратный процесс не наблюдался. Этот факт наводит на мысль, что развитие слова «иметь» связано с появлением частной собственности, причем эта связь отсутствует в обществах, где собственность имеет преимущественно функциональное назначение, т.е. ею владеют в целях использования. В какой степени обоснованна эта гипотеза, покажут дальнейшие социолингвистические исследования.

Если понятие «обладание» является, по-видимому, сравнительно простым, то, напротив, понятие «бытие» или такая его форма, как «быть», является гораздо более сложным и трудным для понимания. Анализ понятия «бытие» осложняется еще и тем, что проблема бытия была предметом многих тысяч философских трудов и вопрос «Что есть бытие?» всегда был одним из ключевых вопросов западной философии.

Э. Фромм рассматривает это понятие с антропологической и психологической точек зрения. Однако без общепhilosophического истолкования, судя по всему, не обойтись. Американский психолог упоминает лишь об одном наиболее важном моменте — понятии процесса, деятельности и движения как элементе, внутренне присущем бытию. Как подчеркнул Георг Зиммель, идея о том, что бытие предполагает изменение, т.е. что бытие есть ста-

новление, связана с именами двух величайших и самых бескомпромиссных философов периода зарождения и расцвета западной философии: Гераклита и Гегеля¹.

Сформулированное Парменидом, Платоном и схоластическими «реалистами» положение о том, что бытие есть постоянная, вечная и неизменная субстанция, противоположная становлению, имеет смысл только в том случае, если исходить из идеалистического представления, что мысль (идея) есть наивысшая форма реальности. Если идея любви в понимании Платона более реальна, чем переживание любви, то можно утверждать, что любовь как идея постоянна и неизменна. Но если исходить из существования реальных людей — живущих, любящих, ненавидящих, страдающих, то можно сделать вывод о том, что нет вообще ни одного существа, которое не находилось бы в процессе становления и изменения. Все живое может существовать только в процессе становления, только изменяясь. Изменение и развитие — неотъемлемые качества жизненного процесса.

Концепция Гераклита и Гегеля, согласно которой жизнь есть процесс, а не субстанция, перекликается в восточном мире с философией Будды. В буддийской философии нет места понятию о какой бы то ни было устойчивой неизменной субстанции ни в отношении вещей, ни в отношении человеческого «я». Ничто не является реальным, кроме процессов. Современная научная мысль способствовала возрождению философских представлений о «мышлении как процессе», обнаружив и применив их в естественных науках.

По мнению Э. Фромма, потребление — это одна из форм обладания, и, возможно, в современных развитых индустриальных обществах наиболее важная. Потреблению присущи противоречивые свойства: с одной стороны, оно ослабляет ощущение тревоги и беспокойства, поскольку то, чем человек обладает, не может быть у него отобрано; но, с другой стороны, оно вынуждает его потреблять все больше и больше, так как всякое потребление вскоре перестает приносить удовлетворение. Современные потребители могут определять себя с помощью следующей формулы: я есть то, чем я обладаю и что я потребляю.

¹ См.: Зиммель Г. Избранное. Т. 1. М., 1996.

Многие считают обладание наиболее естественным способом существования и даже единственно приемлемым для человека образом жизни. Все это создает особые трудности для уяснения людьми сущности бытия как способа существования — или хотя бы для понимания того, что обладание — это всего лишь одна из возможных жизненных ориентаций. Тем не менее корни обоих этих понятий — в жизненном опыте человека. По словам Э. Фромма, ни то, ни другое нельзя рассматривать отвлеченно, чисто рационально. Оба они находят отражение в нашей повседневной жизни и требуют конкретного рассмотрения.

Э. Фромм пытается переориентировать человека на постижение собственной индивидуальности, отличимости от других, на максимы, которые могут быть удостоверены только своеобычностью разума, воли и переживания индивида. Речь идет о том, чтобы выявить здоровые, истинные потребности человека, которые в реальности нередко замещаются ложными, искусственными вожелениями. Но как провести разграничение?

Блага человеческой жизни

Аристотель в «Никомаховой этике» разделил блага человеческой жизни на три группы: внешние, духовные и телесные¹. К классификации человеческих потребностей обращались многие философы. Они пытались развести то, что относится собственно к человеку, и то, что он обретает в погоне за ложными фетишами. С этой точки зрения уместно вспомнить, что Шопенгауэр, обращаясь к истолкованию человеческого бытия, сводил различия между людьми к трем основным категориям.

1. Что есть индивид — т.е. личность в самом широком смысле слова. Сюда относятся, следовательно, здоровье, сила, красота, темперамент, нравственный характер, ум и его развитие.

2. Что имеет индивид — т.е. всякого рода собственность и владение.

3. Чем индивид представляется. Под этим выражением, как известно, понимают, каков он в представлении других, т.е., собственно, как они его представляют...²

¹ Аристотель. Собр. соч. В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 56.

² Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. С. 262.

Согласно Шопенгауэру, существует расхождение между тем, каково реальное достоинство жизни человека и как он сам его оценивает. Индивид может располагать многим, выглядеть в глазах других абсолютным баловнем судьбы, но вместе с тем чувствовать себя несчастным. Статус не только имущественных, но и личностных достояний вовсе не гарантирует человеку благостного самоощущения.

И это верно не только по отношению к индивиду. Еще при жизни Шопенгауэра французский социолог А. Токвиль будет недоумевать: отчего при общем преуспевании и наглядных плодах прогресса массы людей впадают в меланхолию? Целые народы, как мы могли бы добавить сегодня к словам Шопенгауэра, счастливы отнюдь не соразмерно собственным приобретениям. Совсем недавно в печати была опубликована мировая статистика о том, каков уровень процветания отдельных народов и как он соотносится с индексом их удовлетворенности жизнью. И еще раз подтвердилась мысль, с которой Шопенгауэр начинает свои размышления о счастье: реальное достояние и субъективное его восприятие — совсем не одно и то же.

По мнению Шопенгауэра, наше истинное «Я» гораздо более обуславливает наше счастье, чем то, что мы имеем или что мы собой представляем. Высшее благо человека, полагает немецкий философ вслед за Гёте, это его личность, т.е. то, что дала ему природа, что воплощено в его телесности, его ум и способности, которые он развил. Из людей счастлив будет тот, в ком много внутренних сокровищ и кто для развлечения требует извне лишь немного или ничего.

Самым ценным и существенным, развивает эту мысль Шопенгауэр, должна быть для каждого его личность. Чем полнее это достигнуто, а следовательно, чем больше источников наслаждения откроет в себе человек, тем счастливее будет он. Все остальное (в описании Э. Фромма модус «иметь»), т.е. внешние источники счастья и наслаждений по своей природе крайне ненадежны, сомнительны, преходящи, подчинены случаю и могут поэтому иссякнуть даже при благоприятнейших условиях.

Человек с избытком духовных сил способен живо заинтересоваться чем-либо через посредство хотя бы одного разума, без всякого вмешательства воли; ему это даже необходимо. Такой интерес переносит его в область, совершенно чуждую страда-

ний, в атмосферу «веселой, легкой жизни богов». Жизнь остальных протекает в отупении; их мечты и стремления всецело направлены на пошлый интерес личного благосостояния, т.е. на борьбу с разными невзгодами. Поэтому, как полагает Шопенгауэр, их одолевает невыносимая скука, как только эта цель отпадает и они оказываются предоставленными самим себе. Лишь бешеное пламя страсти способно внести известное движение в эту застывающую массу.

Характеризуя модус человеческого существования, связанный с обладанием, Шопенгауэр отмечает, что «нормальный», средний человек вынужден искать жизненных наслаждений вне себя — в имуществе, чине, жене и детях, друзьях, обществе и т.п., и на них воздвигать свое счастье. Поэтому счастье рушится, если он теряет их или в них обманывается. Его положение можно выразить формулой: центр его тяжести вне его. Поэтому его желания и капризы постоянно меняются. Если позволяют средства, то он покупает дачу, лошадей, устраивает празднества и поездки, вообще ведет широкую жизнь.

«Афоризмы житейской мудрости» А. Шопенгауэра как бы возвращают нам во многом утраченную веру в подлинность, уверенность, самостийность личности, сущность которой нередко извращается ложными устремлениями. Взяв в руки томики современных стихов или актуальной публицистики, мы без труда обнаружим переключку шопенгауэровских мыслей с тем, что волнует нас сегодня. Предоставим слово Шопенгауэру: «Глупца в роскошной мантии подавляет его жалкая пустота, тогда как высокий ум оживляет невзрачную обстановку...». Или: «Все наслаждения и роскошь, воспринятые сознанием глупца, окажутся жалкими по сравнению с сознанием Сервантеса, пишущего в тесной тюрьме “Дон Кихота”». Шопенгауэр отстаивает приоритет богатой и независимой человеческой субъективности.

Поэт Наум Коржавин размышляя о том, что в обычном миге нашей жизни многие не способны обнаружить для себя ничего значительного, личностно неповторимого. Для некоторых же, напротив, минута каждодневности полна духовного напряжения. «Не только “Выхожу один я на дорогу...”», — пишет поэт, — где человек прямо говорит о своей душевной жизни, а даже сущие пустяки. Например, воспоминание о том, что там, откуда ты едешь, осталось прелестное женское существо, с которым ты

кокетничал, и, возможно, если захочется, придешь через год и будешь кокетничать опять. Этого достаточно, чтобы написать «Подъезжая под Ижору»... Разумеется, если ты такая личность, для которой в этом откроется нечто ценное»¹.

Следуя логике стоицизма, Шопенгауэр призывает ограничить собственные потребности. В литературе 2-й пол. XX в. проповедь умеренности, протесты против «революции растущих ожиданий» (Д. Белл), против безумного расточительства и бездуховного гедонизма отнюдь не редкость. Можно по-разному оценивать программы воздержания, пуританства, развернутые Шопенгауэром и подтверждаемые актуальными дискуссиями. Но речь идет вовсе не о предумышленном убожестве существования. Немецкий философ предлагает соотносить собственные ожидания с опытом суровой жизни. Здоровье, ум, мужество — разве не эти качества обуславливают счастье? Итак, по мнению Шопенгауэра, наша личность является первым и важнейшим условием счастья. Ценность личности абсолютна, тогда как значимость других благ — относительна.

Разумеется, не каждый согласится с Шопенгауэром, который полагает, что богатая человеческая субъективность — плод индивидуальных усилий, затворничества и одиночества. «Благо тому, кто рассчитывает только на себя и для кого «Я» есть все». Отвергая это, можно привести известные аргументы о том, что только среди других, внутри многообразных общественных связей, личность обретает истинное богатство. Однако, вспоминая плоды «ложной корпоративности», с которой нам приходилось сталкиваться многие десятилетия, оценим по достоинству мысль Шопенгауэра о том, что, вступая в общество, нам, чтобы сравняться с другими, приходится отречься от $\frac{3}{4}$ своего «Я».

«Идеальное измерение бытия, — справедливо подмечает А.А. Чанышев, — согласно Шопенгауэру, непосредственно дано в моральном опыте: онтологическое единство открывается в уникальном сознании вины, когда воля обращается против самой себя, пробивает брешь в тотальном самолюбии, возвращаясь к себе, как изначальной свободе. Мораль, по Шопенгауэру, имеет статус особого, обладающего онтологическим значением познания. В конечном счете мораль понимается Шопенгауэром как

¹ Коржавин Н. Гармония на холостом ходу // Лит. газ. 1989. 26 апр.

упрощающая бытие и силой своей проницательности превосходящая всякую теорию мудрости»¹.

Авантюра саморазвития

Все работы Э. Фромма можно рассматривать как своеобразную контрверзу позитивистской традиции европейской философии. Он начинал свою исследовательскую деятельность, когда на Западе считалось респектабельным 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 разумным выстраивать философию по меркам науки, рассуждать о «душе человека» или об «искусстве любить» мог только философ, не претендующий на академическую первозванность.

Однако позитивизму так и не удалось вытравить экзистенциальное мышление. Оттесненное порой на периферию общественного сознания, оно ждало своего звездного часа. Популярность Фромма во многом и объясняется тем, что он на протяжении всей жизни сохранил верность антропологической теме. Ни в одной своей книге Фромм не изложил в систематически строгом виде собственные антропологические взгляды. Однако узловые моменты этой темы (природа и сущность человека, модусы человеческого существования, характер человеческой субъективности, становление человека) в работах Фромма представлены отчетливо. Впрочем, дискурсивное изложение всей концепции и не входило в задачу Фромма. Одни и те же сюжеты переходят у него из работы в работу, обрастая новыми аргументами. Он рассматривает очередную книгу как продолжение предыдущей, нередко воспроизводя уже представленный материал (например, работа «Человек для себя» развивает идеи «Бегства от свободы», о чем нас и предупреждает автор). Многочисленные парафразы из других, уже изданных, книг преследуют одну цель — более основательно прописать то, что однажды возникло как озарение.

¹ Чанышев А.А. Этика Шопенгауэра. Критический анализ // Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1986. С. 11.

Можно назвать три плодотворные идеи, которые оказали влияние на философскую мысль XX в. и носят парадигмальный характер. Первая из них принадлежит Эрнсту Кассиреру. Именно он, определив человека как «символическое животное», раскрыв существо символических форм культуры – языка, мифа, религии, науки, истории, помог по-новому взглянуть на тайну антропогенеза. Новейшие естественнонаучные доктрины, разъясняющие происхождение человека и его способность создавать собственный, надприродный, рукотворный мир, не могут соперничать с философским открытием Кассирера. Итак, человек – это существо, обладающее даром творить символы. Ни одно живое существо на земле не выстраивает между собой и природой символическую среду. Это способен делать только человек.

Вторая антропологическая «парадигма» XX столетия связана с именем Макса Шелера. По-новому осмыслив ницшеанскую формулу о человеке как еще незавершенном животном, Шелер и его коллеги представили «мыслящее существо» как свободное, открытое. Опираясь на средневековую традицию, 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? Избрав позицию свободомыслия, отказавшись от религиозных трактовок, Фромм ответил на поставленные вопросы однозначно: человек приговорен искать человеческое в себе самом...

Третья поразительная идея философской антропологии XX в. принадлежит Фромму. Он показал, что спонтанность природы человека, его способность изменить бытие как бы пересотворяет самого человека не только духовно и экзистенциально, но и в качестве биологического вида. Мысль Шелера, подчеркивавшие

го незавершенность человека, Фромм развил дальше. В человеке преобразается все — и его природа, и присущая ему субъективность.

Здесь возникает еще одна проблема философских размышлений Фромма — модусы человеческого существования. Человек может обрести или потерять себя. Он способен обогащать свое бытие, но в равной степени обладает даром следовать императивам самоутраты. Великие Учителя жизни, как подчеркивает Фромм, отводили в своих системах центральное место альтернативе «обладание или бытие». По его мысли, обладание и бытие являются двумя основными способами существования человека, преобладание одного из которых определяет различия в индивидуальных характерах людей и типах социального характера.

Развивая эти философские установки, Фромм отмечает, что за душу человека борются два принципа — принцип бытия и принцип обладания. Если Шопенгауэр исходит из убеждения, что всякое ограничение способствует счастью, и обращает внимание на благотворность этой установки, то Фромм раскрывает разрушительные последствия принципа обладания в социальной жизни.

Рассматривая отчуждение как деперсонализацию, Э. Фромм весьма подробно анализирует негативные проявления этого феномена по отношению к человеку. Он находит свое выражение прежде всего в том, что потребности индивида, направленные, ориентированные обладанием, деформируются или реализуются в виде противоположных влечений. И если потребность человека не может быть удовлетворена, в его психике возникает реакция на конфликтную ситуацию.

Человеческое бытие Фромм понимает как становление человека, как совершенствование его духа. Самоочевидно, что любое рассуждение о нравственности, о ценностных ориентациях, о совести и долге может складываться на почве философского постижения человека. Между тем слабость многих этических систем проявляется в том, что они игнорируют философскую антропологию, оставляют в стороне общее размышление о человеческой природе и пытаются противопоставить личности предустановленные святыни, которые будто бы и позволяют конструировать человека. В этом смысле философская антропо-

логия утрачивает свою изначальность. Она оказывается фрагментом этического размышления.

Мужество быть

По мнению П. Тиллиха, понятие «мужество» — одно из важнейших, поскольку помогает осмыслить человеческую ситуацию. Мужество относится к сфере этики, но оно коренится во всем многообразии человеческого существования и в конечном счете в структуре самого бытия. Этический вопрос о природе мужества, по мнению Тиллиха, неизбежно приводит к онтологическому вопросу о природе бытия. И наоборот: онтологический вопрос о природе бытия может быть задан как этический вопрос о природе мужества¹.

Заглавие книги Пауля Тиллиха «Мужество быть» объединяет оба значения понятия «мужество» — онтологическое и этическое. Мужество как совершаемый человеком акт, который подлежит оценке, есть этическое понятие. Мужество как универсальное и сущностное самоутверждение человеческого бытия есть онтологическое понятие. Мужество быть — это этический акт, в котором человек утверждает свое бытие вопреки тем элементам своего существования, которые противостоят его сущностному самоутверждению.

По мнению Тиллиха, мужество быть — это мужество утверждать свою собственную разумную природу вопреки всему случайному, что есть в нас. Очевидно, что разум в этом значении представляет собой центр личности, а также включает всю интеллектуальную деятельность. Рассуждение как ограниченная познавательная способность, отделенная от личностного центра, никогда не смогла бы породить мужество. Невозможно устранить тревогу, доказав ее необоснованность, и это вовсе не новейшее открытие психоанализа: стоики, прославляя разум, прекрасно знали об этом.

Хотя стоики настаивали на том, что все люди в равной мере соучаствуют в универсальном Логосе, они не могли отрицать того, что мудростью обладает лишь бесконечно малая элита. Они признавали, что огромное количество людей — «глупцы», находящиеся в рабстве у своих желаний и страхов.

¹ См.: Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.

По мнению Тиллиха, понятие самосохранения у Спинозы, а также использованное нами для его истолкования понятие «самоутверждение», взятое в его онтологическом аспекте, ставит серьезный вопрос. Что значит самоутверждение, если нет никакого «само», например у неорганического мира или у бесконечной субстанции, у самого бытия? Разве мужество не есть качество лишь человека, которое даже высшим животным можно приписать только по аналогии, но не в собственном его смысле?

Такой аргумент напоминает возражения, направленные против большинства метафизических понятий, разрабатываемых на протяжении человеческой жизни. Таким понятиям, как «мировая душа», «микрокосм», «инстинкт», «воля к власти» и т.д., не раз предъявлялись обвинения в навязывании субъективности объективному миру вещей. Но эти обвинения неосновательны. Они упускают из виду смысл онтологических понятий. Бытие как бытие трансцендирует как объективность, так и субъективность.

Мужество — это самоутверждение «вопреки», а именно вопреки тому, что пытается помешать «Я» утвердить само себя. Различные направления «философии жизни» (в отличие от стоических и неостоических учений о мужестве) всерьез и с позиции утверждения, а не отрицания обратились к тому, чему противостоит мужество. Ведь если бытие описывается с помощью таких понятий, как жизнь, или процесс, или становление, то с онтологической точки зрения небытие — столь же основополагающая категория, как и бытие.

Как подчеркивает Тиллих, онтологические принципы имеют полярную природу, что соответствует основополагающей структуре бытия: «Я» и мир. Первая пара полярных элементов — индивидуализация и соучастие. Их связь с проблемой мужества, если определить мужество как самоутверждение бытия вопреки небытию, очевидна. Но кто выступает субъектом этого самоутверждения? Индивидуальное «Я», которое соучаствует в мире, т.е. в структурном универсуме бытия.

Самоутверждение человека, считает Тиллих, — двусторонне. Эти стороны различимы, но неразделимы. Одна из них — утверждение себя в качестве «Я», т.е. утверждение обособленного, самоцентрированного, единственного в своем роде, свободного,

самостоятельного «Я». Именно это утверждается в каждом акте самоутверждения. Именно это человек защищает от небытия и мужественно утверждает, принимая небытие на себя. Онтологическое самоутверждение предшествует всем метафизическим, этическим и религиозным определениям «Я».

Для понятий самоутверждения и мужества это означает, что самоутверждение «Я» в качестве индивидуального «Я» всегда подразумевает утверждение той силы бытия, в которой данное «Я» участвует. Мужество быть частью — это мужество утверждать свое собственное бытие в соучастии. Человек соучаствует в том мире, которому он принадлежит и от которого он в то же время обособлен. Но соучастие в мире становится реальным через соучастие человека в тех составляющих мира, которые образуют жизнь человека.

Как подчеркивает Тиллих, индивидуализм — это самоутверждение индивидуального «Я» как такового независимо от соучастия «Я» в своем мире. Индивидуализм противоположен коллективизму, самоутверждению «Я» как части целого независимо от его специфики как индивидуального «Я». Индивидуализм зародился под гнетом первобытного коллективизма и средневекового полукolleктивизма. Он смог развиваться под защитным слоем демократической конформности и затем вышел на поверхность в умеренных либо радикальных формах. Это произошло в рамках экзистенциального движения.

Возникший в XX в. экзистенциализм наиболее ярко и грозно выражает смысл «экзистенциального». В нем весь процесс достигает той точки, дальше которой он уже не способен развиваться. Экзистенциализм распространился во всех странах западного мира. Он проявляется во всех сферах духовного творчества, проник во все образованные классы. Это не изобретение богемного философа или писателя-неврастеника; это не сенсация, раздутая ради славы и денег; это не болезненная игра отрицаниями. Отчасти всё это его затронуло, но сам по себе экзистенциализм — это средство выражения тревоги отсутствия смысла и попытка принять эту тревогу, проявляя мужество быть собой.

Итак, мужество — это самоутверждение бытия вопреки факту небытия. Это акт, который совершает индивидуальное «Я», при-

нимая тревогу небытия на себя и утверждая себя либо как часть всеохватывающего целого, либо как индивидуальную самость. Мужество всегда подразумевает риск, ему всегда угрожает небытие; это риск либо утратить себя и стать вещью внутри целого, состоящего из других вещей, либо риск утратить свой мир в пустоте самосоотнесенности. Мужество нуждается в силе бытия, в силе, трансцендирующей небытие, которое переживается в тревоге вины и осуждения.

* * *

Бытие человека предполагает его мужество быть собой. Опираясь на собственную уникальность, человек выбирает маршруты существования. Однако на этом пути возникают ложные формы самоотождествления человека. Он пытается «иметь», «обладать» в ущерб истинности своего бытия. Человек способен отречься от себя как личности. Анализ модусов человеческого существования — актуальная проблема философской антропологии.

Литература

Гуревич П.С. Искусство счастья в этике Шопенгауэра // Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1990.

Гуревич П.С. Человек в аванюре саморазвития // Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993.

Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. М., 1995.

Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.

Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986.

Христианство и культура сегодня. М., 1995.

Шопенгауэр А. Об интересном. М., 1997.

Контрольные вопросы

1. Каковы модусы человеческого существования?
2. Как проявляется подлинность личностного бытия?
3. Кто в античной Греции был выразителем философии наслаждения?
4. Почему невозможно следовать двум принципам одновременно — «иметь» и «быть»?
5. Как Аристотель классифицировал блага человеческой жизни?

6. Каковы три основные категории, согласно которым А. Шопенгауэр делил людей?

7. Каковы отличительные признаки «мужества быть» как онтологического понятия?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Принципы радикального гедонизма.
2. Теории благоденствия.
3. Обладание как нормальная функция нашей жизни.
4. Восток и Запад — провозвестники разных форм мироощущения.
5. Блага человеческой жизни.
6. Авантюра саморазвития.
7. «Мужество быть» как онтологическое понятие.

4.2. Разрушительное как тайна

Маленькая трагедия А.С. Пушкина «Скупой рыцарь» завершается горьким возгласом: «Ужасный век, ужасные сердца!». И в самом деле есть от чего содрогнуться. Сын поднимает руку на отца. Угодничество заглядывает в чужие очи, вычитывая в них безжалостную волю. Люди готовы служить богатству, как «алжирский раб, как пес цепной». Страшное, не ведающее милосердия корыстолюбие. Сердце, обросшее мхом. Распад человеческого достоинства.

Феномен агрессивности

Какой век оказался ужасным? Тот средневековый, с турнирами? Или последующий, вписавший в историю жуткие страницы первоначального капиталистического накопления? А истребление целых народов — негров, индейцев, арабов, сопутствующее эпохе колонизации? А может быть, «ужасные сердца» — это про нас? Ведь это мы, люди конца XX столетия, взметнули к небу грибовидное облако атомной бомбы. Мы довели пострадавшую природу до кровоточащих ран. Это нам в глаза смотрит обнаженная женщина из документального фильма Михаила Ромма «Обыкновенный фашизм». Святая XX века, она прикрывает груди руками перед мигмом казни.

Стало модным морализировать по поводу каждодневной свирепости нравов. Некая молодая женщина, проходя мимо питей-

ного заведения, зашла опохмелиться. Реализовав задуманное, она вышла вон, забыв на буфетной стойке урну с прахом своей матери. Другая особа, веселясь в компании, почувствовала родовые схватки. Она удалилась в соседнюю комнату, произвела на свет дитя, выбросила его в мусоропровод и вернулась к собутыльникам. Сын, обидевшись на мать, до смерти забил ее ногами. Выродки или обыкновенные персонификации человеческого зла?

Мать, выносившая ребенка, его же и убивает. Какая тварь способна на такое? Нет ли здесь вывихов психики, упущений воспитания, грозных симптомов палачества? Первая мысль о противоестественности самого поступка. Однако разве достаточно здесь осудительного слова? Неужели тюремная кара устроит, вразумит? Было бы легкомыслием видеть в приведенных фактах повод для причитаний, а само детоубийство оценивать как единичное отклонение от нормы. Мать надевает на младенца целлофановый пакет и терпеливо ждет, когда он задохнется. Разрушен инстинкт, на котором зиждется вся природа... Маргиналии жизни. Но ведь в самих фактах, о которых идет речь, прослеживаются и другие мотивы (несчастливая любовь), социальные мотивы (нежелание воспитывать ребенка).

Может быть, именно эти факторы пересиливают инстинкт, создавая невидимую для нас драму огромного накала? Ведь разглядели же античные драматурги трагедию Медеи, которая убила своих детей, дабы показать Язону безмерную подлость его поступка... Однако, если рассуждать о Медее, ее случай — иной. Героиня античной трагедии не заражена ненавистью или равнодушием к собственным отпрыскам. К чудовищному поступку она идет мучительно, исчерпав все другие человеческие ресурсы. В наши же дни детоубийство оказывается делом рутинным, повседневным, не сопряженным с трагедией духа.

Не убий... Во все времена, у всех народов убийство ближнего считалось тяжким грехом. Убийцу предавали анафеме, отлучали от церкви. Бог даровал человеку жизнь, и только Он вправе отнять ее. Хотя во все времена находились женщины, поднявшие руку на своего ребенка, ни у кого этому преступлению не было оправдания. Как же получилось, что в нашем обществе детоубийство стало явлением почти обыденным?

Тем, кто способен убить собственное чадо, общество вряд ли может чем-нибудь помочь. Однако разрастающийся синдром

истребления жизни важно осознать. Сегодня феноменология жестокости волнует специалистов разных профилей — танатологов, психологов, психоаналитиков, культурологов, социологов и философов. Проблема, несомненно, имеет антропологические, психологические, социальные аспекты.

В современной психологической и философско-антропологической литературе понятия разрушительности и агрессивности встречаются довольно часто. Однако широкое распространение бихевиоризма создает упрощенное понимание проблемы. Агрессивность нередко определяют как присутствующий в огромном множестве поступков людей (садистское мучительство, необходимость обороны, пахота земли вручную) психологический компонент, в котором есть раздраженность и потребность в реакции.

Такое стремление уравнивать в ценностном отношении разные поступки людей ничем не оправдано. Ведь у человека есть разрушительные и творчески-созидательные импульсы. Смешение этих противоположно направленных тенденций стало в психологической литературе стойкой традицией. XX столетие ознаменовалось особым интересом к теоретической разработке проблемы разрушительного и агрессивного в человеке. Этот интерес обусловлен возрастанием насилия в отношениях между людьми как в масштабах отдельных стран, так и в масштабе всего мира.

В обширной психологической литературе по проблемам насилия и агрессии контрверза двух, казалось бы, диаметрально противоположных точек зрения обнаружила себя весьма отчетливо. Одну точку зрения можно определить как инстинктивистскую, возводящую все разрушительное в человеке к досознательному, докультурному, животному. Другая точка зрения — бихевиористская. Она всецело выводит человеческую разрушительность из влияния на человека окружающей (т.е., по сути дела, социальной) среды. Нельзя сказать, что обе эти позиции творчески бесплодны. Однако ни та, ни другая не дают полного ответа на поставленный вопрос. Дальнейшее их противостояние не обещает теоретического прогресса, ибо обе они исходят из нетворческих посылок о безусловном приоритете либо природного, либо социального в процессе становления человека. Эти концепции жестко монистичны в своем развитии заданных предпосылок.

Наиболее последовательно проблему разрушительного разбирает Эрих Фромм. Он опирается на данные нейрофизиологии, психологии, психоанализа. В круг его исследований включены сведения по зоологии, палеонтологии, палеоантропологии, археологии, этнографии, социологии. Книга Фромма «Анатомия человеческой деструктивности»¹ — первый том задуманной им многотомной систематизации психоанализа. Автор пытается подвести итоги более чем сорокалетней работы. Общая тенденция — доказать вменяемость личности, показать, что истоки нравственности, равно как и деструктивности, следует искать в человеческой свободе, на что указывали и его предшественники. Однако сама свобода — сложный феномен. Она есть не возвращение человека, а мера его ответственности. Люди обыкновенно, чтобы успокоить свою совесть, вину за собственную деструктивность перекладывают на врожденные нейропсихологические механизмы. Фромм не оставляет человеку этого убежища: поведение человека, с его точки зрения, не регулируется некими врожденными, спонтанными и самонаправляющими стимулами.

Фромм различает два совершенно различных типа агрессивности: 1) защитную, «доброкачественную» агрессивность как часть филогенетического наследия человека, связанного с общими для человека и животного навыками психического приспособления к новым условиям, и 2) «злокачественную агрессивность», тождественную разрушительности или жестокости, которая не имеет ни филогенетических, ни биологических функциональных оснований и, как правило, отсутствует в животном мире. Энергетический источник «злокачественной» агрессивности — функционально необоснованное вождение жестоких поступков.

Защитная агрессия, хотя и не «врождена» человеку, все же входит в комплекс его человеческой природы. Но сводить всякую агрессивную деятельность к первоначальным защитным мотивациям — вещь, совершенно неправомерная именно в том случае, когда речь идет об изучении филогенеза человека. Животный мир, как правило, не знает биологически немотивированных убийств или причинений страдания. «Однако только

¹ См.: Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*. М., 1994.

человек подвержен влечению мучить и убивать и при этом может испытывать удовольствие. Это единственное живое существо, способное уничтожать себе подобных без всякой для себя пользы или выгоды»¹. Человек — единственный среди приматов, который убивает и истязает представителей своего вида.

В то время как «доброкачественная агрессивность» в человеке отчасти коренится в мире его инстинктов (связанных с физиологическими и органическими его потребностями), то «злокачественная агрессивность» коренится в человеческом характере, в человеческих страстях, за которыми стоят побуждения никак не природного, но экзистенциального характера.

К. Лоренц: человек — массовый убийца

Э. Фромм начинает свое исследование с критики влиятельной традиции в истории психологической мысли — традиции, в основании которой лежит представление об инстинктах как подлинном субстрате человеческой души. Исходным во фрейдовском взгляде на инстинкты было разделение их на две основополагающие категории — секс и самосохранение. Эта исходная позиция в ряде отношений определила дальнейшую эволюцию — учения Фрейда: так исподволь создавались предпосылки самоликвидации инстинктивизма.

Австрийский биолог и философ, один из основателей эволюционной эпистемологии **Конрад Лоренц** (1903–1989), солидарен с Э. Фрейдом, когда речь идет о преимущественно энергетической, внутриорганизмической и врожденной природе агрессивного (разрушительного) в человеке. Согласно Лоренцу, агрессивность есть выражение взрывообразной постоянной нервной напряженности в человеке. Внешние стечения обстоятельств есть не более чем повод для таких взрывов. В поисках возможности разрядки человек склонен зачастую сам провоцировать такие поводы (как на индивидуальном, так и на групповом уровне). В качестве примера групповой разрядки Лоренц часто ссылается на практику политических партий.

Смысл здорового человеческого поведения Лоренц усматривает в создании внутренних механизмов, которые могли бы сдерживать давление распирающей изнутри стихии. Однако, соглас-

¹ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 189–190.

но Лоренцу, инстинкты, служившие животным для выживания, в человеке оказались «гротескнопреувеличенными», «одичавшими». Этот роковой переворот в характере инстинктов человека Лоренц связывает с периодом позднего палеолита (примерно 50—40 тыс. лет до н. э.), когда человек, наловчившийся делать орудия и одежду и закрепивший определенные навыки социальной организации, перенес основную тяжесть своей борьбы с природой на борьбу с себе подобными. Именно тогда основная тяжесть человеческой деятельности перенеслась из области межвидовой борьбы в область борьбы внутривидовой. Уникальность человека в природе связана, между прочим, с тем, что человек — единственный в природе массовый убийца.

Между позицией З. Фрейда и К. Лоренца есть существенное расхождение. У последнего инстинкт смерти и разрушения служит жизни. У Фрейда же он направлен к смерти, хотя оба в конечном счете сходятся на том, что зло в принципе унаследовано человеком от его дочеловеческого прошлого.

Методология Лоренца не дает возможности сделать различие между степенями проявления негативных «инстинктов» и эмоций у человека: по Лоренцу, националистические предрасудки и мелкая человеческая раздражительность, с одной стороны, и акции массовой обдуманной жестокости — с другой, оказываются, по сути дела, психологически тождественными. Что же касается высоких проявлений человеческой души, таких как любовь к ближнему, то Лоренц объясняет их сочетанием «инстинктивности», унаследованной от палеолитических времен, с полуосознанным своекорыстием.

Положительная социальная программа Лоренца близка фрейдовской: самопознание и личное самоусовершенствование человека с целью блокировать в себе агрессивные инстинкты. Однако призыв Лоренца к самопознанию существенным (весьма невыгодным) образом отличается от аналогичных призывов и Сократа, и Спинозы, и, наконец, Фрейда. Ибо для этих мыслителей — при всех несомненных их различиях — самопознание есть глубокий и проникновенный интеллектуально-аффективный процесс. «Самопознание» же Лоренца сводится, по сути дела, к тому, что человек призывается рационально познать свой филогенез и, стало быть, филогенетический аспект собственной же агрессивности.

Призыв Лоренца отвлечь агрессивный инстинкт путем культивирования спорта едва ли выдерживает критику. Известно свойство спортивных игр взвинчивать массовую экзальтацию, массовые проявления агрессивности. Побоища болельщиков, превращение международных состязаний в фактор взвинчивания националистических амбиций (кровавые события на Мюнхенской олимпиаде 1972 г.) — неужели всего этого недостаточно, чтобы разувериться в миротворческой роли современного спорта?

В противоположность Фрейду, который одним из последних великих представителей философии Просвещения (с ее доверием к силам Разума), Лоренц — представитель следующего пласта атеизированной культуры — психологического романтического язычества. Будучи романтиком, Лоренц, потерявши Бога, не сумел, подобно просветителям, уверовать в разум и обратился к обожествлению природы, в частности эволюционного ее аспекта, который есть именно аспект, часть, а частность неспособна объять ни всю реальность природы, ни тем паче человеческого бытия.

Обосновав несостоятельность воззрений, склонных выводить разрушительное в человеке из его дочеловеческого наследия («инстинктов»), Фромм обращается к критике воззрений, полностью выводящих человеческое разрушительное из социума, из «среды». Ученые, отстаивающие безусловный примат «среды» в формировании разрушительного в человеке, на первый взгляд, могут быть восприняты как безусловные антагонисты инстинктивистов, настаивающих на приоритете «врожденных» факторов. Идея верховенства «среды» восходит к Просвещению. Естественно, что сторонники этого воззрения придерживаются того свойственного просветительству взгляда, что «хорошее общество» может гарантировать появление «хорошего человека». В последние десятилетия XX в. среди наиболее убежденных сторонников социобиологизирующего взгляда на человека выдвинулась школа психологов-бихевиористов.

Первое обоснование бихевиоризма было дано **Джоном Уотсоном** (1878–1958). Его основная попытка выглядела так: основной предмет психологии человека есть поведение, или деятельность, человеческого существа. Подобно логическому позитивизму, бихевиоризм рассчитывал отбросить все то, что «субъективно».

Сам Уотсон дал перечень вещей, подлежащих изъятию из психологии за ненадобностью: чувственность, восприятие, образ, желание и даже мышление и эмоции, поскольку они определяются субъективно.

С тех пор бихевиоризм прошел значительный путь — от грубой прямолинейности Уотсона вплоть до утонченного необихевиоризма **Б.Ф. Скиннера** (1904—1990). Исходные допущения у Скиннера те же, что и у Уотсона: отвержение всего умозрительного и «субъективного» в изучении поведения человека. Цель скиннеровского бихевиоризма — изучить предпосылки «желательного поведения», т.е., по сути дела, поведенческая инженерия.

Скиннер настаивает на примате поощрительных стимулов в обусловливании поведения. Опыты Скиннера показывают, что поведение и животных, и людей при умелом оперировании поощрительными стимулами может обнаруживать высокую степень управляемости — настолько высокую, что подопытное существо может поступать наперекор своим «врожденным» инстинктам. Обобщая свои экспериментальные данные, Скиннер пришел к идее возможной планируемости культуры — «культурного дизайна» — через систему обучения (в широком смысле слова).

Проблема цели поведения, т.е. чего ради подопытное существо ведет себя тем или иным образом, у Скиннера принципиально снята. Таким образом, одна из коренных человеческих проблем — проблема творческого в человеке — ставится у Скиннера в прямую зависимость от социального задания, от той роли, которую предназначает индивиду социальное целое.

Такая научная позиция во многом смыкается с одной из важнейших установок в идеологии и психологии технологического и бюрократизированного общества: технически возможное подлежит немедленному переосмыслению и перетолкованию как должное. Именно эта установка, приводящая к низведению проблем человеческих до уровня технологических, представляется Э. Фромму одной из самых губительных для современного мира.

Пытаясь дать анализ социального облика скиннеровского бихевиоризма (и заодно выявить причины его популярности), Э. Фромм указывает, что в основе этого учения лежит устаревшее либерально-просветительское упование на возможность построения благой социальной среды, которая могла бы, де-

терминистски воздействуя на человека, добиться от него всемерного усовершенствования. И в итоге в качестве «небес прогресса» преподносится «ад изолированного и манипулируемого человека».

Большая часть издаваемой в Америке литературы по проблемам агрессивности в человеке — бихевиористская. Касаясь предпосылок агрессивных действий и поступков, бихевиористы, как правило, склонны интерпретировать их по целям (подобным же образом истолковывается и поведение подчиненности, а также мужественные и эффектные поступки).

Отсюда видно, что, наряду со всеми прочими типами поведения и поступков, бихевиористы рационально оценивают случаи обнаружения разрушительного в человеке как выражение его стремления к «оптимальному преуспеванию». Однако проблема интенциональности (интенциональность — первичная устремленность сознания на предмет, мир) агрессивного поступка (пусть даже в плоскорационалистическом толковании) в конечном счете отбрасывается как несущественная. «Научный» подход бихевиористов постулирует изучение содеянного, а не самого деятеля.

Действительно, научный подход допускает правомерность известной изоляции изучаемой реальности от того или иного контекста. Однако, как полагает Э. Фромм, зависимость человеческого поступка от мотивирующего импульса настолько велика, что изучение наблюдаемого поведения в отрыве от его внутриличностных мотиваций — процедура едва ли правомерная. Но это еще не все. Наблюдаемое поведение не только зависимо от своих мотиваций, но и несет на себе явный их отпечаток. Об этом свидетельствуют, в частности, различия в поведении индивидов в максимально приближенных одно к другому внешних обстоятельствах.

Психоанализ об агрессивности

Психоаналитическая традиция в ее самом широком понимании (и, следовательно, более широком, нежели идеи самого Фрейда и фрейдистских ортодоксов) являет собой попытку преодолеть крайности инстинктивизма и идеи примата «среды». Она является инстинктивистской в плане теоретическом, но в плане практической терапии она отдает предпочтение идее «сре-

ды», когда особое внимание привлечено к истории детства пациента — вот характерный показатель объективного стремления психоаналитиков совместить обе позиции.

Идея либидо, с которой начинается история психоанализа, дала возможность соотнести специфику телесного и психосоматического становления человека с обстоятельствами его становления в социальном контексте. Но это еще не все. Вслед за Фрейдом психоанализ пошел дальше, поставив вопрос о сознании как факторе, каким-то образом воссоединяющем социальное, психосоматическое и соматическое в человеке. И хотя психоанализ, изучая агрессивное в человеке, продолжает трактовать садомазохистские обнаружения как особого рода «инстинкты», генезис которых во многом связан с социальным опытом (прежде всего с разнообразным социокультурным опытом) детства, — все же он демонстрирует большую открытость в изучении человеческих страстей именно как человеческих, нежели крайние формы натурализма или социологизма.

Фромм подчеркивает, что единственное млекопитающее, способное на убийство и садизм в широком плане, — это человек... Известны случаи, когда излишнее скопление животных на сравнительно малых площадях (не только в искусственных условиях, но и на воле) подталкивает их к «агонизирующему» поведению. Но может ли это обстоятельство быть аргументом в пользу того, что человек обязательно должен быть агрессивен в условиях повышенной плотности населения?

Разрушительные страсти, подчас охватывающие человека, порождаются не тем, что вокруг него много других людей, а тем, что, будучи атомизован в силу самого склада индустриальной социальной действительности, человек зачастую лишен внутренних и внешних (социальных) возможностей удовлетворить свою потребность в общении с другими. Известно множество случаев скученности людей, не приводящих к насилию, причем можно выделить как специально организованные скопления людей (например, израильские кибуцы, фестивали американских хиппи), так и скопления спонтанно возникшие, связанные с вековыми традициями совместного проживания людей (например, Бельгия и Голландия, остров Манхэттен). Следовательно, в мире человека насилием чревата не скученность сама по себе, а нечто иное, что может в отдельных (хотя и весьма

частых) случаях сопутствовать скученности: нищета, отсутствие прочной культурной традиции, отчужденная от внутренних потребностей человека социальная и духовная структура общества.

Следовательно, у истоков человеческой агрессивности стоит не господствующий над животными мир инстинктов, а неустроенность социокультурного пространства, которое окружает человека, входит в его внутренний мир и в свою очередь воспроизводится через внутренний опыт человека. Глубинные потребности человека простираются далеко за пределы «инстинктов», которые можно было бы еще «задобрить» разного рода внешними ухищрениями. Эти потребности связаны, в частности, и с ценностной сферой.

Существует множество частных подтверждений того обстоятельства, что есть в человеке нечто, существенно тормозящее тяготение к убийству. Причем эти подтверждения, как считает Э. Фромм, связаны с древнейшим и едва ли достаточно глубоко осознанным опытом людей. Вот некоторые из них:

- наличие множества людей, не способных заколоть мелкое животное (будь то кролик или козленок), а также людей, испытывающих неосознанное отвращение к мясному;

- наличие во множестве языков оппозиции обозначений живой плоти и плоти убитой, мяса (*flesh—meat*);

- зафиксированное этнологами выражение сострадания к убитым животным в примитивных культурах — сострадания, положенного в основу целых обрядовых систем (например, покаяние перед убитым медведем);

- остракизм (именно остракизм, а не казнь!) за убийство соплеменника: это подтверждается не только исследованиями этнологов, но и текстами древнейшей словесности (например, библейским текстом о проклятии первоубийцы Каина);

- наличие восходящих к глубочайшей древности запретов на пищу в ныне существующих религиях: запрет на мясоедение в индуизме, запрет смешивать молочное (символизирующее живое) с мясным (символизирующим убитое) в иудаизме и пр.

Все эти свидетельства несомненного отвращения человека к убийству восходят к глубокой древности. Но к тем же временам восходит также и отношение к человеку другой группы как к недочеловеку или, во всяком случае, как к такому человеку, за которым не признается достоинство собрата. В особенности это

можно сказать о людях другого соматического склада, другой расы. Даже в таком высокоцивилизованном обществе, как древнегреческое, рабы считались «не совсем людьми».

А уж история XX в. изобилует случаями, когда за миллионами людей не усматривается никакого человеческого достоинства: на помощь в данном случае приходят политическая или расистская софистика или же соображения «военной необходимости» (именно этими соображениями оправдывалась жестокость американцев во Вьетнаме) и мстительные порывы.

В примитивном (пусть даже иной раз драчливом) охотнике-собирателе, утверждает Фромм, трудно признать прообраз «человека-убийцы» последующих, более развитых стадий социальной эволюции. Примитивный охотник не был еще существом, по-настоящему обособившемся от природы, он брал даруемое природой, едва ли воздействуя на ее структуру. Положение стало меняться лишь в период между IX и VII тысячелетиями до н. э. в Восточном Средиземноморье, а позднее — в Центральной и Северной Европе.

В этот период люди начали изобретать нечто, что позволило им добиться некоторого избытка пищи и, стало быть, возможности количественного роста: к этому периоду относятся зачатки скотоводства, земледелия, ремесленной специализации. В полусознательных зачатках примитивной селекции закладывались основы будущего развития научного мышления и технической деятельности. Трудно переоценить важность таких вещей, как изобретение плетения и керамики. Керамика — первый искусственный материал, первое проникновение разума в мир химических превращений. Все это — предпосылки дальнейшего развития материальных, культурных, эстетических потребностей человека для изменения его социальных и религиозных установлений (матриархат и соответствующие ему изменения в миропонимании: возникновение идеи Богини-Матери, повелевающей силами жизни и смерти). Скелеты в захоронениях той эпохи не несут на себе следов мучительной насильственной смерти.

Доисторическая эпоха, заключает Фромм, скорее всего не знала разрушительных человеческих страстей, ибо не несла в себе социальных и экономических предпосылок для тех из них, которые подталкивают человека к агрессии и эксплуатации себе

подобных, к безудержному контролю над ними, — страстей зависти и любостяжания. Все это может быть отнесено не только к периоду охоты и собирательства, но и к периоду раннего земледелия, когда была достигнута известная стабилизация производства и потребления.

Однако в самом ли деле в доисторическую эпоху не было никаких зачатков злокачественных человеческих страстей и сами эти страсти суть исключительный продукт цивилизации? По словам Фромма, однозначный ответ на такой вопрос невозможен. Скорее всего, дело не в том, что злокачественные страсти, не получившие развития в эпоху доцивилизационного общежития, автоматически порождаются цивилизацией, а в том, что страсти эти явно поощряются в условиях цивилизационной действительности.

Процесс перехода к цивилизационному обществу намечается в IV—III тысячелетиях до н. э. Появляются качественно новые общества, организуемые не соседскими связями, а централизующей волей господствующих меньшинств. Таким обществам не свойственно замыкаться в рамках малых территорий, они неукротимо рвутся за собственные пределы в поисках нового сырья, новых данников и рабов. По словам Льюиса Мамфорда, прежний основополагающий принцип построения человеческого общежития — принцип «поддержания жизни» — уступил место принципу «экспансии силы коллектива».

Социальные и технологические изменения привели человеческое сознание к следующему «открытию»: человек может быть использован как экономический инструмент, его можно эксплуатировать, превращать в раба. Не технология, не хозяйственная деятельность сами по себе, как утверждает Фромм, а именно открытие в человеке «средства» и привело к подлинному «откровению» и разнузданию недолжного, разрушительного, злого, греховного в человеке — к откровению падшей природы человека. Следствием подобного рода разнузданности оказалась начинающаяся в обществе классовая дифференциация, становление бюрократии, сознательное превращение войны в источник систематического обновления.

Культуре навязывается идея контроля, которому подлежит все: природа, рабы, женщины, дети. Идея тотального контроля осуществляется благодаря магическим и физическим методам

тотального запугивания людей. Такое запугивание не может не вести к разнузданности садистских склонностей. История цивилизации — от уничтожения Карфагена и Иерусалима вплоть до уничтожения Дрездена и Хиросимы, до уничтожения людей, почв и деревьев Вьетнама — являет собой трагическую хронику садизма и разрушения. То, что в доцивилизационном обществе могло быть не более чем «частью синдрома», в обществе цивилизованном стало социальной позицией, а отнюдь не изолированным фактором поведения человека.

Доброкачественная агрессивность

Э. Фромм связывает понятие *псевдоагрессии* со случаями неумышленного причинения вреда, например на почве испуга, вследствие несчастного случая в игре. Правда, ортодоксальный психоанализ, ориентированный на разоблачение человека во что бы то ни стало, старается усмотреть в игровых ситуациях некоторое преобразование изначально жестких импульсов человека. Однако, как полагает Фромм, ни случайная, ни игровая разновидности псевдоагрессии не заслуживают существенного интереса.

Возражая против теоретического отождествления достигательной ориентации личности с ее (личности) разрушительными поползновениями (хотя практика и богата множеством самых сложных и запутанных казусов), Фромм указывает, что жестокое подавление этой в общем-то доброкачественной потребности в самоутверждении составляет предмет особого надзора авторитарных семей и авторитарных обществ, где эта потребность воспринимается как «архигрех».

Подобно защитной агрессии животного, соответствующая агрессия у человека представляется филогенетически запрограммированной и связанной с функцией самосохранения индивида и рода. В этом смысле человек отличен от животного в двух планах: механизмы защитной агрессивности у человека гораздо более лабильны, чем у животного. Кроме того, эти механизмы могут стоять не только на страже чисто физического самосохранения человека, но и на страже человека как социального существа: они включаются тогда, когда под угрозу ставятся права, психическая целостность, самолюбие, свобода, собственность, нравственные и религиозные убеждения человека.

К «доброкачественным» видам агрессии Э. Фромм относит также вспышки гнева в результате «сопротивления» (фрейдовский термин). Клинический опыт (автор ссылается в данном случае на собственную практику) показывает, сколь болезненно и озлобленно могут реагировать некоторые пациенты на обнаружение (самим пациентом или же врачом-психоаналитиком) того эмоционального и образного материала, который подавляется их сознанием. Это и есть, собственно, реакция «сопротивления». Чем более низменно содержание обнаруживаемого в подсознании материала, тем болезненнее переживает такое обнаружение пациент: клинические исследования регистрируют в таких случаях вспышки злобы, депрессии, головную боль и т.д.

Конформистская агрессия, несомненно, сближается с проявлениями псевдоагрессии и, стало быть, может быть отнесена к обнаружениям «доброкачественной» агрессии. Это агрессивность без внутренней мотивации, агрессивность повиновения. Повинуясь военной дисциплине, убивают солдаты. Находясь в послушании у вожakov городских шак, совершают правонарушения втянутые в них подростки и т.д.

Инструментальная агрессивность также «биологически адаптивная» — разновидность агрессии, связанная с достижением необходимого или желательного, но отнюдь не нацеленная на разрушение как таковое. Самое трудное в определении конкретных обнаружений этой разновидности агрессии связано с отсутствием строгих критериев необходимого и желательного, а также того, что не подлежит понятию желательного и возбуждает разрушительную страсть — алчность.

Фромм считает, что определение границ между «доброкачественным» желанием и «злокачественным» вожделением весьма затруднено существующей культурной традицией: этические системы и буддизма, и иудаизма, и христианства, отталкиваясь от негативного опыта, от неудач людских желаний, закрепили в высокой культуре уничижительное к ним отношение. Уничижительная трактовка желаний привела к отождествлению желания и алчности. Такое уподобление обусловило вывод, что алчность — неотъемлемая черта человеческой природы. В этом отождествлении Фромм усматривает «один из коренных пороков» всех трех религиозно-нравственных традиций.

Дав классификацию «доброкачественных» разновидностей человеческой агрессивности, Э. Фромм приходит к выводу, что не следует обольщаться их «доброкачественностью» и объяснять такие крайние проявления зла в истории, как война, исключительно обнаружениями агрессивности «злокачественного» свойства. Фрейд в знаменитом письме к А. Эйнштейну («Почему война?»)¹ указывал, что войны отнюдь не всегда имеют причиной разрушительные популзновения человека, а скорее сами развязывают эти популзновения¹. У истоков войн могут лежать вещи понятные и рационально объяснимые. Но беда в том, что в ходе войн понятные и рационально объяснимые стремления могут переплетаться с кровожадными разрушительными страстями. В том-то и несостоятельность и некритичность прогрессистских представлений об истории, что они недооценивают следующее: по мере роста научно-технической оснащенности человеческого общества области «понятного» и «рационального» все более насыщаются разрушительными страстями, а сами эти страсти берут на вооружение навыки рациональной организации и рационального мышления.

Каковы же возможные пути ограничения «доброкачественной» агрессивности, которая может приводить к последствиям самого злокачественного свойства?

Конечно, не может быть и речи о вмешательстве в ее биологическую основу — уже по одному тому, что подоснова эта «доброкачественна» и сама по себе не несет зла. Речь может идти лишь о переоценке ее человеческих аспектов. Такая переоценка может складываться, по мнению Э. Фромма, из следующих моментов:

- отказ от характерного для современной культуры некритического прогрессизма;
- осознание недопустимости современных форм угнетения человека человеком — будь то экономическое подавление или духовный гнет и контроль;
- возможное ограничение группового нарциссизма;
- усвоение современной культурой примата идеи бытия над идеей обладания (быть или иметь — разные и не всегда совпадающие вещи).

¹ См.: Фрейд З. Почему война? // Архетип. 1995. № 1.

Альтернативой этой программы может быть лишь всемирное общество атомизированных масс, движимых постоянным разрушением и насилием. Эта программа может быть воспринята как утопическая, но именно «утописты» — Будда, пророки, Иисус, гуманисты Ренессанса — больше всего сделали для очеловечивания человеческой жизни и, следовательно, для индивидуального и родового сохранения человека в истории.

Итак, формулируя философскую идею изначальной благодости человеческой природы, Фромм усматривает рождение разрушительности не в первородном грехе, не в человеческом своеволлии, а в предумышленном отказе человека от самого себя, от собственной уникальности. Исследователю кажется опасной не сама свобода как искустительный дар, а воздержание от нее, феномен человеческой безответственности, бесцельности.

Однако эти метафизические соображения так и остались бы продуктом абстрактной антропологической или этической мысли, если бы Фромм не предложил нам испытать прочность данного воззрения через общественную идею. Мятущегося человека, устремленного к свободе или не допускающего ее, Фромм рассматривает в пространстве социальности. Он берет человека в потоке истории.

Свое философское предположение о том, что человек не является разрушителем по тайне рождения, он обосновывает не только психологически, но и социально. Сами человеческие страсти оказываются в такой системе мышления не столько изначальными, соприродными человеку, сколько продуктом человеческого творчества. Психологическое истолкование обретает историческое измерение.

Отмечая разносторонность и разнообразие идей, выдвигаемых Фроммом, многие исследователи склонны видеть в этом мыслителе не социолога или культуролога, а оригинального социального психолога, который пытается выявить наиболее сложные и значимые механизмы человеческой психики. «Обратиться к творчеству Фромма тем более уместно, — пишет отечественный философ Л.Н. Верченков, — что он может рассматриваться как один из создателей аналитической дисциплины, которая в отличие от еще по-настоящему не вставшей на ноги в нашей стране социальной психологии, скатывающейся попеременно

то в социологию, то в “чистую” психологию, действительно утвердилась благодаря его трудам как социальная психология»¹.

* * *

Феномен разрушительного выступает как парадоксальная проблема, крайне важная для философско-антропологического мышления. Борьбу со злом, подчеркивают исследователи, нужно начинать в собственной душе, т.е. с самого себя. Все остальное вторично. Тема разрушительности берется, стало быть, не абстрактно, а конкретно антропологически. Деструктивность — это нечто, рожденное мной самим. Нет никаких оснований полагать, что я приговорен к разрушительности. Она результат моего выбора, моей экзистенциальности, моей активности.

Литература

Антихрист: Антология. Из истории отечественной духовности. М., 1995.

Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.

Верченов Л.Н. Предостережение Эриха Фромма // Коммунист. 1990. № 16.

Гуревич П.С. Разрушительное в человеке как тайна // Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.

Диденко Б. Сумма антропологии. Кардинальная типология людей. М., 1994.

Переписка З. Фрейда с А. Эйнштейном // Архетип. 1995. № 1.

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.

Контрольные вопросы

1. В чем существо инстинктивистской концепции агрессивности?
2. Как объясняют феномен разрушительности бихевиористы?
3. Как вы представляете себе анатомию человеческой деструктивности?
4. В чем различие «злокачественной» и «доброкачественной» агрессивности?
5. К чему сводится теория врожденной природы человеческой агрессивности?

¹ *Верченов Л.Н.* Предостережение Эриха Фромма // Коммунист. 1990. № 16. С. 15.

6. Можно ли полагать, что история дегуманизирует человека?
7. Что такое разрушительные страсти?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Разрушительное в человеке как тайна.
2. Феномен агрессивности.
3. Разрушительное как животное начало.
4. Человек — массовый убийца.
5. Ад манипулируемого и изолированного человека.
6. Архетип разрушительного в разных культурах.
7. Парадоксы агрессии.

4.3. Одухотворенность человека

Н.А. Бердяев писал: «Завоевание духовности есть главная задача человеческой жизни»¹. Без нее, по мнению философа, нельзя приносить жертвы и совершать подвиги. Обретение духовности — это не эволюционный процесс. Где действует свобода, там нет необходимого процесса, где обнаруживается творчество, там нет эволюции в натуралистическом смысле слова. Опыт жизни, как будто не заключающий в себе ничего духовного, может пробудить духовные силы человека. Страдание от любви, нужды, несправедливости или измены способно стать актом пробуждения силы.

Что такое ценность?

Одухотворенность человека обнаруживается в приверженности ценностям. Каждую культуру можно представить себе как набор конкретных разделяемых большинством ее представителей ценностей, находящихся в определенной иерархии. Рассуждая о какой-либо культурной эпохе, можно сказать, что люди, жившие в ту пору, имели определенные святыни. Изменились эти духовные абсолюты, и наступила другая эпоха. Следовательно, понятие ценности крайне значимо для уяснения природы одухотворенности человека.

Ценность — это жизненная и практическая ориентация человека. Индивид сам определяет, что для него свято, какие святы-

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 320.

ни для него дороги. Однако многие духовные абсолюты у людей тождественны, одинаковы. О том, что у человека могут быть безмерно дорогие для него жизненные установки, знали давно, но общепринятого слова, которое отражало бы и закрепляло их, не было. Такое понятие появилось только в XIX в. Незыблемую, сокровенную жизненную ориентацию философы называли ценностью. Это и есть то, без чего человек не мыслит полноценной жизни. Исследователи подразумевают под ценностью то, что свято для конкретного человека, для группы людей или для всего человечества.

Сами же ценности родились в истории человеческого рода как некие духовные опоры, помогавшие человеку устоять перед лицом рока, тяжелых жизненных испытаний. Ценности упорядочивают действительность, вносят в ее осмысление оценочные моменты, придают смысл человеческой жизни.

Бурное отвержение традиционных ценностей, рождение новых ценностных ориентаций усиливают меру человеческой ответственности за свои поступки. Поляризация ценностей ставит человека в положение выбора жизненных установок. Мы живем в эпоху коренной ломки вековых ценностных ориентации. Раннебуржуазная этика рассматривала труд как потребность человека, как смысл и призвание человеческой жизни. Люди той эпохи считали, что человек, который не трудится, достоин презрения. Однако сегодня во многих западных цивилизованных странах говорят о крушении «этики труда».

В раннебуржуазных странах люди работали в полную силу, оставляя лишь несколько часов на отдых. Но постепенно в общественном сознании укреплялось другое представление: труд — не самое насущное для человека. Нужны деньги, чтобы развлекаться, наслаждаться радостями жизни. А деньги можно получить и не трудясь в «поте лица своего», а просто если улыбнется удача. Можно, скажем, использовать свой шанс в лотерее или принять участие в телевизионной викторине. Да мало ли как богатеют люди, не приложившие особого труда для своего благоденствия. Теперь во всем мире сетуют на отсутствие трудолюбия, размышляют над тем, как вернуть труду статус сверхзначимой жизненной ориентации.

Процесс смены ценностей, как правило, длителен. К тому же ценностные ориентации одной, ушедшей, эпохи могут возрож-

даться, обретать неожиданное звучание в другую эпоху. С этой точки зрения можно сказать: культура человечества обладает некой сокровищницей, набором ценностных ориентаций, которые группируются в зависимости от преобладающей тенденции в обществе. Эту мысль М.М. Бахтин выразил следующим образом: «Человек однажды действительно утвердил все культурные ценности и теперь является связанным ими»¹. Культурные ценности — это самоценности. Живому сознанию надлежит приспособиться к ним, утвердить их для себя...

Люди по-разному относятся к жизни и даже к самой ее значимости, к труду, к преобразованию бытия, к нравственным нормам. Иногда возникает иллюзия, будто все ценности носят вечный, непреходящий, общеисторический характер.

Однако это не так. В каждой культуре рождаются, расцветают и умирают свои идеалы.

Но это вовсе не означает, будто вместе с культурой гибнут и ее ценности. Они могут возродиться в другой культуре. Наконец, культуры как бы перекликаются между собой, существуют межкультурные ценности, которые не отменяют специфических ценностей каждой культуры.

В древних Афинах Сократ, приговоренный к смертной казни, сам выпил чашу с ядом. Между прочим, у него была возможность бежать из тюрьмы или откупиться от судей. Он мог, наконец, признать, будто его философия на самом деле наносит вред обществу. «Если свести воедино все сведения о процессе, то не может быть никакого сомнения, что большинство (к тому же крайне ничтожное), произнесшее “виновен”, совершенно не имело в виду смертного приговора. Если обвинители и требовали его, то они вряд ли надеялись на успех. Изгнание было высшим наказанием, которого можно было ожидать, судя по прецедентам, а из предложений друзей Сократа видно: все они были твердо уверены, что дело кончится большим или меньшим денежным штрафом»², — оценивал этот исторический казус В. Виндельбанд.

¹ Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. М., 1986. С. 108.

² Виндельбанд В. О Сократе. Доклад // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 76.

Однако древнегреческий мыслитель предпочел не отказываться от своих убеждений, не проявлять трусости и малодушия. В поступке Сократа проявилась такая ценность, как человеческое достоинство. «Но Сократ обманул ожидания, — продолжал Виндельбанд свой анализ. — Мудрец презрел благоразумие. Правдивость, составлявшая основу его жизни, привела его к смерти. Он не осознавал за собой никакой вины; он мог по праву сказать себе и всему свету, что он без всякой личной выгоды и даже, жертвуя своим домашним благополучием, неумолимо трудился над нравственным воспитанием своих сограждан и упорядочиванием их хаотических представлений...»¹

В. Виндельбанд спрашивает: почему же кончина Сократа так трогает нас? И отвечает: потому, что в ней отсутствует всякий пафос. Здесь нет ни трагического ощущения мученичества, ни победоносного упоения гибелью. Нет ни страстного желания умереть, ни проявления привязанности и горечи расставания. Есть лишь спокойствие, ясность и сознание личного достоинства.

«Помню с детства старинную картинку, — писал российский литературный критик Лев Аннинский, — варвар врывается в Сенат и, обнажив короткий меч, бежит к сенатору, который ждет его, сидя в кресле. Меня поразило спокойное величие этого старца. Не спасается, не просит о пощаде, не блажит о “мире и сотрудничестве” — спокойно ждет». Да, в античной культуре мужество и достоинство человека ценились высоко.

Однако в ту же эпоху подданный, например, восточной империи вовсе не считал за благо личную гордость и независимость. Напротив, в соответствии с иными культурными стандартами он почитал за счастье раствориться в величии монарха, целуя пыль, на которую ступила нога владыки. Две разные культуры — античная и азиатская. Разные представления о том, что значимо для человека. Различаются, стало быть, и ценностные ориентации представителей этих культур.

Немецкий философ Артур Шопенгауэр в работе «Афоризмы житейской мудрости» с сарказмом писал о западноевропейской традиции — дуэлях. По его словам, средневековый кодекс чести возник не из сущности человеческой натуры, не из здравого

¹ Виндельбанд В. О Сократе. Доклад. С. 76.

понимания людских отношений. Кодекс чести — это собрание святынь. Нельзя не уважать обостренного чувства собственного достоинства, гордости. Но хорошо ли за их неуважение убивать человека на дуэли? А. Шопенгауэр считает это предрассудком. Только в Европе, да и то в определенную эпоху, дворянская и военная среда отдала дань этим обычаям. Ни греки, ни римляне, ни высокоцивилизованные народы Азии древней и новых эпох не знали подобного предрассудка¹.

Греки и римляне, по словам А. Шопенгауэра, были в полном смысле слова героями. Но они и понятия не имели о кодексе чести. Поединок был для них делом не благородных классов, а презренных гладиаторов, бежавших рабов, приговоренных к смерти, преступников, которых по очереди с дикими зверями натравливали друг на друга на потеху толпе. Когда один из тевтонских рыцарей вызвал Мария на поединок, этот герой ответил: «Если тебе надоела жизнь, можешь повеситься», — и предложил ему подраться с одним знаменитым гладиатором. Зато в Средние века пощечина сделалась темой трагедии. Таковы сюжеты как трагедий французского писателя **Пьера Корнеля** (1606–1684), так и немецкой драмы.

Каждый из нас выбирает ценностные ориентации из наличной культуры. По словам **Людвига Витгенштейна** (1889–1951), культура — это как бы грандиозная организация, указывающая каждому, кто к ней принадлежит, его место, где он может работать как часть целого, а его сила с полным правом может измеряться его вкладом в смысл этого целого. «Я понимаю, — отмечал он, — что исчезновение культуры означает исчезновение не человеческих ценностей, а только определенных средств выражения этих ценностей...»² Потребность в выражении духовных абсолютов неистребима. Ценности не угасают, а возрождаются в новой реальности.

Но это вовсе не означает, будто наши предпочтения жестко сопряжены с тем, что принято в данной культуре. Многие люди обращаются к арсеналу общечеловеческих идеалов, но радикально отвергают ценности, принятые, скажем, сегодня. В истории

¹ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 268–288.

² Витгенштейн Л. Избранные произведения. М., 1995. С. 418.

человечества были эпохи, когда люди следовали заповедям аскетизма. Например, в Древней Греции стоики учили отказываться от призрачных радостей жизни. Так же поступали средневековые монахи и индийские отшельники.

В современной же культуре, напротив, аскетизм непопулярен. И уж тем более никем не рассматривается как ценность. Многие люди хотят иметь множество товаров, различных жизненных благ, потреблять все, что может предложить индустриальная цивилизация. Господство таких ценностных ориентаций вызывает тревогу у социальных мыслителей. Как отмечал американский социолог Д. Белл, нынешняя цивилизация вызвала потребительский энтузиазм, спровоцировала различные потребности, которые невозможно постоянно удовлетворять, поскольку земные энергетические ресурсы не беспредельны. Между тем люди стремятся потреблять все больше и больше. Эпиграфом к книге «Культурные противоречия капитализма» Д. Белл мог бы взять слова Н.А. Некрасова:

Идет громадная,
К соблазнам жадная
Толпа...

Иерархия ценностей

Люди не просто выбирают ценности. Они придают им различную значимость, т.е. выстраивают в определенной иерархической системе. И вот получается, что одни ценности, скажем правила, записанные в кодексе чести, живут в одной эпохе и умирают в другой. Но есть ценности, которые продолжают существовать в разных культурах и эпохах, сменяющих друг друга. Наконец, есть такие ценности, которые можно назвать универсальными, или общечеловеческими.

Важнейшая задача философской антропологии состоит в том, чтобы обосновать абсолютные ценности. Между тем куда бы мы ни обратили свой взор, мы всюду обнаруживаем ценности относительные. Вот что писал по этому поводу русский философ **Николай Онуфриевич Лосский** (1870–1965): «Быстрый бег гончей собаки, преследующей зайца, — добро для гончей и зло для зайца; в осажденной крепости, где гарнизон страдает от недостатка съестных припасов, съедание хлеба одним солдатом

есть благо для него и бедствие для другого солдата; любовь Анны Карениной к Вронскому — счастье для Вронского и несчастье для мужа Карениной; преодоление Карфагена Римом — счастье для Рима и бедствие для Карфагена»¹.

Существуют ли, однако, вечные абсолютные ценности? Да, существуют. Некоторые святыни сопровождают историю человеческого рода от самых его истоков. Без них человечество не было бы тем, чем оно является сегодня. Эти ценности сохраняют в себе статус всечеловеческого — святость жизни, достоинство свободы, величие любви, лучезарность истины, немеркнущий свет красоты, неиссякаемый исток добра...

Истина, добро, красота. Вера, надежда, любовь. В этих двух триадах испокон веков воплощалась идея высших духовных ценностей человека. Не случайно в трудах многих выдающихся мыслителей понятие «культура» раскрывается в терминах классической философской традиции, а именно Истины, Добра и Красоты. По мысли Н.С. Рериха, культура есть научное и вдохновенное приближение к разрешению проблем человечества: культура есть красота во всем ее творческом величии; культура есть точное знание вне предрассудков и суеверий и, наконец, культура есть утверждение добра — во всей его действительности.

Потребности в истине, добре, красоте универсальны, вечны, но конкретное представление о них в каждой эпохе различно. **Николай Гаврилович Чернышевский** (1828—1889), например, писал о том, что красивая девушка для крестьянина — полная, здоровая, а для дворянина — бледная и худая...

Так что такое иерархия ценностей? Это размещение ценностей по степени их важности. Во всех культурах значимы такие абсолюты, как свобода, жизнь, поиск истины, справедливости. О том, какие ценности воспринимаются как непреложные, речь пойдет дальше. Это объект острой контрверзы...

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,

¹ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 288.

«множество неповторимо личных миров». Из моей единственности как бы расходятся лучи... Все возможное бытие располагается вокруг человека как центра и единственной ценности. Вместе с тем в каждой культуре мы можем обозначить комплекс конкретных ценностных ориентаций.

Ценность труда. Аскетизм и гедонизм

Многие древние культуры исповедовали стоицизм, аскетизм, безропотное восприятие жребия, готовность не выйти за рамки собственной кастовой ниши. В восточной традиции человек вообще не воспринимался как личность. Он оценивался в качестве песчинки какой-нибудь тотальности — космоса, социума, культуры. Чем полнее вытравлялось все индивидуальное, самобытное, тем крепче оказывалось общество. Культура сохраняла свое неповторимое ядро. Идея социальной мобильности отвергалась, что называется, с порога. Деспотия коллектива лишала кандидата в удачники реального шанса.

Можно, однако, возразить. Одна из знаменитых китайских императриц еще до того, как занять престол, участвовала в грандиозном конкурсе невест для самодержца. Использовала яды, оружие, интриги, очарование. И оказалась на троне. Чем не современная история? Даже в консервативном древнем сообществе при диктате традиции, конечно, возникала возможность для испытания судьбы. Но такое исключение скорее подтверждает правило — сиди спокойно и не высывайся.

Другая восточная культура — индийская. Один утопает в роскоши, другой гниет в лепрозории. И вот что поразительно — никаких социальных коллизий, стремления завладеть чужим счастьем. Все оказывается очень просто. В религии древних индусов заложена идея реинкарнации, т.е. многократного телесного воплощения. В этой жизни ты представитель самой презренной касты. Ну и что? Наступает иной час — выпадает тебе другая кармическая роль. Тот, кто сегодня благоденствует, обернется червем. Терпеливо подчиняйся жребию. Махатма Ганди запрещал строить лепрозории (больницы для прокаженных). Что толку, если вы вмешаетесь в их судьбу? Они вернутся на эту землю, чтобы еще раз пережить тягостную кармическую предназначенность.

Слово «карьер» происходит от позднелатинского *carraria* (via), обозначавшего дорогу для езды на четырехколесных повозках. Езда на таких повозках, особенно по знаменитым римским дорогам, которые сами по себе служили символом порядка, процветания, прочной основы, стабильности, обладала высоким социальным престижем, поскольку таким видом транспорта пользовались люди состоятельные, видные, знатные, незаурядные.

Любопытно, что в то же самое время жители восточной, грекоязычной части Римской империи воспринимали езду на таких повозках как крайне ненадежный способ передвижения. Было это вызвано боязнью грабежа или тем, что на горных дорогах восточных провинций эти повозки за отсутствием рессор сильно трясло и они часто ломались, или иными причинами, не совсем ясно. Но какими бы ни были реальные житейские поводы, важен сам факт такого предрассудка, который вряд ли можно до конца объяснить.

Символ основанного на социальном порядке престижа, вложенного в это слово, пережил и крах Римской империи, и запустение римских дорог, и трансформацию самого слова «*carraria*» в латыни и романских языках. Но именно в рыцарской культуре высокого и позднего Средневековья этот термин обрел новое дыхание и многозначность, основанную на важности и значительности в культуре данного понятия, которое и в Новое время продолжало развиваться как весьма актуальное.

Ценностным установкам карьерности и удачливости противостояли нормы неприятия мира, монашеского образа жизни и типичные ориентиры аскетизма. М. Вебер, исследовавший эти проблемы, проводил различие между понятиями «аскетизм» и «мистика». Неприятие мира может принять форму активного аскетизма как деятельности, угодной Богу. В мистике же речь идет не о том, чтобы действовать, а о том, чтобы быть «сосудом Божественной воли». Аскет действием выражает себя в миру, подавляя рукотворно-духовное. Мистик находит радикальное завершение в окончательном уходе от мира. В иудейской религии существовала мистика, но почти не развился аскетизм западного типа. Древний ислам прямо отвергал аскетизм.

Типичное поведение мистика — специфическое смирение, минимальная деятельность. Мистик доказывает свою избран-

ность вопреки миру, вопреки собственной деятельности в мире. Мирской аскет, напротив, подтверждает это своей деятельностью. В глазах живущего в мире аскета поведение мистика представляется ленивым самоуслаждением. Для мистика поведение аскета — не более чем участие в богопротивных мирских делах, соединенное с уверенностью в собственной правоте.

Разные эпохи демонстрировали различное ценностное отношение к труду. Варвары, например, показывали презрение к созидательной активности. «Искусство войны» проникло в среду варваров быстрее и глубже, чем любой другой вид деятельности. К производительному труду варварское общество относилось крайне пренебрежительно.

В христианстве произошла переоценка рабовладельческой морали. «Если кто не хочет трудиться, тот не ешь». Этот принцип раннего христианства заменил одни приоритеты другими. Отныне тягчайшим грехом объявлялась праздность.

Принципиально иное отношение к труду, к духовности обнаружил протестантский этос. Это комплекс специфических ценностных, жизненных и практических установок. Он возник в Европе в XVI в., когда начался пересмотр средневековой культуры в соответствии с потребностями нарождающейся буржуазии.

Об огромной, определяющей роли протестантского этоса в становлении капитализма писал М. Вебер. Фактически для рождения капитализма недоставало только одного компонента — особой психологической настроенности людей и специфических этических правил. Они-то как раз и родились вместе с протестантизмом — разновидностью христианства, которая возникла в период Реформации. Нравственные предпочтения людей той поры, их жизненные правила и получили название «протестантский этос». У людей появились святыни, которые определяли их повседневное поведение.

Теперь нам понятен огромный духовный подвиг протестантизма, который разрушил древние заветы. Проникая в глубины библейской мудрости, толкователи новой религии провозгласили нечто, нашедшее отклик в сердцах людей. Бог вовсе не назначает тебе жизненную судьбу. Напротив, он ждет от тебя подвижничества, упорства. Всевышний определяет только твое земное предназначение — труд. Птица удачи в твоих руках. Хочешь богатства — обрети его. Оплотшал, Бог, разуме-

ется, простит, но вовсе не оценит как благое деяние. Протестантизм открыл новую эру в истории Европы, а возможно, и всего мира. Он благословил жизненное процветание на основе земной жизни.

Протестантский этос зафиксировал огромные изменения в психике людей. В религиозных концепциях родилась новая концепция свободы. Люди не хотели больше повиноваться общине. Они старались опереться на собственные силы. Впервые в европейской истории стремление быть свободным стало восприниматься как благо для человека. Свобода оценивалась как святыня. Само собой понятно, что без идеи самостоятельного автономного индивида капитализм вряд ли возник бы.

Крушение этики труда

Однако в судьбе капитализма сложилась такая ситуация, когда он не мог развиваться дальше, исповедуя идеал воздержания. Современное западное общество прошло через грандиозный процесс крушения протестантского идеала. Он был мучительным и кризисным. Когда же этот процесс завершился, многие проницательные умы Запада пришли в состояние смятения. Многие мыслители считают, что возврат к пуританству неизбежен. Иначе человечество не выживет...

В развитом капиталистическом обществе протестантский этос, судя по всему, не нужен. Он стал помехой на пути развертывания эффективного предпринимательства. Возникла другая задача — изменить те ценности, которые ориентировали человеческое поведение. Легко сказать: привычка, мы знаем, вторая натура. Нужны массированные, неординарные усилия. Необходимо прежние установки заменить новыми. Начался долгий период смены ориентиров.

В современном обществе труд перестал быть святыней. Он уже не рассматривается как призвание. Отклик находят призывы не к труду, а к развлечению. Это вызвало радикальные изменения в образе жизни. Многочисленные респектабельные американские журналы, в том числе «Лайф», «Тайм», «Кольерс», один за другим стали закрываться. На фоне краха серьезных изданий казался непонятным успех нового журнала «Плейбой», в котором не было развернутых политических статей, идеологических комментариев, пространных рассуждений. Фо-

тографии и небольшие тексты к ним. И, разумеется, много рекламы. Журнал сразу принес владельцу миллионное состояние.

Издатель «Плейбоя» уловил в общественной атмосфере времени рождающиеся духовные абсолюты. Протестантская этика воспринималась и оценивалась в журнале как безнадежный архаизм. Кто это придумал: «Человек рожден для труда»? Напротив, как сказал бы Иван Александрович Хлестаков, «для того и живем, чтобы срывать цветы удовольствия». Это наши предки старались быть аскетами. Какой смысл, когда вокруг столько соблазнов. Хочешь благосостояния — читай наш журнал. Мы научим тебя, как сорвать куш, куда выгодно поместить деньги, где можно сделать головокружительную карьеру. Только не оглядывайся на давние заповеди. Теперь иное время и новые способы самореализации, обогащения. Усердный труд — далеко не лучший поводырь.

Сам издатель журнала «Плейбой» Хефнер разбогател нетрадиционным способом: ну, кто мог подумать, что издание журнала сделает человека всемирно известным? Нет, теперь мало бережливости и усердия. Пошевели мозговыми извилинами. Почувствуй себя авантюристом. Стань кинозвездой. Открой игорный дом. Сделайся «ночной бабочкой». Обрати внимание на то, что еще никому не приходило в голову.

Протестантский этос в современном мире распался. Однако все чаще раздаются голоса о том, что нынешний стиль жизни не доведет человека до добра. Скудеют земные ресурсы. Слишком расточительны для природы человеческие запросы. Слабее духовная сила человека. Многие предостерегают от худшего и советуют: надо вернуться к протестантским заветам.

Бездуховность

Часто говорят о бездуховности в обществе, об отсутствии идеалов. Нередко пишут в печати и о лжеценностях, т.е. о таких ориентациях, которые на самом деле вредны. Возможно ли такое? Разумеется, в определенных культурах в силу разных причин значение духовных идеалов может снижаться или, напротив, возрастать. Порой, действительно, возникает идейный, ценностный вакуум, когда общество как будто лишается некогда значимых духовных установок.

Однако всегда ли эти сетоования справедливы? Конечно, в обществе зачастую можно обнаружить ниспровергателей святынь, циников, отвергающих в принципе потребность в том, что свято. Вот, допустим, А.С. Пушкин в «Полтаве» пишет о Мазепе:

Что он не ведает святыни,
Что он не помнит благостыни,
Что он не любит ничего,
Что кровь готов он лить, как воду,
Что презирует он свободу,
Что нет отчизны для него.

Однако, когда говорят о бездуховности, нередко упускают из виду простой факт: воин, царь или обыкновенный человек отвергают конкретные святыни вовсе не потому, что они не нужны в ценностях. Они пытаются противопоставить одним жизненным установкам иные, нередко прямо противоположные. Но парадокс в том, что эти другие ориентации для них и оказываются ценностными, беспредельно значимыми. Даже нацистские преступники, предлагавшие убивать или уничтожать целые народы, не могли отказаться от лозунгов, в которых выражалось нечто важное для них. Они, например, толковали о сильной воле, жажде власти, о новом порядке. Такие ориентации были своеобразными ценностными путеводителями, потому что развивается история, рождаются новые представления, которые нередко кажутся внекультурными, нигилистическими.

Стало быть, ценности вырабатываются конкретными людьми, индивидуумами, социальными группами в соответствии с их представлениями о добре и зле. Когда-то съесть побежденную жертву считалось нормальным — никакие ценности каннибализм не ущемлял.

Считать ли ценностью, например, героизм? Кто такой Робин Гуд? Борец за свободу, но он же разбойник, убийца... В жизни все сплетено и противоречиво. Одни видят в герое персонификацию добра, не замечают противоположного. Другие, напротив, считают таких людей воплощением зла. И как же быть в таких случаях? Ясно, что большинство ценностей имеет конкретно-историческое содержание. И это, как можно надеяться,

вы уже поняли. Но есть еще один момент — субъективное восприятие ценностей. Для одних героизм — это действительно подвиг, самопожертвование ради спасения другого человека, народа, страны, а для других — возможность показать приятелям свою недюжинную силу, ломая, скажем, лифт в подъезде.

Разумеется, определяя ценности, нельзя вставать в позу скептика: можно посмотреть так, а можно иначе... При том, что есть субъективные оценки, нельзя забывать, что существуют объективные критерии. Великая Отечественная война была прежде всего борьбой за спасение Родины, народа. Такова главная, важнейшая правда. Однако война — это всегда убийство, кровь, преступления, что, к сожалению, тоже правда. Но эта правда подчиняется первой — основной, непреложной...

Гуманистические формулы кажутся непогрешимыми. А какова их изнанка? Инженер Вермо из повести Андрея Платонова постоянно воображает «радостную участь человечества». Но вместе с тем он размышляет, сколько гвоздей, свечек, меди и минералов можно получить из тела умершей женщины. «Зачем строят крематории? — с грустью удивился инженер. — Нужно строить химзаводы для добычи из трупов цветозолота, различных стройматериалов и оборудования».

Но разве эти жуткие строчки имеют отношение к человеколюбию? Ведь это сарказм писателя. Однако человеколюбие, провозглашенное на словах, в жизни действительно нередко оборачивается трагедией. Под лозунгом счастья для арийцев гитлеровцы истребляли миллионы ни в чем не повинных людей, в том числе и арийцев...

Означает ли это, что люди могут жить без ценностей, в мире грозных и ложных ориентиров? Нет, не означает. Н.А. Бердяев, размышляя на эту тему, пришел к выводу: нет, без ценностей человек не может прожить... Не пойдет солдат на верную смерть лишь только за то, чтобы вон тот холмик стал нашим. Он не сдвинется с места. А за веру, царя и Отечество пойдет и погибнет. Ценности определяют наше поведение.

* * *

У грузинского народа есть своеобразная традиция. Когда люди сидят за столом, они произносят разные тосты — за здоровье, за счастье, за благоденствие. Но вот праздник подходит к концу.

Остается последняя здравица. Она всегда одинаковая: «За все святое...». Люди разных культур интуитивно понимают, что самое главное в жизни — это то, что выше повседневных забот. Жизнь можно отдать только за то, что свято...

Ядро человеческой одухотворенности — это духовная скрепа, которая позволяет людям называть себя современниками данной культуры (хотя и необязательно единомышленниками), сопричастными ей, а не сторонними наблюдателями. Изменение ценностных ориентации изменяет общество. Преображенные социальные, культурные условия воздействуют на строй ценностей. Индивид черпает собственные практические и жизненные установки из арсенала человечества. Выбор ценностей для него свободен. Однако господствующие предпочтения рожают в целом костяк культуры как комплекса ценностей.

Литература

Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984—1985. М., 1986.

Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.

Вересаев В.В. Живая жизнь. М., 1991.

Виндельбанд В. О Сократе. Доклад // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995.

Гуревич П.С. Человек. М., 1997.

Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994.

Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990.

Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993.

Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992.

Контрольные вопросы

1. Можно ли рассматривать обретение духовности как эволюционный процесс?
2. Что такое ценность?
3. В чем выражено отвержение традиционных ценностей в современную эпоху?
4. Чему учит нравственный поступок Сократа?
5. Нужны ли дуэли?
6. Что такое иерархия ценностей?

7. Является ли жизнь абсолютной ценностью?
8. Бессмертие — это благо?
9. Проявляется ли одухотворенность в аскетизме?
10. Что такое протестантский этос?
11. Чем вызван распад этики труда?
12. Что такое бездуховность?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Ценность как понятие.
2. Жизненные и практические установки людей.
3. Культурные эпохи и смена ценностей.
4. Кончина Сократа и ее смысл.
5. Средневековый кодекс чести.
6. Протестантский этос.
7. Иерархия ценностей.
8. Мироощущение древнего грека.
9. Аскетизм и гедонизм.
10. Крушение этики труда.
11. Преображение ценностей.

4.4. Страсти человеческие

Страсти человеческие... Уникальные и бессмертные. Они возобновляются в каждом поколении и вместе с тем сохраняют свою органичность на фоне другой эпохи. Любовь, страх, вера, властолюбие, фанатизм... Не они ли правят миром? Не через них ли проступает человеческое бытие? Проницательные мудрецы, писатели разных времен стремились взглянуть в человека, захваченного сильнейшим порывом, войти в мир тончайших душевных переживаний, распознать в них тайны мира.

Фрэнсис Бэкон: природа страсти

Страсть — это сильная, не поддающаяся контролю рассудка любовь к чему-либо, столь сильное желание насладиться этим, что при этом подавляется воля человека. Страсти можно разделить на физические и духовные. Первые — чревоугодие, лень и т.д. Ко вторым относятся эротическое влечение, властолюбие, месть, корыстолюбие, фанатизм. Страсть — выражение внутреннего мира человека.

Когда древние говорили: «Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо», — они подразумевали эмоции и вожделения, тайные умыслы и страсти. Эти движения души уникальны: их нет в животном мире. Драма человеческого существования раскрывается именно в «упоении страстями». Если бы у человека не было страстей, вряд ли можно было говорить о «специфически человеческом».

К понятию «страсть» примыкает другое — «аффект» (от лат. *affectus* — «душевное волнение», «страсть»). Это бурная кратковременная эмоция (например, гнев, ужас, ревность), которая возникает, как правило, в ответ на сильный раздражитель. В состоянии аффекта чувства обострены, активно обнаруживает себя воля и ослабляется мышление. Аффект отличается от страсти меньшей длительностью, незначительной по сравнению со страстью душевной глубиной. Страсть нередко порождает аффекты.

Древние видели в страстях нечто пагубное и всячески предостерегали против аффективных переживаний. «Страсти пагубны, потому что они ослепляют человека», — говорил древнегреческий баснописец Эзоп (VI в. до н. э.). «Нет большего несчастья, чем незнание границы своей страсти», — вторил ему древнекитайский мудрец Лао-цзы. «Нет огня, подобного страсти...», — предостерегал Будда.

Уже греческие философы пытались сгруппировать аффекты и оценить их с точки зрения нравственного поведения. Классический идеал благоразумия принижал аффекты и предлагал изжить их. Это особенно относилось к стойкам. Аристотель и Фома Аквинский полагали, что аффекты неизбежны, но следует искать их умеренную форму. Христианский аскетизм предлагал подавлять в себе аффекты, так как они не позволяют осознать греховность во всей ее глубине.

Развернутое философское рассуждение о страсти находим у английского философа Фрэнсиса Бэкона. В работе «О достоинстве и приумножении наук» он, в частности, пытается дать философское истолкование древних мифов. Один из них он оценивает с точки зрения этики и предлагает собственную трактовку «О страсти по мифу о Дионисе». (Дионис в греческой мифологии — бог виноградарства и виноделия, сын Зевса и фиванской царевны Семелы.) Итак, возлюбленная Юпитера (Зевса) Семела, добившись от него нерушимой клятвы исполнить любое ее

желание, попросила его явиться к ней на свидание в том же самом облике, в каком он является к Юноне (Гере), т.е. к своей супруге.

Юпитер выполнил волю возлюбленной. Она, однако, не выдержав божественного сияния, погибла. Ребенка же, которого она носила во чреве, отец принял, зашил в собственное бедро и сам носил его столько времени, сколько нужно плоду. По этой причине Юпитер иногда прихрамывал. Мальчик, которого Юпитер носил в бедре, причинял ему боль, за это получил имя Диониса. В течение нескольких лет после рождения мальчик воспитывался у Прозерпины — в римской мифологии богиня плодородия и подземного царства. Когда он вырос, то имел женоподобный облик. Иногда было трудно даже определить, к какому полу он принадлежит. После смерти был погребен, однако через некоторое время воскрес.

В ранней юности Дионис создал искусство виноградарства и научил других возделывать лозу, делать вино и пить его. Это принесло ему великую славу. Он подчинил себе весь мир до дальних пределов Индии. Дионис ездил на колеснице, запряженной тиграми, а вокруг нее бежали, пританцовывая, безобразные демоны — Кобал, Акрат и пр. Но и музы присоединялись к его свите. В жены он взял Ариадну, которая помогла афинскому герою Тесею, убившему Минотавра, выйти из лабиринта, снабдив его скатанной в клубок нитью, конец которой был закреплен при входе. Однако потом Тесей покинул Ариадну, и она стала спутницей Диониса.

Дионис считался также создателем обрядов и церемоний, отличавшихся, однако, оргиастическим характером, разнузданностью и порой жестокостью. Он обладал способностью насыщать приступы безумия. Так, во время оргий Диониса женщины в припадке безумия растерзали, как говорят, двух выдающихся мужей. Один из них Пенфей — фиванский царь, он был противником культа Диониса. В вакхическом безумии вакханки, предводительствуемые матерью Пенфея, приняли его за льва и растерзали. Такая же участь постигла и Орфея — в греческой мифологии певец, который чудесным пением очаровывал богов и людей. Нередко деяния Диониса смешивают с деяниями самого Юпитера.

По мнению Бэкона, в этом мифе есть некий смысл, который можно определить как моральный, нравственный. Более того, по его мнению, трудно отыскать во всей философии нечто более впечатляющее. В образе Вакха (это одно из имен Диониса) изображается природа страсти, т.е. аффектов и волнений души. Сначала Бэкон рассуждает о зарождении страсти.

Источником всякой страсти, даже самой опасной, считает Бэкон, является не что иное, как кажущееся благо. Точно так же, как матерью добродетели является подлинное благо, матерью страсти оказывается кажущееся благо. Первая из них — законная супруга Юпитера. В ее образе представлена человеческая душа. Вторая — любовница, которая, однако, подобно Семеле, стремится соперничать с Юноной в почестях. Зарождается страсть в недозволенном желании, которому бездумно предаются раньше, чем как следует осмыслить и оценить его.

Итак, можно вслед за Бэконом указать на одну из особенностей страсти. Она вырастает из человеческого желания, которое плохо контролируется разумом. А уж после того как страсть разгорелась, ее мать (т.е. природа и внешний облик блага) разрушается и гибнет от невыносимого жара. Бэкон считает, что страсть саморазрушительна. Она порождает силы, которым надлежит ее же и погубить.

Дальнейшее же развитие зародившейся страсти, как ее толкует Бэкон, таково: ее вскармливает человеческий дух, являющийся ее родителем, и прячет ее преимущество в своей нижней части (например, в бедре как у Зевса), а она колет, потрясает, угнетает его, мешает его действиям и решениям, так что он как будто хромает. Однако на этом наивное и несколько прямолинейное истолкование страсти Бэконом не завершается.

Развивая собственную аналогию, Бэкон замечает: страсть, даже когда она, не встречая противодействия, с течением времени окрепнет и выльется в действие или, пользуясь языком мифа, родится по истечении положенного срока на свет, все еще некоторое время находится на воспитании у Прозерпины, т.е. ищет свое убежище, остается тайной. Страсть остается под землей до тех пор, пока не сбросит с себя узду стыда и страха, и, призвав себе на помощь дерзость, либо старается выдать себя за какую-нибудь добродетель, либо пренебрегает даже самым позором.

Ф. Бэкон пишет: «Удивительно верной является мысль о том, что всякий более или менее сильный аффект похож на существо, имеющее признаки обоих полов, ибо он всегда несет в себе и мужскую настойчивость, и женскую слабость. Великолепен и образ воскресающего после смерти Вакха. Действительно, аффекты иной раз кажутся уснувшими и мертвыми, но ни в коем случае нельзя этому верить, даже если они погребены, потому что, если представится повод и удобный случай, они воскреснут вновь»¹.

Бэкон полагает, что в данном мифе заключена некая метафизика страсти. Он развертывает ее с предельной последовательностью и забавной простотой. По его мнению, интересна метафора открытия виноградарства. Все страсти проявляют удивительную изобретательность и умение в поисках для себя пищи и подходящей среды. Но из всего, что известно людям, ничто сильнее и действеннее так не возбуждает и не воспламеняет всевозможные волнения и беспокойства, как вино.

Итак, запомним эту философскую констатацию. Вино разжигает все страсти. Очень удачно, по мнению Бэкона, изображение аффекта, т.е. страсти как покорителя чужих земель, предпринимającego бесконечно далекий поход. Ведь страсть никогда не может остановиться, но, все время подстрекаемая не знающим пределов, ненасытным желанием, стремится все дальше и дальше и постоянно жаждет нового. Опять-таки Бэкон испытывает вдохновение при комментировании мифа.

Страстям сопутствуют тигры, отмечает он, даже впрягаются в их колесницу. Ибо как только страсть перестает двигаться сама, а взбирается на колесницу, т.е. когда она побеждает разум и торжествует над ним, она становится жестокой, неукротимой и безжалостной по отношению ко всему, что пытается противоречить ей или бороться с ней. Остроумен, по мнению Бэкона, и образ пляшущих вокруг колесницы Вакха безобразных и смешных демонов.

Любые сильные аффекты, разъясняет нам Бэкон, порождают во взгляде, в самом выражении лица и во всех движениях человека нечто нелепое, недостойное, суетливое и безобразное, и если иному, может быть, покажется, что он великолепен и

¹ Бэкон Ф. Соч. В 2 т. Т. I. М., 1977. С. 196.

величествен в какой-нибудь своей страсти (например, в гневе, гордости, любви), то всем остальным он представляется смешным и безобразным.

В свите страсти мы видим и муз. Еще один повод развернуть символическое комментирование. Ведь, пожалуй, считает Бэкон, нельзя найти ни одной страсти, сколь бы дурной и низкой она ни была, которая бы не имела своих защитников и хвалителей. И здесь снисходительное отношение к порокам и безнравственность писателей нанесли огромный ущерб величию искусства и муз, которые вместо того, чтобы быть путеводителями и знаменосцами на жизненном пути (а это их долг), становятся нередко прислужниками и угодниками страстей.

Да, суровым моралистом был Бэкон! Не любил он страстей, которые унижают человека. Но особенно замечательной в мифе кажется Бэкону аллегория с Ариадной и Тесеем. Дионис полюбил ту, которая была отвергнута и покинута другим. Действительно, не может вызывать ни малейшего сомнения, по мнению Бэкона, что страсти добиваются и стремятся к тому, что уже отвергнуто опытом. Вот так! «И пусть все те, кто в угоду своим страстям, рабами которых они являются, безмерно высоко ценят возможность обладания предметом своих желаний, будь то почести, любовь, слава, знания или что-нибудь еще, знают, что они стремятся к тому, что уже оставлено многими другими, которые на протяжении почти всех веков, убеждаясь на опыте в тщетности своих желаний, отбрасывали и отвергали их».

Не лишено тайного смысла и то, что из растений Вакху посвящен именно плющ. Подумай, читатель! Здесь, считает Бэкон, важны две вещи. Во-первых, то, что плющ и зимой остается зеленым, а во-вторых, то, что он растет, обвивая и охватывая множество разных предметов: деревья, стены, здания. Первое является символом того, что всякая страсть, подобно плющу во время зимних холодов, растет в результате сопротивления, оказываемого ей, стремясь к тому, что запрещено и в чем отказано, и набирает силу путем, так сказать, противоборства.

Во втором случае у Бэкона речь идет о том, что любая страсть, господствующая в душе человека, подобно плющу, обвивает и связывает все его действия и решения, так что едва ли можно найти в душе что-нибудь, на чем страсть не оставила бы своего

отпечатка. Нет ничего, полагает Бэкон, удивительного и в том, что Вакху приписывается создание суеверных обрядов, ибо почти все безумные страсти пышно расцветают в ложных религиях, так что нечестивые сборища еретиков превзошли даже вакханалии язычников, чьи суеверные обряды были столь же кровавы, сколь и отвратительны.

Наконец, приведем еще одно соображение Бэкона при оценке природы страсти. Нет ничего удивительного и в представлении о том, что Вакх насыляет приступы безумия, ибо всякий аффект в конечном счете есть не что иное, как кратковременное безумие, а если он же оказывает более длительное воздействие на душу и прочно овладевает ею, то нередко приводит к тяжелому и длительному душевному заболеванию.

Итак, все о страсти. Она безумна, горделива, зловредна. Бэкон обращается еще к одной аллегории – рассказу о Пенфее и Орфее, растерзанных во время оргий Вакха. Любой сильный аффект, по мнению философа, ненавидит и не выносит две вещи: проявление интереса и любопытства к нему и желание дать спасительный и честный совет. И здесь не поможет даже то, что интерес этот чисто созерцательный. В нем нет никакого злого умысла. Он лишь проявление любопытства, как у Пенфея, забравшегося на дерево. В любом случае оргии не терпят ни Пенфея, ни Орфея.

Как считает Бэкон, можно найти метафорический смысл и в смешении Юпитера и Вакха. Ведь любое благородное и знаменитое деяние, любой великий и славный подвиг могут иметь своим источником как добродетель, мудрость и величие духа, так и скрытые аффекты и тайную страсть (поскольку и добродетель, и страсть в равной степени находят удовольствие в известности и одобрении). Таким образом, нелегко порой отличить деяния Вакха (Диониса) от деяний Юпитера.

Подведем итоги. Природа страсти, по Бэкону, низменная. Она вызвана не величием и мудростью духа, а ложной добродетелью. Тот, кто ищет одобрения и известности, может стать жертвой страсти. Миф у Бэкона выглядит настолько прозрачным и нравоучительным, что любая деталь сказания легко обыгрывается как аллегория. Миф на самом деле действительно рассказывает о человеческих страстях (Эдип, Орестея, Медея). Одна-

ко мифическое предание не высекает прямолинейных ассоциаций. Напротив, оно полно затаенности, невысказанности. Впрочем, концепция Бэкона ясна: страсти не вызывают доверия...

Бэкон убежден, что человеческий ум по своей природе был бы спокоен и последователен, если бы аффекты, подобно ветрам, не приводили его в волнение и смятение. Поэтому философ удивляется, почему Аристотель, написавший столько книг по этике, не рассматривает в них аффекты. Это, впрочем, неверно, потому что Аристотель в «Риторике» дал блестящий и тонкий анализ этих переживаний. Страсти, считает Бэкон, надо успокаивать и усыплять, сдерживать и обуздывать. Этому учили нас стоики. Однако страсти, подавленные и скрытые, тем не менее выдают себя...

Рене Декарт: страсти души

Рене Декарт (1596–1650), рассматривая проблему страсти, пошел дальше Ф. Бэкона. Что проку изобличать страсти, не зная человеческой природы. Ведь если человек оказывает страсти предпочтение, значит, это вырастает изнутри, под влиянием каких-то внутренних причин. Декарт рассматривал аффекты и страсти как следствие влияния на разумную душу телесных движений, которые, до тех пор пока они не прояснены светом разума, порождают в нас заблуждения ума. Результат их — злые поступки.

Трактат Р. Декарта «Страсти души» превосходно проанализировал выдающийся отечественный философ **Мераб Мамардашвили** (1930–1990) в своей книге «Картезианские размышления». Нам остается во многом опираться на эту великолепную работу. О природе страсти до Декарта писали Б. Спиноза и Г. Лейбниц. «У Спинозы и Лейбница, — отмечает М. Мамардашвили, — исчезло сознание сложности явления знания и нет интуиции зазора двух мировых шагов. Поэтому, например, мир Спинозы просчитан и пройден — это заверченный, готовый мир. Собственно говоря, поэтому у него мышление и пространство (или материя) и могли оказаться не субстанциями, а атрибутами одной субстанции, и поэтому же он смог снять видимым или ложным, иллюзорным образом дуализм Декарта. У Лейбница то же самое»¹.

¹ Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993. С. 319.

У названных мыслителей все проиграно и задано, механизмы всех страстей есть. Есть и все человеческие состояния. Однако мы не отдаем, как они полагают, себе отчета в этом. У Декарта принципиально иной подход. Свой трактат «О страстях» он начинает с проблемы различения страсти и действия. Декарт утверждает: «Страсть в отношении к чему-либо есть всегда действие в каком-нибудь другом смысле»¹. Как можно различать страсть и действие? Философ разъясняет: когда мы объясняем, например, движение волчка каким-то действием или какой-то причиной, предполагая, следовательно, что в волчке есть какое-то состояние сейчас, хотя причина уже исчезла из мироздания, то как, собственно говоря, это можно объяснить физически?

По мнению Декарта, страсть и действие — это одно и то же, рассматриваемое относительно двух разных субъектов или носителей. Нечто, рассматриваемое по отношению к тому, кто вызывает и производит, называется действием, и оно же, рассматриваемое с точки зрения того, кто претерпевает, называется страстью. Что же нового сообщает нам Декарт по сравнению, скажем, с Бэконом?

Страсти, казалось бы, волевые действия. Поэтому естественно думать, будто все произвольные волевые действия есть действия души. Но в том-то и дело, что обычные состояния души, ее «страсти» нельзя иметь желанием в виде реакции на какой-то предмет, как их видимую причину. Нельзя, например, волевым усилием взволноваться, нельзя обрадоваться, влюбиться, т.е. хотеть любить (оценив нечто как достойное любви) и поэтому любить, хотеть быть во вдохновении (в состоянии особого сосредоточения и подъема) — и поэтому быть вдохновенным.

Комментируя Декарта, М. Мамардашвили разъясняет: страсти есть то же самое, что неизбежные, но волей не порождаемые мысли. Нельзя произвольно гневаться. Такой гнев и есть «страсть», или «гневливость». И любить нельзя произвольно — в том же смысле, в каком нельзя желанием открыть новое. Эти уникальные, единичные состояния не вызываются волями, хотя, случившись, определяются волей, т.е. состоят из действия

По мнению Декарта, воля настолько свободна по своей природе, что не может быть вынуждаемой воли... «Страстью» мы

¹ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 595.

называем то, что не имеет причины и что вовсе не вызывается в этом смысле предметами. И только это в строгом смысле слова есть страсть. Только то, что не имеет «ближайших причин» в предметах. Вот как М. Мамардашвили реконструирует движение мысли Декарта. Страсть — это эмотивное состояние. Какое-то произвольное сильное переживание. Я ненавижу. Или я люблю.

«Действительно, вдумаясь: что такое радость? Есть ли причина для нее? Или есть ли причина для любви? Я утверждаю, вслед за Декартом, что нет причины для радости, как нет причины и для любви. Радость есть, а причины нет. В том смысле, что мы в принципе не можем приписать причинность свойствам какого-то объекта, которому мы радуемся, хотя бы потому, что один радуется, а другой не радуется. Один любит, а другой не любит. Скажем, передо мной в аудитории сидит человек. Кто-то его любит, а кто-то не любит. Или кому-то он безразличен»¹.

Однако почему одни вещи радуют одних, а других не радуют? Допустим, ты любишь прекрасную Елену и ради нее развязал Троянскую войну. Да кто такая Елена? Не может быть, чтобы она как женщина была причиной, потому что таких женщин миллион, и с таким же успехом можно было бы любить другую из миллиона. Неужели все так же случайно, как случайна, например, форма носа Клеопатры? Почему все-таки эти состояния тем не менее есть? Потому, что это миры: «мир Елены Прекрасной» или «мир скорби». Страсть делает человека индивидом.

Страстью Декарт называет такие избыточные явления, которые есть путь и способ становления и исполнения человеческого существа. Это весьма значимая мысль в контексте темы. Бэкон полагал, что стоит отнять у человека страсть, и ровно ничего плохого не произойдет. Напротив, человек вновь обретет ясный ум. Страсть избыточна. Декарт соглашается только с последним нюансом. Но он приходит к другому выводу. Вот как он формулируется у М. Мамардашвили: «В страсти, которая предметом вовсе не объяснима и не вызвана (хотя в нашем эмпирическом сознании она и относится к нему, и замкнута на него), воспроизводится бесконечность той ценности, того, скажем ус-

¹ Мамардашвили М. Указ. соч. С. 328.

ловно, человеческого «качества» или «измерения», которое для человека значимо как нечто, неотъемлемое от него, от его человеческого облика»¹.

Какова же динамика страстей? Страсти в нас — это мы сами. Страсти мы не можем усилить движением воли. И в то же время страсти избыточны, являются «фикциями», и это есть истина страстей. Мы не можем вызвать состояние страсти произвольно, а, находясь в нем, можем лишь ждать, когда оно пройдет, если мешает чему-то другому.

Итак, по мнению Декарта, страсть — стойкий и вовсе не случайный феномен. Тщетно преодолевать его мыслью или волей. Как же быть? Проблема, которая казалась Бэкону столь простой — надо только указать на страсть, и ее никчемность будет очевидной, — выглядит на самом деле не так. Нельзя захотеть сузить или расширить зрачок — и этим сузить его или расширить. Но можно перевести взгляд на дальний предмет — и зрачок расширится.

Например, у нас есть страх. Он замкнут на какие-то предметы, но избыточен по отношению к ним. Вся проблема страстей состоит в том, чтобы не пытаться силой воли устранить предмет, вызывающий страсть, а думать и работать с другими предметами, и тогда переключение энергий на них переключит и сцепления (страсть ведь всегда содержит большее, чем предмет или случай!). Мы можем таким образом выскочить из страстей. Но вовсе не тем путем, на который ссылался Бэкон.

Адам Смит: типология страстей

Коренное переосмысление природы страсти связано с признанием благотворных обнаружений аффекта. Это относится, например, к эпохе Возрождения. Однако прежнее осудительное презрение к страсти все-таки сохранялось и в эпоху Просвещения. Адам Смит (1723–1790), шотландский экономист и философ, утверждал, что страсти следует соотносить с приличием. По сути дела, у него речь идет о том, как смирять страсти, как контролировать. «Умеренность, вследствие которой страсти получают характер приличия или естественности, не должна быть одинакова для всех страстей: в проявлении одних она долж-

¹ Мамардашвили М. Указ. соч. С. 329.

на быть больше, в других меньше. Существуют страсти, сильное выражение которых неприлично, хотя всеми признается, что мы ощущаем их в самой высокой степени. И наоборот, существуют другие, крайнее проявление которых очаровывает, несмотря на то, что сами по себе эти страсти не возникают с необходимостью»¹.

Приступая к типологии страстей, А. Смит ориентируется прежде всего на причины, которые вызывают эти переживания. Некоторые страсти вызываются физическим состоянием организма. Это относится, по мнению экономиста, к голоду, любви. А. Смит полагает, что многие страсти есть и у животных. Нам свойственны, например, такие страсти, как негодование, привязанность и даже благодарность, которые вовсе не вызывают нашего презрения.

А. Смит считал, что несчастья, причиняемые любовью, честолюбием, пробуждают к себе несравненно более сильное сочувствие, чем самые жестокие физические страдания. Страсти эти целиком рождаются, как он считал, воображением. «Человек, потерявший все свое состояние, если он здоров и не испытывает от этого никакой физической боли, страдает от одного только воображения, рисующего перед его глазами утрату благосостояния, слишком вероятное забвение друзей, оскорбительную радость врагов, зависимость, нужду, нищету, следующие за его разорением...»²

Нетрудно заметить, что А. Смит дает расширительное толкование страсти. Он не различает аффекты, состояния и страсти. Однако здесь интересна его попытка как-то сравнить переживания человека, классифицировать их. Любопытна также идея шотландского философа относительно того, что страсть коммуникативна, т.е. она всегда на кого-то направлена. К тому же существует, можно сказать, общественная оценка страстей. Они могут восприниматься как приличные и неприличные, вызывать или не вызывать сострадание.

А. Смит ссылается на Федру, героиню французского драматурга **Жана Расина** (1639–1699). В трагедии «Федра» речь идет

¹ Смит А. Теория нравственных чувств. М., 1997. С. 47.

² Там же. С. 49–50.

о противоборстве страстей в человеческой душе, о необходимости следовать требованиям нравственного долга. Философ полагает, что нас глубоко потрясает любовь Федры, несмотря на ее безрассудство и преступление. Страх, стыд, угрызения совести, ужас, отчаяние, которым поочередно предается Федра, кажутся зрителям трогательными. Преступная любовь Федры вызывает у нас сочувствие.

А. Смит выделяет особый тип страстей — *антиобщественные*. К ним он относит ненависть и злобу. Он считает, что злодей, выводимый в трагедии или романе, вызывает у нас такое же негодование, как противопоставляемый ему герой возбуждает к себе наше расположение и симпатию. С этой позиции А. Смит полемизирует со стоиками. Ведь они придерживались того мнения, что так как мир управляется высоким промыслом всемогущего Бога, то преступления и безумства человека составляют неотъемлемую часть творения. Но философ считает, что, если бы эта теория укоренилась, отвращение к пороку было бы малодейственным...

Двойное сочувствие вызывают в нас, считает Смит, общественные страсти. Великодушие, человеколюбие, доброта, сострадание, дружба, взаимное уважение... «Страсти, основанные на любви, даже если они чрезмерны, никогда не вызывают к себе отвращения; даже их слабые стороны имеют в себе нечто трогательное. Чрезмерно нежная мать, слишком снисходительный отец, безгранично великодушные и преданные друзья по причине их естественной мягкости могут возбудить в себе чувство сострадания...»¹

Наконец, между этими двумя противоположными страстями — страстями общественными и антиобщественными — А. Смит размещает третий разряд страстей — эгоистические. Он заключает в себе страдания или удовольствия, которые мы испытываем вследствие нашего личного благополучия или несчастья. Даже при самом высшем проявлении такие страдания или такие удовольствия не вызывают в нас столь неприятного чувства, как чрезмерная злоба, потому что нет никакой противоположной симпатии, которая возбуждала бы нас против них.

¹ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 60.

Чем интересны эти рассуждения А. Смита, которые, конечно, уступают мыслям Р. Декарта по своей метафизической нагруженности? Они любопытны тем, что автор, в отличие от Ф. Бэкона, не торопится осудить всякие проявления страсти. Он пытается соотнести их с человеческой природой, указать на их многообразие, отметить сложные и противоречивые чувства, которые возникают у людей, когда они оценивают эти аффективные состояния.

Да, страсть — выражение внутреннего мира человека. Гегель называет страсть определенным аспектом энергии, изъятия и деятельности человека. По его мнению, ничто великое не свершилось без страсти и не может свершиться без нее. Такое отношение к страсти особенно заметно в XIX в. На созидательной силе аффектов настаивал Ф. Ницше. Не случайно многие философы связывают раскрытие творческого потенциала именно с аффектированным состоянием. Современная психология разрабатывает теорию аффектов как неотъемлемую часть общих сведений о внутреннем состоянии человека.

Эрих Фромм: «Страсти рождены драмой человеческого существования»

В работе «Человек для себя» Э. Фромм подчеркивает: удивительная интенсивность страстей и стремлений — вот что поражает в человеке. Они продиктованы вовсе не инстинктами, как утверждал З. Фрейд, а отражают мир человеческого. Именно здесь, в этих неодолимых проявлениях плоти и духа, обнаруживается нечто не животное-инстинктуальное, а специфически человеческое. Возвышенные и низменные манифестации человеческого духа восходят вовсе не к плоти. Они вполне автономны, поэтому человеческие страсти возобновляются в каждом поколении.

Потребности человека, отмечает Фромм, выходят за рамки животных начал... Кто-то стремится к успеху и престижу. Кто-то, напротив, вынашивает аскетические идеалы. Иной пытается властвовать, другой же всем своим существом предан деспоту. Этот набор ценностных установок Фромм называет системой ориентации поколения. Мы много рассуждаем о человеке. Но так редко обращаем на него свой взор, когда он захвачен стра-

тью. А ведь именно в этот миг открывается в нем всечеловеческое, надмирное и земное.

Разумеется, ближе всех к осознанию данной мысли подошли экзистенциалисты. М. Хайдеггер, К. Ясперс, Г. Марсель пытались понять, как влияют на человеческое существование такие состояния конкретного человека, как забота, страх, надежда. Фромм отмечает противоречивость человеческого существования, именно в этом контексте рассматривается у него и проблема человеческих страстей. Самосознание, рассудок и разум разрушают ту гармонию естественного существования, которая свойственна всем животным. Человек — часть природы и одновременно как бы противостоит ей.

Человек — единственное живое существо, которое чувствует себя в природе неуютно. И это единственная особь, для которой собственное существование является проблемой. Он должен решать ее сам, и никто не может ему помочь в этом. Человек не может вернуться к дочеловеческому состоянию гармонии с природой, и он не знает, куда попадет, если будет двигаться дальше.

Это противоречие Фромм называет экзистенциальным, т.е. чисто человеческим, трепетным, неустрашимым. Экзистенциальные противоречия в человеке постоянно приводят к нарушению его внутреннего равновесия. Это состояние отличает его от животного, живущего в гармонии с природой. Экзистенциальный конфликт человека создает определенные психические потребности, которые у всех людей одинаковые.

Каждый человек вынужден преодолевать свой страх, свою изолированность в мире, свою беспомощность и заброшенность и искать новые формы связи с миром, в котором он хочет обрести безопасность и покой. Эти потребности Фромм определяет как «экзистенциальные потребности», поскольку они кроются в условиях человеческого существования. Различные способы удовлетворения экзистенциальных потребностей обнаруживаются в таких страстях, как любовь, нежность, стремление к справедливости, независимости и правде, в ненависти, садизме и мазохизме.

Фромм называет эти экзистенциальные потребности страстями, укоренившимися в характере, или просто человеческими

страстями... Итак, человек плохо адаптирован к наличным социальным условиям, потому что он наделен страстями, вожделениями, побуждениями. И может быть, именно в том, что он неуправляем, стихийен, «плох» по самой своей природе, и есть его спасение.

Предположим, он смог бы приспособиться к тому, чтобы жить в обществе, где господствует государственная собственность. Хорошо это или плохо? Человеческий род превратился бы в сообщество рабов. К счастью, человеческая субъективность не терпит нивелировки, покорности, бесконфликтного счастья. Этот «изъян» позволил человеческой истории продлить себя, окончательно отвергнув тоталитарный режим.

Фромм пытается поставить и осветить еще один вопрос, связанный с феноменом страстей. Каковы предпосылки для их развития? Когда мы говорим о страстях, то речь идет не об отдельных чертах (элементах), а о некотором синдроме. Любовь, солидарность, справедливость и рассудительность выступают в конкретных людях в разных сочетаниях и пропорциях. Фромм называет их обнаружением одной и той же продуктивной направленности личности, которую он называет «жизнеутверждающим синдромом». Что касается садомазохизма, деструктивности, жадности, зависти и нарциссизма, то все они, по мнению Фромма, тоже имеют общие корни и связаны с одной принципиальной направленностью личности, имя которой — «синдром ненависти к жизни».

Там, где есть один из элементов синдрома, найдутся почти всегда и остальные элементы. Они выступают в разных пропорциях. Это не означает, по словам Фромма, что каждый человек — это воплощение либо одного, либо другого синдрома. Такое бывает лишь в виде исключения. В действительности же средне-статистический человек являет собой смешение обоих синдромов. Нас обуревают самые разные страсти, которые выступают в прихотливом сочетании. И только интенсивность каждой из них имеет решающее значение для реализации человека, его поведения и его способности к самоизменениям.

Человек не являет собой готовое, «законченное» существо. Отсюда можно говорить о нейрофизических предпосылках страстей. Дело не только в том, что мозг человека при рождении еще

недостаточно развит. Существенно также то, что он постоянно находится в состоянии неустойчивости. Ему вечно не хватает равновесия. Инстинкты не работают так четко, как у животных. Разум еще недостаточно проницателен, что нередко приводит к ошибкам. Таким образом, сам человек предстает перед нами как вечно изменяющееся существо, как процесс, которому нет конца.

Еще одна проблема, связанная с феноменом страстей: почему врожденный механизм высоких идеалов до сих пор «сильно отстаёт» в своем развитии? Э. Фромм считает, что единственный удовлетворительный ответ кроется в социальных условиях жизни человека. Большая часть человеческой истории способствовала интеллектуальному и техническому развитию человека. Однако полного развертывания эмоциональных задатков, на которые указывают психоаналитики, не произошло.

Можно ли говорить о рациональности страстей? Фромм считает страсти, которые поддерживают жизнедеятельность организма, рациональными, ибо они способствуют росту и благополучию живой системы. А те страсти, которые «душат» все живое, психоаналитик называет иррациональными, ибо они мешают росту и здоровому функционированию организма. Человек становится жестоким разрушителем оттого, что у него сложились неблагоприятные условия, недостаточные для дальнейшего роста.

Разрушительные для жизни страсти — это тоже своеобразный ответ на экзистенциальные потребности человека. Это относится и к созидательным страстям, которые способствуют жизни человека. И те и другие неразрывно связаны с индивидом. И первые страсти развиваются неизбежно, если отсутствуют реальные предпосылки для реализации вторых. Человека разрушительного можно назвать грешником, ибо погромность — это грех. Но ведь он все равно человек. Он ведь не деградировал до стадии животного существования и не руководствуется животными инстинктами.

Фромм полемизирует с Фрейдом. Он полагает, что индивидуальное и массовое поведение показывает: сексуальные потребности и голод составляют сравнительно малую долю среди всех прочих мотивов поведения. Стержнем мотивационной сферы человека оказываются страсти на рациональном и иррациональ-

ном уровнях: потребность в любви, нежности и солидарности, в свободе и правде, в сохранении чести и совести.

Человеком также владеют такие страсти, как жажда власти, подчинения и разрушения; такие слабости, как нарциссизм, жадность, зависть и тщеславие. Эти страсти влекут его по жизни, становятся причиной волнений и тревог. Они не только дают пищу для сновидений, но и являются источником, который питает все религии мира, все мифы и легенды, искусство и литературу — короче, все, что придает жизни вкус и цвет, что делает ее интересной и значимой, ради чего стоит жить.

Под воздействием страстей одни люди рискуют жизнью, другие способны наложить на себя руки, если не могут достигнуть предмета своей страсти. Фромм иронически замечает, что никто не совершает самоубийства из-за сексуального голода или по причине нехватки продуктов питания. Можно возразить философу. Увы, такие факты есть в современной России. Газеты пишут о том, как те или иные люди уходят из жизни из-за невозможности свести концы с концами. Характерно, что интенсивность страстей не зависит от характера мотива: и любовь, и ненависть могут быть источником одинаково сильных страданий.

Фроммовскую гипотезу можно проверить только с помощью нейрофизиологии. Поскольку мозг постоянно нуждается в возбуждении, не исключено, что эта потребность прямо обуславливает необходимость такого раздражения, которое вызывается страстями. Ведь именно страсти обеспечивают возбуждение. Но у Фромма есть и иное предположение. Имеется в виду уникальность человеческого опыта. У человека есть самосознание. Он осознает себя как личность, понимает, как трудно беспомощному изолированному индивиду. Этот факт, по всей видимости, заставляет его страдать. Он не хочет довольствоваться растительным образом жизни.

По мнению Э. Фромма, это прекрасно понимали и использовали в своем творчестве представители самых разных культурных эпох: философы и драматурги, поэты и романисты. «В самом деле, разве можно всерьез поверить в то, что стрелецкой трагедии является фрустрация, связанная с сексуальными желаниями Эдипа по отношению к своей матери? Можно ли вообразить, что Шекспир написал своего “Гамлета” ради того,

чтобы показать, как вокруг главного героя развивается сексуально-фрустрационная коллизия?»¹.

Однако именно так понимали роль человеческих страстей, их происхождение сторонники классического психоанализа. Инстинкты человеку необходимы, но это банальность. Зато страсти, которые концентрируют его энергию на достижении желанной цели, можно отнести к сфере возвышенного, духовного, святого. В систему тривиального входит добыча продовольствия. В сферу духовного входит то, что возвышает человека над телесным существованием. Это сфера, в которую человек включен всей своей судьбой, когда жизнь его поставлена на карту. Это сфера глубинных жизненных смыслов, потаенных стимулов, определяющих образ жизни и стиль поведения каждого человека.

Пытаясь вырваться из оков тривиальности, человек ищет приключений, которые позволят ему перешагнуть границы простого бытия. И поэтому так манят и волнуют человека перспективы самовыражения в любой форме: будь то благодеяние, страшный грех, творческое созидание или разрушительный вандализм. Героем становится тот, у кого хватило мужества переступить грань «без страха и сомнения». Обывателя, считает Фромм, можно называть героем уже за то, что он пытается хоть как-то проявить себя и заслужить поощрение. Его толкает вперед потребность придать смысл собственной жизни и в меру своего понимания дать волю своим страстям (хоть и не выходя за рамки дозволенного).

* * *

Понимание страсти как феномена в истории философии, в контексте философских постижений человека не оставалось неизменным. Поначалу многие мыслители видели в страсти нечто, что возвращает человека к животному царству, отвлекает его от разумности и общественных канонов поведения. Истолкование страсти как пагубы человека, естественно, приводило философских антропологов к убеждению, будто страсти должны обуздываться и изживаться. Однако уже в XIX в. положение радикально изменилось.

¹ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 233.

Ф. Ницше считал, что традиционные общества обычно стремились устранить страсти. Но именно в страстях выражается огромная преобразующая, обновительная энергия. Страсти должно возделывать, культивировать, подогревать. В XX в. психоаналитики классического толка усматривали в страстях выражение инстинкта. Но в работах сторонников гуманистического психоанализа страсти стали рассматриваться как выражение «специфически человеческого», как отражение экзистенциальной, а отнюдь не инстинктуальной сферы.

После рассуждений о природе страсти можно перейти и к оценке отдельных проявлений страстной натуры человека.

Литература

Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1977.

Гуревич П.С. Современный апокалипсис. Страсти человеческие // Философские науки. 1992, № 2.

Декарт Р. О страстях. Избранные произведения. М., 1950.

Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993.

Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990.

Ницше Ф. Воля к власти. М., 1995.

Смит А. Теория нравственных чувств. М., 1997.

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.

Контрольные вопросы

1. Что такое страсть?
2. Верно ли, что страсть — это выражение внутреннего мира человека?
3. Можно ли найти синонимы слова «страсть»?
4. Почему страсть плохо контролируется разумом?
5. Действительно ли в мифе заключена некая метафизика страсти?
6. Как связана страсть с человеческой природой?
7. Страсть и действие — одно и то же (Р. Декарт)?
8. Можно ли типологизировать страсти?
9. Можно ли утверждать, что страсти рождены драмой человеческого существования?
10. Бывают ли рациональные страсти?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Страсть как феномен.
2. Аффекты и страсти.
3. Классический идеал благоразумия.
4. Древние мифы о страстях.
5. Страсть и разум.
6. Страсти и ложная добродетель.
7. Страсть и действие.
8. Страсть и воля.
9. Классификация страстей.
10. Драма человеческого существования.
11. Экзистенциальные потребности.
12. Природа страстей.

Глава 5

ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

5.1. Индивид и индивидуальность

В мировой философской литературе для обозначения человека, для его характеристики используются три термина: «индивид», «индивидуальность» и «личность». Специфически выражая понятие человека, они вместе с тем имеют различное содержание. Если говорить о развитии человека, приобретении им индивидуальных своеобразных психологических, духовных и социальных качеств, то эти понятия выстраиваются именно в той последовательности, в которой они здесь приведены.

Индивид

Индивид (от лат. *individuum* — «неделимое», «особь») — отдельно взятый представитель человеческой общности и всего человеческого рода. В этом понятии, в латинском переводе греческого слова «атом», впервые встречающемся у Цицерона, выражен образ единичного человека, своего рода социального атома, еще не наделенного при общем взгляде на проблему «человек и общество» всем богатством индивидуальных и социальных задатков.

В социальном бытии он выступает как неразложимый элемент, как клеточка социальной группы, общества или человечества. Индивид уникален, т.е. имеет определенные свойства, которые выделяют его из множества «других». Он всегда «один из». Это самая общая, в меру уозрительная характеристика человека, свидетельствующая о том, что он вполне самостоятельное тело, природная и социальная особь.

Первая предпосылка всякой человеческой истории — это, разумеется, существование живых человеческих индивидов. Характеризуя человека, мы прежде всего обозначим его телесную природу, набор биологических характеристик. Однако индивид всегда социальное существо. Поэтому не следует подчеркивать, что в данном понятии собраны только телесные и самые общие психологические и социальные черты данного человека. В этом смысле важно избежать повторного противопоставления «общества» как абстракции индивиду. Индивид есть общественное существо. Тем не менее проблематика индивида — это то, как человек соотносится с обществом.

Общество — в широком смысле слова — совокупность исторически сложившихся форм совместной деятельности людей. Но что побуждает их действовать сообща: животный инстинкт (животные живут стадом, стаями, пчелы — роем, летучие мыши — колонией), человеческое сознание, совместный труд? Отдельный человек обладает сознанием, умением трудиться, культурными навыками. Способен ли он реализовать эти способности в одиночку? А может быть, изолированный от общества человек утрачивает эти способности? Успешно реализовать себя можно только в обществе...

Здесь угодливая память, конечно, подскажет знакомый сюжет. Робинзон Крузо оказался на необитаемом острове. Он мог погибнуть. Однако этого не произошло. Путешественник стал усиленно трудиться. Он не утратил оптимизма. Кстати, чтобы спастись от одиночества, завел себе попугая. Конечно, это не человек, но все-таки говорящая птица. Впрочем, и человек тоже отыскался. Крузо приручил доброго дикаря, который стал его верным помощником.

Нет, трудолюбивый, инициативный человек может жить и в одиночку. Дайте всем по необитаемому острову, и люди докажут, что могут развернуть свои дарования и без человеческого сообщества. Те, кто читал роман английского писателя **Даниэля Дефо** (ок. 1660—1731), поначалу решили, что человек не только значимее общества, но и что каждый в одиночку может пробиться к высоким целям. Весьма любопытно, что такое представление перекочевало даже в философию.

Некоторые философы начинают социальное рассуждение с описания фигуры «одиночки», стоящей у истоков человеческой

истории: Робинзона создало не общество, а он не строил некие формы коллективной жизни. Но тогда пример с английским путешественником явно неудачен. Ведь он спасся на необитаемом острове благодаря тем качествам, которые приобрел еще раньше в результате жизни в обществе. Робинзон Крузо — продукт определенного типа общества, а именно буржуазного.

Если бы Робинзон Крузо воспитывался, к примеру, в волчьей стае, разве он обнаружил бы в себе необыкновенные знания, поразительные навыки, дар общительности? Наш герой только и делает, что развертывает потенциал социальности, который в нем был заложен воспитанием. Он прекрасно знает, что только труд способен вызволить человека из беды, оптимизм рождает веру в успех, а общение с другими существами обеспечивает выживание.

Робинзон Крузо — индивид, но вовсе не одиночка, а человек, имеющий огромный социальный опыт. Он просто реализует его в диких условиях. Но откуда такой навык у первобытного человека? Английские экономисты Адам Смит и Дэвид Рикардо (1772–1823) пытались ответить на этот вопрос. Смит выводил экономическую жизнь из личных интересов индивида совершенно в духе Даниэля Дефо. К. Маркс критиковал его взгляды. Он писал: «Единичный и обособленный охотник и рыболов, с которых начинают Смит и Рикардо, принадлежат к лишенным фантазии выдумкам XVIII в. Это робинзонады, которые отнюдь не являются — как воображают историки культуры — лишь реакцией против чрезмерной утонченности и возвращением к ложно понятой, натуральной жизни»¹.

Маркс и Энгельс призывали не противопоставлять общество как абстракцию конкретному индивиду. Как это понимать? Можно сказать так: идея общества заложена в самом человеке. Ведь он изначально существо общественное. Если правильно толковать человека, тогда прозрачным окажется и феномен общества. Маркс писал: «Общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу»². Берем, стало быть, людей как таковых и

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 17.

² Там же. С. 214.

неожиданно обнаруживаем, что это и есть общество. Каждый человек находится в каких-то связях с другим.

Оценим философскую парадоксальность этого мыслительного хода. Одни философы утверждали: сначала был человек, потом возникло общество. Другие возражали: общество, напротив, первично. Человек только народился, глядь, а тут уж общество, некая предуготовленная связь людей. Маркс и Энгельс как бы связали воедино эти точки зрения. Человек и общество появились одновременно: никто никому не предшествовал. Маркс конкретизировал: «... Общество, т.е. сам человек в его общественных отношениях»¹.

Индивид социален по своей природе, однако это вовсе не означает, будто каждый человек раскрывает в себе индивидуальное богатство, потенциал социальных связей. На определенном уровне анализа он может рассматриваться в качестве природной особи, инкорпорированной в сообщество. В этом случае проблема индивида будет включать в себя рассмотрение различных исторических форм, внутри которых человек либо остается закрытым социальным атомом, либо начинает раскрывать собственное богатство.

Социальный процесс реализуется через индивида, через его связи. Мы можем предполагать в индивиде его психологическое и социальное богатство. «Основным субъектом социального процесса, — подчеркивал Э. Фромм, — является индивид: его стремления и тревоги, его склонность к добру и злу, поэтому его характер не может не влиять на этот процесс»².

Для понимания индивида необходимо рассматривать его вместе с обществом, в котором он живет. Индивид является нам с полным набором биологически обусловленных потребностей, которые должны быть удовлетворены. Чтобы их удовлетворить, индивид вступает в отношения с другими. Связь между человеком и обществом не является статичной. Нельзя представлять дело таким образом, будто, с одной стороны, мы имеем индивида с определенным набором естественных потребностей, а с другой стороны — отдельно и независимо от него — общество, которое эти потребности удовлетворяет или подавляет.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 2. С. 222.

² Фромм Э. Бегство от свободы. С. 7.

По словам Э. Фромма, социальная история человека началась с того, что он вырос из состояния единства с природой, осознав себя как существо, отдельное от окружающего мира и от других людей. В течение долгого времени это осознание было смутным. Индивид оставался тесно связанным с природным и социальным миром. Уже сознавая себя как отдельное существо, он в то же время чувствовал себя частью окружающего мира. Прежде всего человек отделился от природы. Став «индивидом», он сделал первый шаг к тому, чтобы стать человеком. Обособившись от природы, человек видит себя нагим и ощущает стыд. Он одинок и свободен, но беспомощен и напуган. Выход человека из природы — это длительный процесс.

Индивидуализация

В работах современных исследователей показано, что история Европы и Америки с конца Средних веков — это история полного обособления индивида. Этот процесс начался в Италии в эпоху Возрождения и, по-видимому, достиг своей наивысшей точки только сейчас. Потребовалось больше 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 культурных достижениях приобрела неслыханные прежде масштабы.

Средневековое общество отличалось от современного отсутствием личной свободы. Каждый человек в раннем Средневековье был прикован к своей социальной роли. Он фактически не имел шансов переместиться внутри общественной иерархии. И даже географически, из города в город, из страны в страну. Зачастую он должен был оставаться там, где родился. Часто он даже не имел права одеваться как ему нравилось. Личная, экономическая и общественная жизнь регламентировалась правилами и обязанностями, которые распространялись почти на все сферы деятельности.

Человек отождествлялся со своей социальной ролью. Еще не существовало индивидуализма как неограниченного выбора жизненных альтернатив. «Средневековое общество не лишало индивида свободы, — отмечал Э. Фромм, — уже потому, что “индивида” как такового не существовало. Человек еще не был свя-

зан с миром первичными узами; он видел себя лишь через призму своей общественной роли (которая была в то же время и его естественной ролью), а не в качестве индивидуальной личности. Точно так же и любой другой человек не воспринимался как «индивид». Крестьянин, приехавший в город, был чужаком; даже внутри города представители разных социальных групп рассматривали друг друга как чужих»¹.

Еще не было развито в средневековом обществе осознания человеческой индивидуальности. Недостаток самосознания индивида в средневековом обществе нашел классическое выражение в описании средневековой культуры, которое дал Я. Буркхардт: «В средние века обе стороны самосознания по отношению к внешнему миру и своему внутреннему “я” как бы дремали под одним общим покрывалом. Покрывало было соткано из бессознательных верований, наивных воззрений и предрассудков; весь мир с его историей представлялся сквозь это покрывало в своеобразной окраске, и человек познавал себя только по расовым особенностям или по признакам, различающим народ, партию, корпорацию, семью, другими словами, понятие личности связывалось всегда с какой-нибудь общей формой»².

С понятием «индивид» тесно связан другой термин — «индивидуализация». Так называется процесс растущего обособления индивида от первоначальных связей. Он достиг наивысшего развития в Новое и Новейшее время, т.е. от эпохи Возрождения до наших дней. До начала этого процесса человек как бы отказывался от своей индивидуальности, от своеобразных, специфических черт. Зато в принадлежности к социальной общности он обретал уверенность и жизненную ориентацию.

Личностное обогащение человека определяется не индивидуальными условиями, а общественными. Различия между индивидами в каждом обществе кажутся значительными, но в любом обществе существует предел индивидуализации, за который нормальный индивид выйти не может. В результате процесса индивидуализации возникает чувство одиночества, которое изучено в психоаналитической и социологической литературе. Пока чело-

¹ Фромм Э. Бегство от свободы. С. 45.

² Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. 1. СПб., 1905. С. 157.

век был составной частью мира, пока не осознавал ни возможностей, ни последствий индивидуальных действий, ему не приходилось и бояться его. Но превратившись в индивида, он остается один на один с этим миром, ошеломляющим и грозным.

Рождается и контртенденция. Человек стремится отказаться от собственной индивидуальности, изжить чувство одиночества и беспомощности, т.е. снова раствориться в окружающем мире. Однако это приводит к новым проблемам. Растущая индивидуализация обязывает человека либо к подчинению обществу, либо к растущей общественной активности. Процесс индивидуализации — это, с одной стороны, процесс развития человека: от индивида к индивидуальности и затем к личности. С другой стороны — это феномен потерянности человека.

Индивидуализация — это, с одной стороны, процесс развития человека, овладения природой, возрастания роли разума, укрепления человеческой солидарности. С другой стороны — это углубление изоляции, рост неуверенности. Каждый шаг на пути к большей индивидуализации угрожал людям новыми опасностями. Далеко не всегда экономические, социальные и политические условия позволяют развить личность. На этом пути человека ждут и утраты.

Например, принцип частной инициативы, безусловно, содействовал процессу индивидуализации. Многие исследователи отмечают важный вклад этого принципа в развитие современной культуры. Однако он имел и отрицательные последствия. Феномен частной инициативы способствовал уничтожению связей между отдельными индивидами, изоляции человека от его собратьев. Он вызвал эффект отчуждения, который анализировал в своих работах К. Маркс. Для него история человечества — это история постоянного развития человека и одновременно растущего отчуждения. «Отчуждение, по Марксу, означает, что человек в своем освоении мира не узнает себя самого как первоисточник, как творца, а мир (то есть природа, вещи, другие люди и он сам) кажется ему чужим, посторонним по отношению к нему. Они, как предметы, ему противостоят, хотя могли бы быть созданы им самим. Отчуждение означает восприятие мира (и себя самого) пассивно, разорванно, в отрыве от субъекта и от объекта»¹.

¹ Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 395.

Прослеживая истоки индивидуализации, Э. Фромм подчеркивает, что такое развитие было подготовлено учениями Реформации. У католиков отношение индивида к Богу было основано на принадлежности индивида к церкви. Церковь была связующим звеном между ним и Господом. Протестантство оставило индивида одного перед лицом Бога. Психологически этот индивидуализм мало отличается от экономического индивидуализма. Индивид чувствует себя одиноким, потому что сталкивается с превосходящей его силой.

Итак, индивид является атомарной частью общества. В этом контексте открываются две возможности теоретического анализа. С одной стороны, можно рассмотреть процесс индивидуализации, т.е. разрушения первичных связей, автономизации индивида как представителя и образца общества. С другой стороны, речь может пойти о становлении личности, т.е. накоплении духовных, психологических и социальных качеств индивида. Индивидуальность — это связующее звено между индивидом и личностью.

Индивидуальность

Индивидуальность — неповторимое своеобразие человека, набор его уникальных свойств. Это понятие указывает на нетривиальность человеческого существа. Если употребляя слово «индивид», мы пытаемся отметить связь человека с другими представителями человеческого рода, то понятие «индивидуальность», напротив, выделяет человека из массы, из группы. Здесь преодолевается «атомарность», «элементарность», «экземплярность» человека. Вместе с тем проступает непохожесть данного субъекта на других.

Мы можем говорить об индивидуальности, по крайней мере, в двух смыслах. С одной стороны, целесообразно проследить постепенное развитие персоналистской традиции в европейской культуре. Внимание к человеку, обостренный интерес к его уникальности, неповторимости, которые присущи христианству, естественно, имели фазы собственного развития. Понятие «человек» дополнилось в эпоху Возрождения новым — «индивидуальность». Эта традиция, развиваясь, вызвала к жизни новые смысловые блоки — «личность», «гуманизм». В этом контексте

можно проследить исторически, как возникали новые грани персоналистской традиции в европейской культуре.

Но названные понятия, разумеется, можно использовать и в контексте одной конкретной эпохи. Один и тот же человек, будучи экзemplярным, способен наращивать в себе неповторимые задатки. Он может продемонстрировать значительную свободу от коллективной жизни и раскрыть собственную непохожесть на других. Но тот же самый индивид, развивая присущую ему духовность, способен превратиться в личность, т.е. индивидуальность, наделенную множеством социальных качеств.

В известной мере личность можно определить как средний термин между обществом и культурой. Индивид оказывается личностью, если он усвоил конкретное культурное наследие — систему ценностей, видение мира, характерные для того или иного общества или группы. Вот почему в каждую эпоху в каждом обществе вырабатывается своеобразный тип личности. Что же касается индивидуальности, то этот термин раскрывает некое саморефлектирующее «Я» обособленного человека

Когда мы изучаем личность конкретной эпохи, то одновременно погружаемся в пучины ментальности этого времени. Это слово теперь часто употребляют в философско-антропологической литературе. Говорят о ментальной настроенности различных эпох, разных народов, конкретных социальных групп. Сопоставляют мыслительные установки людей. Что же означает слово «ментальность»? Само понятие происходит от латинского слова *mens* — «ум», «мышление», «образ мыслей», «душевный склад». Словом, ментальность (или менталитет) — это относительно целостная совокупность мыслей, верований, навыков духа, которая создает картину мира и скрепляет единство культурной традиции или какого-нибудь сообщества.

Можно сказать, что понятия «индивидуальность» и «личность» постигаются через призму ментальности. Иначе говоря, своеобразие человека во многом связано с культурным багажом конкретной эпохи. Но здесь важно показать, что представление о личности как о слепке наличной культуры нуждается в уточнении. Личность (что будет раскрыто в последующем изложении) — это вовсе, по нашему мнению, не отпечаток общества, в котором живет данный индивид. Личность намного богаче своей эпохи, она выражает, как правило, общечеловеческий опыт.

Когда мы изучаем индивидуальности конкретной эпохи, то одновременно погружаемся в пучины ментальности. Постигается то содержание сознания, которое индивид разделяет с другими членами своей группы. При рассмотрении индивидуальности постигается не общая ментальность, а некоторые черты самосознания и самоанализа человека. Поэтому вполне логичной оказывается мысль о том, что для истолкования самосознания индивидуальности лучше всего использовать такие исторические памятники, как автобиографии и исповеди. Однако здесь историка культуры подстерегает непредвиденное. Жанр этих памятников позволяет упрятать уникальное и личное за стойкими трафаретами. (Личность потому и личность, что она стремится полнее раскрыть богатство собственной субъективности.)

Отечественный исследователь — медиевист (специалист по Средним векам) А.Я. Гуревич посвятил ряд работ изучению средневековой ментальности. Он поставил в центр своего исследования различие индивидуальности и личности. По результатам исследования А.Я. Гуревича средневековая ментальность такова, что человек той эпохи обязательно будет отождествлять себя с какой-либо моделью или образцом, взятым из древних текстов — библейских, созданных первыми христианами или отцами церкви. Речь идет вовсе не о простом пиетете перед авторитетами прошлого. Точнее сказать, средневековая индивидуальность может опознать себя только в том случае, если она использует «фрагменты» других индивидуальностей, взятых напрокат из литературных источников.

Обратимся к выразительным иллюстрациям А.Я. Гуревича. (Наше несогласие с автором обнаруживается только в том, что он пользуется понятием «личность», тогда как, по нашему мнению, в этом контексте более уместно понятие «индивидуальность».) Средневековый теолог Гильбер де Ножан пытается реализовать себя, подражая «Исповеди» Августина Блаженного, и видит образ собственной матери в облике Моники.

Припоминая наиболее критические эпизоды собственной жизни, французский богослов Пьер Абеляр подражает святому Иерониму. Он описывает, как разбиралось его дело церковным советом, используя почти буквально те же выражения, которыми в Евангелии рассказывается о приговоре, вынесенном Хрис-

ту синедрионом (названия советов, облеченных решающей властью внутри некоего политического образования).

О том, что личность Абеляра уникальна, не приходится и говорить. Но он выражает себя по канонам XII в. Абеляр воссоздает свою индивидуальность, опираясь на архетипные (т.е. уже готовые) конструкции. То же самое можно сказать и о его возлюбленной Элоизе. Она ощущает себя Корнелией, вдовой Помпея; после его поражения Корнелия готова была принести себя в жертву, чтобы умиловить богов. Элоиза намерена уйти в монастырь, чтобы оказать помощь супругу.

Это ли не парадокс особого типа мышления: самобытность индивидуальности выражается прямо противоположным ходом — через отвержение собственной уникальности. Так возникает возможность для сопоставления средневековой и современной ментальности. Индивидуальность средневековой культуры ориентирует себя на внешние по отношению к ней нормы и формы. Ядро современной индивидуальности не нуждается в этих формах, оно внутри самого индивида. Вот разительный культурный контраст.

Представитель средневековой культуры в собственной апологии станет порицать себя за беспредельную гордость и будет рассматривать собственные беды как справедливый Божий гнев, вызванный человеческими грехами. Так поступает, например, П. Абеляр. Незаурядная индивидуальность нелегко вписывалась в рамки средневековой культуры.

Другая иллюстрация, которую приводит А.Я. Гуревич, имеет отношение к индивидуальности итальянского монаха первой половины XIV в. Опицинуса де Канистриса. Психотическая концентрация Опицинуса на мысли о грехе и невозможности его искупления стала классическим примером психопатологии. Однако даже безумие выражается в специфических формах культуры. Это не что иное, как душевное неблагополучие современника культурного кризиса Средневековья. Воскрешая черты средневековой ментальности, А.Я. Гуревич излагает жизнеописание монаха на основе написанных им религиозных трактатов и рисунков.

И вот что поразительно. С поразительным постоянством повторяются в этих материалах символические изображения церкви, Христа, Девы Марии, патриархов и пророков, знаки зоди-

ака и характерные для Средневековья изображения библейских сцен, которые сопровождаются отрывочными и не всегда ясными записями. Особенность этих рисунков в том, что Опицинус привносит в священный контекст элементы картографии и анатомии, создавая новые символические значения. Не утрачивая связи со своими предшественниками и современниками, Опицинус творит собственное духовное пространство.

Так, на одном из автопортретов Опицинуса на груди его изображен медальон. В нем нарисована перевернутая карта Средиземноморья. Контур Европейского материка напоминает фигуру мужчины: его голова — Иберийский полуостров, бюст — север Италии и юг Франции, сердце — Авиньон, где находилась тогда папская резиденция. Мужчина склонился к женщине, контур которой образует побережье Северной Африки. Надпись, сделанная под рисунком, указывает, что мужчина и женщина олицетворяют Адама и Еву в момент грехопадения.

Однако это еще не все. Контур Средиземного моря напоминают Опицинусу гротескную и внушающую страх фигуру дьявола, сидящего на троне и подталкивающего к отпадению от Господа. Психолог мог бы прокомментировать: больной использует в своих фантазиях культурный материал эпохи. Где же тут ментальность? А.Я. Гуревич разъясняет: антропоморфная карта Опицинуса оказывается одновременно «морализованной картой», «символической географией».

Грех и дьявол царят в мире, но зло не просто распространено вокруг, оно гнездится в душе самого Опицинуса. Соответствует ли сделанное изображение средневековой культурной традиции, внутри которой сопоставляются большой и малый мир? Вспомним святую Хильдегарду из Бингена (XII в.). Рисунки, иллюстрирующие ее видения, отличаются совершенной упорядоченностью, гармонией и равновесием. Хильдегарда, как и Опицинус, постоянно изображает себя на этих рисунках. Но где и как? Она рисует себя склонившейся у ног человеческой фигуры, внизу и вне картины; воссоздающей большой и малый миры. Она видит себя зрителем, который, не участвуя в тайне гармонической симфонии «большого» и «малого», оказывается простым свидетелем благодати Божьей.

Все выглядит иначе у Опицинуса. В его рисунках, как и в картинах Хильдегарды (неизвестных ему) круги и овалы охватыва-

ют видения большого и малого мира. Однако гармония между этими мирами обнаруживается не в откровении, явленном набожному и аскетичному визионеру (человеку, которого посещают зрительные видения), а в постоянно возобновляемой попытке угнетенного ума выразить мучающие его страхи и ожидания. Хильдегарда — только посредник между небом и землей. Опицинус же творит образы двух миров, не переставая утверждать собственную субъективность.

Можно ли, сопоставляя видения Хильдегарды и Опицинуса, говорить об изменениях в религиозном сознании с XII по XIV в.? Обозначилась ли в поздней культуре новая ментальность? Безусловно. Гармония сменилась дисгармонией, картина священного космоса, не превратившись еще в дезорганизованный хаос, стала образом дьявольского мира. Рисунки Опицинуса отражают его глубокое отчуждение от мира, противоречия в его отношениях с Богом. Через патологическое состояние Опицинуса проступает новая ментальная ситуация, когда люди были травмированы неискоренимым страхом Последнего суда и этот страх разрастался до степени фобий (навязчивых страхов) и массового психоза. Опицинус ищет собственный прототип и находит его в христианском философе **Боеции** (ок. 480—524). Итак, можно сказать, что менталитет средневековой культуры выражается в нарастании личностного самосознания. Это не только безличные штрихи культуры. Это самовыражение человека, способ его самореализации и самопонимания.

В следующую эпоху — эпоху Возрождения — сама индивидуальность стала восприниматься как ценнейшее человеческое качество. «Ни об одной культуре вплоть до Нового времени вот уже нельзя было бы сказать, что она пребывала “в поисках индивидуальности”, т.е. стремилась уяснить и обосновать независимое достоинство особого индивидуального мнения, вкуса, дарования, образа жизни — словом, если только это не задевает такой же свободы других людей, — самоценность отличия»¹.

Идеи «индивидуальности» не было в Античности. Само это слово, как и слово «личность», появилось каких-то 200—300 лет назад. Окончательно эта идея сформировалась в эпоху Просве-

¹ Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 3.

щения. Л.М. Баткин, как и многие другие мыслители, пытается провести различие между понятиями «индивид» и «индивидуальность». «Индивид, — поясняет он, — слово, которое изначально определяет одного человека через его несамостоятельность, через его удел и, стало быть, производность»¹.

Будучи промежуточным между «индивидом» и «личностью», понятие индивидуальности несет на себе отпечаток того и другого. Н.А. Бердяев рассматривает индивида как категорию натуралистически-биологическую. Иное дело категория личности. Она, по его мнению, религиозно-духовная. Индивид, считает Бердяев, есть часть вида, он вышел из вида, хотя он может изолировать себя от вида, противопоставить себя ему и вести борьбу с ним².

Переход от понятия «индивид» к понятию «индивидуальность» и соответственно дальше — к понятию «личность» Л.М. Баткин рассматривает как всемирно-историческую переориентацию, сопоставимую по значимости с «осевым временем». (Так К. Ясперс назвал время разрушения обособленных культур и создания империй, резкий поворот в истории, духовный прорыв.)

Личность

Личность — ключевое, значимое слово... Однако это сравнительно недавнее обозначение. Личность (от лат. *persona* — «маска актера») — социально и духовно развитый человек. Это слово подчеркивает социальность человека, его возвышение над природным миром. Поздняя Античность называла человека личностью, чтобы подчеркнуть, что тот не является лишь природным организмом, а обнаруживает сугубо человеческие свойства.

Слово «личность» появилось в Западной Европе не ранее XVII в. В России термин был придуман Н.М. Карамзиным (1766—1826). Характерно, что в китайском языке нет иероглифа, который выражал бы данный смысл. Размышляя об этом понятии, Л.М. Баткин пишет: «Общая черта для любых культур состоит только в том, что мы с необходимостью находим в каждой из них некий идеал положения отдельного человека в мире»³. Еще

¹ Баткин Л.М. Указ. соч. С. 4.

² Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 62.

³ Баткин Л.М. Указ. соч. С. 11.

раз подчеркнем, что личность связана с социальностью, с обществом. Однако ее богатство шире, нежели культура данной эпохи. Личность — универсальное понятие духовного человека.

Разумеется, *индивид* — это представитель человеческого рода, имеющий отличие от других существ. *Индивидуальность* — это выражение еще большей непохожести на других. *Личность же* — это индивидуальность, наделенная множеством социальных свойств.

Понятие личности разносторонне разработано в русской религиозной философии. В.С. Соловьев подчеркивает прежде всего неисчерпаемость личности как выражение всечеловеческого. «Человеческая личность, — писал В.С. Соловьев, — и, следовательно, каждый единичный человек, есть возможность для осуществления неограниченной деятельности, или особая форма бесконечного содержания»¹. По мнению философа, личность неисчерпаема. В этом он усматривает аксиому нравственной философии.

Здесь возникает проблема: чему отдать предпочтение — личности или обществу? Казалось бы, совершенно очевидно, что в рамках персоналистской традиции начинать надо с личности. Она самодостаточна, а общественные связи представляют собой только «произвольное стеснение» для личности. Однако человек реализует себя не в пустом социальном пространстве. Это означает, что личность, не вобравшая в себя социальные задатки, не может быть полноценной.

Однако «гипнотики коллективизма» видят, как показывает В.С. Соловьев, в жизни человечества только общественные массы. «Но что это за общество, состоящее из бесправных и безличных тварей, из нравственных нулей? Будет ли это во всяком случае общество человеческое?»² По мнению В.С. Соловьева, если отобрать у личности ее общественное достояние, то останется животная особь. Социальность, следовательно, есть одно из определений личности.

Ценность этих размышлений В.С. Соловьева состоит в том, что он вовсе не замыкает личностное богатство рамками конкретного общества. XX в. показал, что гражданская верность

¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 282.

² Там же. С. 283.

обществу далеко не всегда может реализоваться в условиях преданности социальному устройству, поскольку человечество столкнулось с опытом тоталитарных режимов. Отсюда следует мысль о том, что социальность личности выходит за пределы конкретного общественного организма. Личность соотносит себя с универсальной практикой человечества.

Уже приводилось предпринятое Н.А. Бердяевым последовательное различение понятий индивида (индивидуума) и личности. Индивид, по мысли философа, рождается и умирает. Личность же не рождается. Она творится Богом. Мы рассуждаем о двух индивидах. При этом об одном из них, к примеру, можем сказать, что он обладает личностью. Это оценочный подход. Нередко биологически и психологически яркий индивид не имеет личности. «Личность есть целостность и единство, — пишет Н.А. Бердяев, — обладающее безусловной и вечной ценностью. Индивидуум может совсем не обладать такой целостностью и единством, может быть разорванным, и все может быть в нем смертным. Личность и есть образ и подобие Божье в человеке, и потому она возвышается над природной жизнью. Личность не есть часть чего-то, функция рода или общества, она есть целое, сопоставимое с целым мира, она есть продукт биологического процесса и общественной организации»¹.

Н.А. Бердяев рассматривал проблему личности как основную проблему экзистенциальной философии. Когда человек рождается, он осознает себя индивидом. Он может сказать о себе «Я». Но означает ли это, что сформировалась личность? Нет, «Я» — это изначальная данность. Личность же, по мнению Н.А. Бердяева, есть заданность, т.е. она складывается, развивается, обогащается, становится собою. В этом существенное отличие индивида и личности.

По словам Н.А. Бердяева, индивидом можно назвать животное или растение. Личность же есть прорыв в духовную сферу. «Человек может иметь яркую индивидуальность и не иметь личности. Есть одаренные люди, очень своеобразные, которые вместе с тем безличны, не способны к тому сопротивлению, к тому усилию, которое требует реализация личности»².

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 62.

² Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 296–297.

Интересное учение о личности принадлежит немецкому философу Макс Шелеру. Он построил персоналистическую этику. Он определял человека как существо, которое возвышается над собой и над всей жизнью. Шелер считал, что определить человека только через природные предпосылки не представляется возможным. Основным для Шелера оказывается противоположение не человека и животного, а личности и организма, духа и жизни. С этой точки зрения можно сказать, что философская антропология XX столетия разрывает традицию предшествующего века. И. Кант, И. Фихте, Г. Гегель говорят об автономии личности, но фактически они осмысливают автономию безличного духа. Философия немецкого идеализма даже не ставит проблему личности. Что касается Шелера, то он различает «Я» и «личность». Он пытается обосновать этику ценностью личности. Шелер правильно определяет личность как единство актов и возможность этих актов.

Однако Шелер не во всем прав. Он, в частности, ошибается, когда утверждает, что личность не предполагает ничего вне себя. Личность же, по мнению Бердяева, который обратил внимание на эту неточность, невозможна без любви и жертвы, без выхода к другому, другу, любимому. Здесь рождается новая проблема. Можно ли рассматривать личность как нечто замкнутое в себе самой или она предполагает предельную открытость, восприимчивость? Рождается вопрос о границах персоналистической традиции.

Литература

Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.

Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.

Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.

Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. 1. СПб., 1905.

Гуревич А.Я. Индивидуальность в эпоху Средневековья // Реф. сб. Философия. М., 1994. № 4.

Гуревич П.С. Антропологическая тема: мировоззренческая контроверза. Французские «новые философы» против «новых правых» // Концепция человека в современной западной философии. М., 1988.

Гуревич П.С. Современный гуманитарный словарь-справочник. М., 1999.

Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 1996.

Фромм Э. Душа человека. М., 1992.

Контрольные вопросы

1. Что такое индивид?
2. В каком смысле не следует противопоставлять общество конкретному индивиду?
3. В чем суть процесса индивидуализации?
4. Чем «индивидуальность» отличается от «индивида»?
5. Что имеют в виду, говоря о яркой индивидуальности?
6. Почему понятия «индивидуальность» и «личность» постигаются через призму ментальности?
7. Когда появилось слово «личность»?
8. В чем целостность и единство личности?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Индивид и индивидуальность.
2. Индивид как предпосылка всякой человеческой истории.
3. Современные версии «робинзонады».
4. Феномен индивидуализации.
5. Индивидуальность и личность.
6. Неповторимое своеобразие человека.
7. Личность через призму ментальности.
8. Личность как религиозно-духовное понятие.
9. Личность как целостность.
10. Личность как единство актов.

5.2. Индивидуализм и персонализм

Личности свойственна озабоченность собственной целостностью. Вполне естественно, что в этом контексте рождается мысль о том, что человек может развить собственное внутреннее богатство на путях предельного обособления. Рождается своеобразный культ «Я», который, как было показано ранее, в целом является продуктивным. Личности соприродно творчество, поэтому она не может воспроизводить готовые социальные стандарты.

Однако ранее уже отмечалось, что специфика личности — в ее открытости. Она неисчерпаема, восприимчива, беспредельна. Здесь внутри персоналистской традиции возникает противостояние двух, казалось бы, однопорядковых понятий. Дело в том, что персонализм, т.е. культивирование личности, может возникнуть только на базе индивидуализма, признания за человеком возможности быть собой и вести отсчет жизненным событиями с собственной точки зрения. Но персонализм не тождествен индивидуализму.

Индивидуализм и эгоизм

Термин «индивидуализм» может быть использован в разных смыслах. Он может быть противопоставлен альтруизму, который со времен **Огюста Конта** (1798—1857) обозначает конкретную направленность мыслей и действий, лишенных себялюбия. Индивидуализм способен противостоять коллективизму. Наконец, в нашем изложении можно проследить несовпадение индивидуализма и персонализма.

Противостояние индивидуализма и коллективизма рассмотрено в работе К. Поппера «Открытое общество и его враги». Он анализирует платоновское требование, согласно которому индивид должен подчиняться требованиям целого, будь то вселенная, город, род, раса или другой коллектив. «Коллективизм апеллирует к различным чувствам, например, к стремлению принадлежать группе или роду, а также выражает моральное требование альтруизма и отсутствие себялюбия или эгоизма. Платон полагает, что человек, который не может поступиться своими интересами ради целого, себялюбив»¹.

По мнению К. Поппера, коллективизм не противоположен эгоизму и не тождественен альтруизму или отсутствию себялюбия. Индивидуалист может одновременно быть альтруистом: не исключено, что он готов пожертвовать собой, чтобы помочь другим людям. Отождествление индивидуализма с эгоизмом вооружает Платона мощным средством как для защиты коллективизма, так и для нападок на индивидуализм. К. Поппер раскрывает в своей работе, как сложилось такое воззрение.

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 139.

Вместе с тем К. Поппер показывает, что индивидуализм может объединяться с альтруизмом. Индивидуализм стал основой нашей западной цивилизации. Это — ядро христианства («возлюби ближнего своего», — сказано в Священном Писании, а не «возлюби род свой»). Это относится ко всем этическим учениям, которые получили развитие в нашей цивилизации и ускорили ее прогресс. Основное — практическое учение И. Канта («всегда относись к другому человеку как к цели, а не как к простому средству достижения своих целей»). По словам К. Поппера, ни одна другая мысль не оказала столь мощного влияния на нравственное развитие человечества.

В философии эпохи Просвещения стремление человека к собственному счастью находило больший отклик, чем у Канта, например у Гельвеция. В современной философии эта тенденция наиболее радикальное выражение нашла у **Макса Штирнера** (1806—1856) и Фридриха Ницше. Но хотя они осуждают Кальвина и Канта, все же согласны с ними в том, что любовь к другим и любовь к себе — не одно и то же. Любовь к другим они осуждали как слабость и самопожертвование, в противовес чему выдвигали эгоизм и себялюбие (которые они тоже путали между собой, не проводя между ними различия) как добродетель.

По мнению Э. Фромма, мысль о том, что эгоизм есть изначальное зло и что любовь к себе исключает любовь к другому, не ограничивается лишь рамками теологии и философии, но стала избитой идеей, внушаемой дома, в школе, в кино, в книгах, — всеми способами социального внушения. «Не будь эгоистом» — эта сентенция внушается миллионам детей из поколения в поколение. Однако смысл ее неясен. Большинство сказал бы, что это значит не быть невнимательным, безразличным к другим. На самом же деле это означает нечто большее.

Не быть эгоистичным означает не делать того, что хочешь, отказаться от собственных желаний в угоду авторитету. За исключением некоторых очевидных моментов выражение «не будь эгоистом» означает не любить себя, не быть собой, а подчинить себя чему-то более важному, чем ты сам, какой-то внешней силе или внутренней принудительной силе — «долгу». Формула «не будь эгоистом» стала одним из самых мощных средств подавления спонтанного и свободного развития личности. Под давле-

нием этого лозунга от человека требуют постоянно жертвенности и полного подчинения: только те действия неэгоистичны, которые совершаются не в пользу индивида, а в пользу кого-то или чего-то внешнего по отношению к нему.

Однако мысль о том, что эгоизм и индивидуализм стали основой всеобщего благоденствия, оказалась краеугольным камнем в построении общества всеобщей конкуренции. Странно, что два таких, казалось бы, несовместимых принципа («эгоизм — это плохо», «блюда свою выгоду») могут проповедоваться в одной и той же культуре. Эта несовместимость двух принципов порождает у людей чувство некоторого замешательства.

Представлением о том, что любовь к себе тождественна эгоизму и несовместима с любовью к другим, пронизаны теология, философия и обыденное сознание. Эта мысль рационализована в научном языке теории нарциссизма. Нарциссизм — это любовь, влюбленное отношение к самому себе. Слово происходит от имени Нарцисса, прекрасного юноши, который, глядя на свое изображение в воде, влюбился в самого себя. В концепции З. Фрейда предполагается, что у каждого человека есть некоторое неизменное энергетическое богатство любви. Австрийский психиатр называет эту энергию «либидо». У младенца все либидо направлено на самого себя. Эту стадию Фрейд называет «первичным нарциссизмом». По мере развития ребенка либидо смещается с себя, своего «Я» на другие объекты.

Однако возможна такая ситуация, когда нормальное развитие нарушается, либидо отвращается от объектов и вновь обращается на «Я». Это называется «вторичным нарциссизмом». Согласно Фрейду, чем больше любви я направляю на объекты, тем меньше ее остается для самого себя и наоборот.

Оценивая наследие Фрейда, Э. Фромм ставит вопросы: поддерживается ли психологическими наблюдениями мысль о том, что существует фундаментальное противоречие между любовью к себе и любовью к другим и что между ними возможно такое состояние чередования, т.е. при наличии одной неизбежно отсутствует другая? Верно ли, что любовь к себе то же, что и эгоизм, или они противоположны? Не оказывается ли эгоизм современного человека на деле обнаружением любви к себе как к личности, со всеми ее интеллектуальными, эмоциональными и

чувственными возможностями? Тождествен ли эгоизм себялюбию или он обусловлен как раз отсутствием последнего?

Фромм полагает, что утверждение собственной жизни, счастья, развития, свободы, — все коренится в способности человека любить, т.е. в заботе, уважении, ответственности и знании. Если человек в принципе способен на продуктивную любовь, он способен и на любовь к себе. Если же он может любить только других, он вообще не способен на любовь.

Эгоист заинтересован только в себе самом, в своих желаниях, знает только одно удовольствие — брать, а не давать. На мир он смотрит с точки зрения того, что он может взять от него. Он не испытывает ни интереса к нуждам других, ни уважения к их личностному достоинству. Он не видит ничего вокруг, кроме себя. Всех и вся он оценивает только с точки зрения их полезности для себя. Он по природе не способен любить.

Так не доказывает ли это неизбежную несовместимость любви к другим и любви к себе? Так оно и было бы, будь эгоизм и себялюбие одним и тем же, но это допущение совершенно ложно, оно-то и привело, по мнению Фромма, к столь многочисленным ошибочным решениям данной проблемы. Любовь к себе и эгоизм не только не тождественны, они диаметрально противоположны. Эгоист любит себя так же мало, как и других. Фактически он даже ненавидит себя. Отсутствие заботливости и чуткости по отношению к себе самому, к своей личности порождает у него чувство пустоты.

Эгоист все время чувствует себя несчастным и озабочен тем, чтобы урвать у жизни то, что принесло бы ему какое-то удовлетворение, но парадоксальным образом сам же и мешает этому. Складывается впечатление, что он слишком заботится о себе, на самом же деле все это оказывается лишь безуспешной попыткой, с одной стороны, скрыть, спрятать, а с другой — восполнить, компенсировать именно эту безуспешную заботу о самом себе. Фрейд утверждал, что эгоистическая личность нарциссична, ибо отказалась от любви к другим и всю свою любовь обратила на самое себя. В действительности же эгоисты не способны любить других, но они не способны также любить и самих себя. Таким образом, индивидуализм (эгоизм) вовсе не всегда противостоит альтруизму.

Столь же сложны и преходящи связи между индивидуализмом и коллективизмом. Утверждение собственного «Я» рождает в конечном счете позицию непохожести на других в коллективе. Она рождает мысль о том, что все другие люди должны подчиниться гипертрофированному «Я». Вот почему, по мнению М.М. Бахтина, в истоках тоталитарных идеологий, т.е. неорганических форм коллективности, лежит своеобразный индивидуализм.

Суррогаты всеобщности рождают коллективный эгоизм, т.е. переплавляются в индивидуализм. «Наивная же индивидуальность с ее неоправданной гордостью, с ее перенесением ответственности на “другого”, с присвоением его прав, вся зиждется на уверенности в хоровой поддержке, убрав которую, мы тем самым обескровим и сам этот тип индивидуализма. Именно таков буржуазный индивидуализм — в его истоке лежат органические формы коллективизма»¹.

Так сходятся крайности различных тенденций. Индивидуализм — это философская, идеологическая оценка жизни отдельного человека как более значимой, нежели деятельность больших ассоциаций и общества в целом. Взятая в своем предельном выражении, она оборачивается гнетом самоутверждения. Именно индивидуализм, как будет показано далее, рождает социальные коллективные формы. Поэтому персонализм в известном контексте противостоит персоналистической традиции. Теория личности вовсе не предполагает предельного культивирования человека.

Персоналистская традиция в своем последовательном развитии отвергает тотальную автономию человека. «Вступая в общество, — пишет А. Шопенгауэр, — нам приходится отрекаться от $\frac{3}{4}$ своего «Я», чтобы сравниться с другими»². Истинный, глубокий мир, по его мнению, обретается в изоляции, в уединении. Человек может находиться в совершенной гармонии только с самим собой — таков вывод. Чтобы подчеркнуть самодостаточность личности, ее отчужденность от других, Шопенгауэр уточняет: достичь такой гармонии нельзя ни с другом, ни с возлюб-

¹ *Гоготиливши* Л.А. Варианты и инварианты М.М. Бахтина // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 119.

² *Шопенгауэр* А. Афоризмы житейской мудрости. С. 10.

ленной¹. Немецкий философ мыслит развертывание субъективности через разъединение с «другими».

Читая Бахтина, трудно отделаться от впечатления, что он полемизирует непосредственно с Шопенгауэром. Русский философ задумывается именно над этой проблемой: что произойдет с личностью, которая намеренно изолирует себя? Удастся ли ей воплотить идеал тотальной одинокости? Или вопреки тому, что сказано у Шопенгауэра, как раз последовательное выстраивание собственного индивидуального мира неукоснительно рождает диалог?

Эту же мысль развивает и Н.А. Бердяев: «Личность, по существу, предполагает другого и другое, но не «не Я»². Идея личности постепенно переходит в отвержение индивидуализма, в представление о том, что есть нечто выше самой личности.

Личность или общность?

В европейской культуре личность воспринимается как суперценность. Уже христианство возвестило идею суверенной, автономной и незаменимой личности. Как писал Ф.М. Достоевский, «признание человеческой личности и свободы ее, а, стало быть, и ее ответственности, — есть одна из самых основных идей христианства. Христианин верит словам Священного Писания, что Бог сотворил человека по образу Своему. Образ Божий есть совокупность первозданных свойств человеческой личности».

Мысль о ценности, хрупкости и уникальности человека стала в европейском сознании основой так называемой персоналистской (лат. *persona* — «личность») традиции. Сначала проявилось внимание к живому конкретному человеку в христианстве, затем возникла идея личности как социально и нравственно богатого человека, и наконец сформировалось представление о гуманизме как идейном течении, восславляющем человека. Личность в европейской культуре — неоспоримая ценность, нечто противостоящее безличности коллектива, социальной общности.

Другое дело — восточная культура. Здесь никогда не могла бы родиться собственно персоналистическая традиция. Человек рассматривался как песчинка мироздания, как частичка коллек-

¹ См.: Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. С. 15.

² Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 64.

тива, социальной организации. В противовес европейской культуре восточные культуры видели неоспоримую ценность вовсе не в том, чтобы прославлять индивида, конкретного человека во всей неисчерпаемости его своеволия. Напротив, здесь существовал культ социальной организации.

Представители персонализма считают, что по-настоящему реальны только личность, индивид, а все общности, по существу, вторичны. Они не имеют самостоятельной ценности, поскольку являются плодом договоренности между индивидами (идея, идущая от «теории общественного договора»). Следовательно, социальная организация любого толка рождается в головах людей. Что касается восточной культуры, то там издавна складывалось совсем иное мнение. Первичен коллектив. Он помогает человеку приспособиться к реальности. Индивид должен найти собственную нишу, максимально соблюдая общественные установления. Чем больше он чтит заповеди коллектива, тем он нравственнее, тем лучше для общества.

Какая из этих культурных традиций лучше? Так поставить вопрос можно только условно. Дело в том, что, развернув огромный потенциал личности, показав неслыханные возможности обогащения культуры за счет личностного богатства, европейская культура показала вместе с тем, какие опасности таятся на этом пути для человека, общества и всего человечества. Здесь рождается угроза анархизма и своеволия...

Восточные культуры, не проявляя особого интереса к личности, сделали основной акцент на коллективе, на социальной организации. Такое внимание к проблемам существования социальных общностей утончило нравственную тематику. Конфуцианская этика предполагала, в частности, культ заветов предков, строгое соблюдение моральных императивов. Коллектив помогал раскрыть возможности личности. Однако на этом пути возникала опасность тоталитарного мышления, деспотической опеки над личностью.

Обе тенденции таят в себе опасности. С одной стороны, индивид перестает быть человеческой личностью, если ему чужды интересы и проблемы хотя бы одной (а обычно нескольких) человеческой общности, к примеру такой, как семья. С другой стороны, коллектив утрачивает личностное содержание, становится безличным, если к конкретному человеку не проявляется

должное внимание, а вместо этого господствует полное безразличие...

Проследим эту проблему на примере общечеловеческих ценностей. Природа их сложна, противоречива, поэтому на протяжении человеческой истории они нередко оспаривались. Многим, возможно, кажется, что провозглашенные нами общечеловеческие ценности мгновенно вросли в ткань общественного сознания. Однако мы еще не успели утвердиться на новом ценностном пространстве, как со всех сторон посыпались предостережения и доводы против общечеловеческого.

Постоянные атаки в философско-антропологической литературе и публицистике ведутся, можно сказать, и справа и слева. Чаще всего подчеркивается, что общечеловеческие ценности важны только тогда, когда речь идет об устранении опасности вселенской катастрофы. Во всех иных сферах человеческого бытия, как предполагается, лучше руководствоваться конкретными интересами нации, класса, державы или политического союза.

Консервативно настроенные политики, антропологи, публицисты толкуют о том, что общечеловеческие ценности не рождаются в готовом виде. В панораме конкретной истории они существуют в форме классов, каковым и надлежит отдать предпочтение. Пророчествуют о космополитическом забвении национального, идеологически конкретного. Пугают идейным разоружением. Размышляют о том, что в диалектике общечеловеческого и классового мы неправомерно увлеклись первой стороной этого соотношения.

Но вот что парадоксально: не менее яростно отвергаются общечеловеческие ценности со стороны радикальной мысли, выступающей с прямо противоположных позиций — от имени гуманизма и демократии. Особый гнев в данном случае вызывает первая часть слова — «обще». Это она, подчеркивают радикалы, своей абстрактностью растворяет, обезличивает человеческое содержание одухотворяющих святынь. В пространстве всечеловеческого конкретный индивид размыт, его предпочтения неразличимы. Взамен персоналистской идеи, размышляют радикалы, опять предлагается нечто безличностное. Не проще ли на путях гуманистического обновления общества ограничиться ценностными ориентациями человека, а ненавистное «обще» отбросить как воплощение чуждой и анонимной сущности?

В мировоззренческих спорах, как это ни огорчительно, историко-философская традиция часто отступает на второй план. Идея надмирного, универсального (общечеловеческих ценностей), рожденная религиозной интуицией, философским прозрением и выстраданная всей историей человечества, становится объектом критики с позиции «злобы 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 традиции, обеспечить безраздельный примат индивида, противостоящего любым отчужденным структурам и безымянным феноменам.

Вряд ли можно оспаривать сегодня достоинства персоналистской идеи. Мысль об уникальности, самоценности и незаменимости каждого человека, который неизменно воплощает в себе зону неповторимого культурного творчества, обладает несомненной привлекательностью. В истории европейской культуры чувство индивидуального достоинства, культ обособленного человека особенно наглядно обозначились в живописи Возрождения.

Высокое Возрождение (1490 г. — первая треть XVI в.) меняет взгляд на человека и его отношение к миру. В центре искусства этой эпохи образ — идеального прекрасного человека, совершенного физически и духовно. Он не отвлечен от действительности, но наполнен жизнью, внутренней силой и значительностью, титанической мощью самоутверждения.

Подлинным основоположником стиля Высокого Возрождения был **Леонардо да Винчи** (1452–1519). Его творчество знаменовало грандиозный сдвиг в искусстве. В мир реальных страстей и драматических чувств вводит нас самая значительная из монументальных росписей Леонардо да Винчи — «Тайная вечеря». Отступив от традиционного толкования евангельского сюжета, Леонардо раскрывает глубоко человеческие чувства и настроения. Сведя к минимуму обрисовку обстановки трапезной,

нарочито уменьшив размеры стола и выдвинув его к переднему плану, он сосредоточил внимание на драматической кульминации события, на контрастных характеристиках изображения различных темпераментов. Сложная гамма чувств выражается в мимике и в жестике, которыми апостолы отвечают на слова Христа: «Один из вас предаст меня».

Резкий контраст апостолам представляет образ внешне спокойного, но печально задумчивого Христа, находящегося в центре композиции, и облокотившегося на край стола предателя Иуды, хищный грубый профиль которого погружен в тень. Смятение, охватившее Иуду, подчеркнуто жестом руки, судорожно сжимающей кошелек. Мрачным обликом выделяется Иуда среди других апостолов, на чьих лицах можно прочесть выражение удивления, сострадания, возмущения.

Леонардо не отдаляет фигуру Иуды от других апостолов, как это делали мастера раннего Возрождения. И все же отталкивающий образ Иуды острее и глубже раскрывает идею предательства. Все двенадцать учеников Христа расположены группами по три человека, по обе стороны от учителя. Некоторые из них в волнении вскакивают со своих мест, обращаясь к Христу. Композиция фрески поражает единством, цельностью. Она строго уравновешена, центрична по построению.

Кульминацией Высокого Возрождения и в то же время отражением глубоких противоречий культуры эпохи явилось творчество Микеланджело (1475–1564). Античность открывает перед ним гигантские возможности, таящиеся в скульптуре. В Риме он создал мраморную группу «Пьета» — первое большое оригинальное произведение мастера, пронизанное верой и торжеством гуманистических идеалов Возрождения. Драматическую тему оплакивания Христа Богородицею скульптор решает в глубоко психологическом плане, выражая безмерное горе наклоном головы, точно найденным жестом левой руки Мадонны. Нравственная чистота образа Марии, благородная сдержанность ее чувств раскрывают силу характера и переданы мастером в классически ясных формах, с поразительным совершенством.

Голландский живописец Франс Хальс (между 1581 и 1666 г.) был совсем забыт до середины XIX в. Честь его открытия принадлежит импрессионистам. Представителей новой живописи, по-видимому, поразила его свободная манера: мазки на полот-

нах Хальса то скрещиваются, то лезут друг на друга, то рассыпаются веером, то ложатся аккуратно, плотно, как на миниатюре, хоть пересчитывай узелки драгоценного кружева. Когда же пришлось вновь, через два столетия, увидеть создания Хальса — галерею его портретов, — оказался разительным самый мир Хальса, стихийная могучая сила жизни, которой пронизано каждое полотно.

Этот художник пришел в мир с открытым сердцем, полным простодушной веры и, казалось, неистребимой жизнерадостности. Его маленькая страна была свободной, университеты в ней по-настоящему независимы, церковники не имели силы и власти. Зачем мечтать о власти, если так здорово могут устроить мир простые парни: стекольщики, стеклодувы, ювелиры, селедочники, колбасники... И без усталости пишет художник этих людей. Да, модели для своих полотен Хальс находит на рынках и в трактирах. В портретах, которые заказывают ему купцы и офицеры, он продолжает оставаться самим собой. Почти не утруждая модель позированием, Хальс успевал запечатлевать людей в движении, непосредственно в повседневной жизни. Удивляет эта не ведающая невозможного легкость его кисти. Оттого и говорят о хальсовских портретах как о «гениальных экспромтах». Будто работает художник смеясь. И кстати, мало кто может сравниться с ним в изображении смеха: на его полотнах раскатистый хохот мужчины, призывный смех женщины, улыбка ребенка, кривая усмешка бродяги, сверканье зубов, блеск глаз, шутка, веселье... И вдруг все завершается горьким, выстраданным, ледяющим душу сарказмом.

На девятом десятке жизни Хальс создал портреты попечителей и попечительниц Гарлемской богадельни. Здесь нет ни радуги цвета, ни света, ни воздуха. Истина не любит украшений. На утратившем прозрачность фоне, заставляющем вспомнить о затхлой, пропитанной сырыми испарениями атмосфере подземелий, в нелепых позах покачиваются образы — призраки стариков. Вот в кого выродились потомки бесстрашных гезов. И мы слышим обращенное к потомкам завещание Хальса: «Не верьте им — сытым, добропорядочным, бережливым, скромным, занятым благотворительностью и... торговлей живым товаром!» Гуляка, весельчак, жизнелюб, величайший оптимист, Хальс стал

скептиком, пессимистом, обличителем. Он сумел разглядеть истинное лицо действительности.

Издержки персонализма

Тоталитарный режим, использующий диктатуру для подавления всякого инакомыслия, личностного своеобразия, как показывает опыт истории, не способен обеспечить ни долговременной социальной динамики, ни собственной стабильности. «Преодоление» человека, каким бы соблазнительным оно ни казалось, неизменно оборачивается огромными неисчислимыми издержками, деструктивными процессами.

Мы осознаем сегодня, что всякое общественное установление, будь то закон, традиция или социальный институт, должно полагаться интересами личности. Идеальное человеческое общество может создаваться, судя по всему, на предельном учете особенности каждого индивида, его разума, воли и чувств, всей человеческой субъективности. Пренебрежение к слезе ребенка или к голосу, который «тоньше писка», оборачивается драмой или даже трагедией для других. Общество — это равнодействие индивидуальных устремлений. Навязывание воли, парализующей «всех прочих», идеологии, безразличной к личности и фанатически отвергающей «чуждые» ценности, неизменно сопряжено в панораме длящейся истории с возмездием.

«Общество может строиться либо снизу вверх, — отмечает отечественный критик и философ Борис Кочубей, — от человека, его уникальной личности к группе, гражданскому обществу и, наконец, к государству и объединяющей его идее, либо сверху вниз — от государственного аппарата через генеральную идею по иерархии “демократического централизма” вплоть до каждого из “винтиков”. Второй вариант неоднократно испробован, не рискнуть ли наконец на первый»¹.

Идея суверенности личности легко усваивается общественным сознанием. В сфере изреченного слова мы уже отметили, что каждый человек самобытен. Но уникальность, незаменимость личности оказывается для нас проблематичной, как только мы сталкиваемся с инакомыслием, с нестандартным поведением. Вот

¹ Кочубей Б. Дождемся ли мы культа личности? // Лит. газета. 1990. 19 дек.

неформалы, странные, раздражающе агрессивные... Вот необузданные национальные чувства. Вот неистовые эксцентричные политические игры. Массовая несговорчивость людей, выступающих от имени собственной неповторимости. Кому нужна эта массовая нетривиальность? Не ведет ли она к анархии?

Свобода нередко оборачивается хаосом. Возможность выбора превращается в собственную противоположность. Когда у человека множество альтернатив, это тоже становится бедствием. Информационный «содом» в России стал уже притчей во языцех... «Общество, разбредаящееся по закоулкам личных проблем выживания, вряд ли дорастет до способности поставить общественное мнение над интересами прослойки, борющихся за власть. Поэтому за общественное мнение зачастую выдается тенденциозная “подборка” мнений, произведенная какой-либо группой, имеющей доступ к “микрофону”»¹.

Безусловный приоритет личности, человеческих ценностей... Но вместе с тем в общественном сознании наметилась 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 говорится о личности без малейшей попытки войти в сферу философско-антропологического размышления. Возникает малопривлекательный образ человека, выпавшего из лона человечества. Маячит угроза диктатуры индивида, готового отстаивать собственное своеволие в толпе, внутри человеческого скопища.

Вот выступает по телевидению известный философ. «Все должно быть подчинено человеку, — вещает он, — и общество, и церковь, и Бог». Даже в безбожном атеистическом сознании, начисто отвергающем сверхъестественное, не мог, мне кажется, родиться такой затейливый изгиб мысли: Бог подчинен человеку. Такого индивида, в распоряжении которого оказались силы небесные, начинаю страшиться...

И оказывается, не зря... Уже цитированный нами Б. Кочубей, рассуждая о странном понятии «превышение пределов обо-

¹ Кочубей Б. Дождемся ли мы культа личности? // Лит. газета. 1990. 19 дек.

роны», прямо спрашивает: «Почему же я не имею права убить того, кто посягнул на мою личность, мою честь и мое имущество?» Обратите внимание, сколь изящно право оказать сопротивление насильнику подменено здесь заповедью «убий». И если я не имею право убить, рассуждает автор, нужно оставить пустые разговоры о правах человека... Личность неприкосновенна. Но отчего с такой легкостью сорвалось в данном случае слово «убить»? Возможно, в полемическом задоре: какие могут быть пределы самообороны, когда тебя, к примеру сказать, душат? Что и говорить, никому не дано право безнаказанно посягать на человека. Однако можно ли представить себе, скажем, в контексте русской религиозной философии В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева такое безоговорочное суждение: «Если я не имею права убить, нужно оставить пустые разговоры о правах человека...»?

Прочитируем еще раз оппонента: «Все вне- и надличностные ценности могут играть колоссальную роль в развитии человека и общества, но лишь постольку, поскольку осознается их вторичный, второстепенный характер по отношению к ценности отдельного человека».

Остановимся и поразмышляем. О какой жизненной ориентации идет речь? Действительно ли соотнесенность личности со святынями человеческого рода носит столь условный характер?

Никто, разумеется, не оспаривает суверенности личности. Но не станут ли люди, освобожденные, как выражается Кочубей, от «абстрактных идей» в порядке самообороны убивать друг друга? Неужели универсальная заповедь «не убий» носит надличностный или внеличностный характер и поэтому легко может быть отброшена в сторону? Не оборачивается ли такой ход мысли языческим своеволием?

Персоналистская философия, обосновывающая суверенитет личности, не может отвлечься, я думаю, от вопроса о том, каковы собственные пределы человека, в чем черпает он основы нравственности, что питает его волевые импульсы. Если мы решили вернуть нашему мышлению антропологическое измерение, то начинать следует, видимо, не с культа индивида, не с безоговорочного признания его самоуправства, а с осмысления человеческой сущности. Всякий иной подход к проблеме, как это ни парадоксально, может обернуться новой деспотией.

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 человеческого рода.

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 реальностей того, что выше и глубже ее. Личности нет, если нет ничего выше ее»¹.

Возможно, это выглядит парадоксом: ставить во главу угла 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». Однако несомненно, что внутри персоналистской традиции антропоцентрическое самообожание индивида оказывается зачастую бессмысленным и малопродуктивным. Добро в человеке всецело зависит от его свободного подчинения высшему началу.

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

¹ Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1991. С. 41.

ря, слышны голоса других людей. Она невозможна без вселенского, надмирного, осмысления человеческого бытия.

Не убивай! Не прелюбодействуй! Не кради! Возлюби ближнего своего! Не сотвори себе кумира! Эти заповеди рождены не опытом одной жизни. В них личностное и надличностное слилось. Между тем конкретный индивид может и отказаться от этих установлений. Следуя логике Б. Кочубея, можно спросить: почему лично я должен исполнять эти заповеди, когда мою жену соблазнили, имущество украли, а на индивидуальную жизнь просто покусились? Неужели только потому, что эти правила стали святынями человеческого рода как некой тотальности? Но в таком случае, об этом прямо говорится в статье, лучше откровенно заявить, что личность вторична и нечего толковать о ее уникальности и суверенности...

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 мой взгляд, возникло понятие общечеловеческих абсолютов. Ведь понятие «человеческие ценности» в известной мере бессодержательно. Статус «человеческий» имеет любая ценность, любая жизненная ориентация.

В работе «Проблемы поэтики Достоевского» **Михаил Михайлович Бахтин** (1895—1975) написал: «Человек никогда не найдет всей полноты только в себе самом»¹. Это означает, что выбор ценностных ориентации вовсе не предполагает предельного отвержения любой воли 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 экзистенциальной, персоналистской философии. В ней ключ прежде всего к человеческому бытию. Оно зыбко, прихотливо, легко поддается деформации. Чтобы сохранить себя, ощутить окликнутость бытием, надо впитать 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 и даже чуждый. Но та-

¹ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 208.

кой нужный мне лично как весть полноправного сознания. Войти в мир другой человеческой вселенной. Ощутить посторонний голос как особую точку зрения на мир и на самого себя, как бытие другого человека.

Но не выглядят ли эти рассуждения предельно абстрактными, когда речь идет о пределах самообороны? Вы слушаете чужой голос, проникаетесь иной судьбой, а вас, попросту говоря, раздевают... Причем здесь христианские заповеди? Преступность душит общество, как ее одолеть? Вопрос о том, что законы надлежит привести в соответствие с реальной практикой, само собой, не подвергается здесь сомнению. Если человек, обороняясь, нанес преступнику урон или случайно убил его, общество не может карать его как злонамеренного душегуба. Но ведь речь идет совсем о другом — о праве личности на основе презумпции ее самоценности. В условиях, когда правоохранительные органы бездействуют, а христианское сознание едва ли не вытравлено, сколь соблазнительной выглядит идея самосуда. Меня хотели убить, но я опередил нечестивца. Он преступил дозволенные пределы, преступлю и я. Так утвердится наконец порядок. Однако бережным отношением к жизни, к уникальности личности здесь и не пахнет...

В том-то и дело, что персоналистская традиция, задумавшись над предназначением человека, выдвигает перед ним определенные нравственные императивы, соразмеряет его поступки с общечеловеческими целями. Свобода трагична. Она ставит человека перед выбором, потому что основана на нравственном законе, а не на игре страстей. Личность отнюдь не стремится к самоутверждению и не пытается навязать общественной организации своекорыстные интересы.

Однако стоит ли сегодня проводить 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 тоталитарных структур стала очевидной? Кому-то может показаться, что автор хочет вернуть социальную мысль в традиционное патерналистское государственное русло. В самом деле, названная проблема возникла не сегодня. В наши дни своеволие превратилось в грозный симптом...

Вряд ли кто заподозрит Надежду Яковлевну Мандельштам в приверженности к тоталитарному мышлению. Но именно ей принадлежит статья «Свобода и своеволие». В ней отмечается, что своеволие, исследованное Достоевским, губит не только своевольца, но растлевает все вокруг, выжигает почву, несет всеобщее уничтожение. Разрушение и самоуничтожение — неизбежные следствия своеволия. По мнению Н.Я. Мандельштам, история первой половины XX столетия, представленная как разгул своеволия, отказавшегося, как ему положено, от всех ценностей, накопленных человечеством, является прямым следствием гуманизма, потерявшего религиозную основу.

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»¹.

Своевольный индивид наших дней отказывается признавать право, если оно не выражает его вожделений. Под видом культа человека он отвергает все, что не совмещено с его собственным жизненным пониманием. В социальной организации ему грезится только насилие над ним. В чужой нации он клеймит странные обычаи и опасную кровь. В христианских заповедях он усматривает абстрактную мудрость, совершенно непригодную для повседневности.

Своевольцы, как подчеркивает Н.Я. Мандельштам, объявили культ человека и в результате растоптали его. Они ухватились за человекобожие, против которого предупреждал Ф.М. Достоевский². Но если не своевольный индивид, то значит вновь деперсонализированные государственные структуры? Нет, от своевольца к личности нет прямого пути, ибо своеволие — порождение индивидуализма, свобода — торжество личности...

¹ Мандельштам Н.Я. Вторая книга. М., 1990. С. 234.

² Там же.

* * *

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

Литература

- Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979.
Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
Гоготшивили Л.А. Варианты и инварианты М.М. Бахтина // Вопросы философии. 1992. № 1.
Гуревич П.С. Проблема Другого в философской антропологии М.М. Бахтина // М.М. Бахтин как философ. М., 1992.
Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1990.
Мандельштам Н.Я. Вторая книга. М., 1990.
Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1991.
Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1989.

Контрольные вопросы

1. В чем различие индивидуализма и коллективизма?
2. Всегда ли правомерно противостояние эгоизма и альтруизма?
3. Правильно ли утверждение «люби других, а не себя»?
4. В чем отличие эгоизма от себялюбия по Фромму?
5. Вступая в общество, отрекается ли человек от своего «Я»?
6. Что такое общечеловеческие ценности?
7. Почему тоталитаризм обречен?
8. Как раскрыть формулу «индивид превыше всего»?
9. Откуда взялись универсальные заповеди?
10. Почему человек не найдет всей полноты только в себе самом? Что такое «болезнь своеволия»?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Противопоставление индивидуализма и альтруизма.
2. Первичный и вторичный нарциссизм, по З. Фрейду.
3. Коллективный эгоизм.

4. Изоляция личности.
5. Деспотическая опека над личностью.
6. Универсальные ценности.
7. Идея суверенности личности.
8. Индивидуализм и персонализм.

5.3. Гуманизм и дегуманизация мира

На протяжении многих десятилетий человеколюбие оценивалось как непререкаемая ценность. Гуманисты разных эпох, как правило, видели свою задачу в том, чтобы восславить человека. И во имя этой благородной цели предлагали различные социальные программы. Однако сам гуманизм был очерчен при этом неким розовым пунктиром. О гуманизме пишут охотно, страстно и полемично. Однако проблемная напряженность во многих публикациях и философских экспертизах отсутствует. Человека надо любить — кто же спорит? И все же... Напомним хотя бы о том, что Николай Бердяев называл гуманизм ересью...

Прославление человека

Гуманизм (от лат. *humanus* — «человеческий», *humanitas* — «человечность») — человеколюбие, прославление человека. Система взглядов, согласно которой признается ценность человека как личности, его права на свободу, счастье и развитие. Основная идея гуманизма — очеловечивание всей системы общественных отношений, для того чтобы создать человеку достойные условия жизни.

О гуманизме сказано немало похвальных слов. Еще недавно считалось аксиомой, что достаточно провозгласить истину о высоком предназначении человека, и мир станет другим. Сегодня многие понимают, как дорого обошлась эта иллюзия человечеству. Не пора ли, следовательно, отказаться от абстрактной гуманистической риторики и осмыслить те реальные противоречия, которые сопряжены с данной системой взглядов. Осмысливая гуманизм как проблему, мы ведем речь о сложной, иногда парадоксальной судьбе концепции человеколюбия, о тех неожиданных следствиях, которые породила она в социально-исторической практике.

Идея возвышения человека сама по себе обладает огромной привлекательностью, несомненным духовным потенциалом. Однако бесспорна ли она? Правомерно ли с точки зрения гуманизма оценивать человека как единственный критерий правды и всего сущего? Способен ли гуманизм утвердить себя в качестве социальной идеи или он превращается в иллюзию, в некое идеологическое образование?

Можно полагать, что свободомыслие как система взглядов привычнее для мироощущения россиян, вышедших из лона тоталитаризма. Только этим, пожалуй, можно объяснить поразительный факт: выступая против религиозной волны, против нового духовного бума, многие публицисты пытаются опереться на светский гуманизм, т.е. на обезбоженное сознание, славящее человека. Они призывают любить человека, свободного от религиозных чувств.

Многие социальные мыслители говорят о том, что во всех бедах и злоключениях XX в. виноваты идеи. Они совратили умы, спровоцировали фанатизм. Никто не подвергает сомнению благородные устремления Эразма Роттердамского или тревогу Бертрама Рассела за судьбу человечества. Однако это вовсе не означает, будто каждый, кто печется о благе людей, должен вызывать сочувствие и доверие.

Можно, например, считать, что великие немецкие идеалисты (И. Фихте, И. Кант, Г. Гегель) стремились раскрыть тайны одухотворенной мысли. А вот французские «новые философы» (А. Глюксман, Б. А. Леви, Ж. П. Долле) предъявили им счет. По их мнению, немецких ученых обурежала жажда познания и власти. Они-то и породили современный идеологический диктат, принесший такие издержки... Разум то и дело переживает состояния экстаза, восторга и прозрения. Эти вспышки заразительны. Но безобидны ли они, спрашивает **Андре Глюксман** (род. 1937).

Действительно, в истории философии та или иная идея оценивается, как правило, по ее общей духовной устремленности и глубине. О том, что в ней может проступить некая принудительная сила, проистекающая из самой логической упорядоченности и формальной стройности, говорится гораздо меньше. Между тем мысль как таковая, несомненно, является источником грандиозной авторитарности. Человек, создавший некое духовное,

интеллектуальное образование, подчиняет реальность этой главенствующей идее.

По мнению Глюксмана, дурна не та или иная картина мира, а видимость, будто мир поддается глобальной трактовке. Разуму кажется, будто он вырастает до гигантской высоты. Это самообольщение ума, манифестация его распорядительных устремлений. Поясним позицию Глюксмана. Платон, будучи гениальным философом, строил утопическое государство для счастья людей, а возвел, по сути дела, тиранию. Если бы греки не изобрели демократию, а пошли бы за Платоном, то еще тогда было бы создано тоталитарное государство. Впрочем, именно так рассуждает и другой современный философ — **Карл Поппер** (1902—1994). Свое исследование тоталитаризма он начинает с мифа о предопределении — социологии Платона¹.

Современная теория познания и философская антропология демонстрируют парадокс. Оказывается, даже самая светлая и безупречная идея может завести в тупик. Почему? Потому прежде всего, что, возникшая как абстракция, она тут же начинает навязываться практике в качестве единственной, правильной и обязательной для всех. Получается, будто идея сама по себе авторитарна? Скажем осторожнее: она обладает потенциалом авторитарности. В ней заложена, воспользуемся словом М.М. Бахтина, принудительность. Но тем более она обнаруживается во всеобъемлющих системах, в развернутых комплексах мысли. Человеколюбие не только побуждение или идея. Гуманизм, несомненно, мировоззренческая установка, претендующая на некую всеобщность.

Мысль, тяготеющая к супертотальности, неизменно стягивает все многообразие, все реальное жизненное богатство к тому своду, внутри которого в пространстве исходной мысли все логично и безупречно. Невозможно, как показывает историческая практика, выбраться из оков идеологического построения, если решать все проблемы в доктринальном доминионе мысли, не сообразуясь с реальностью, не поверяя верховенство идеи ее практической состоятельностью.

Гуманизм провозглашает человека высшей ценностью. Он исповедует человеколюбие. Однако достоин ли человек быть

¹ См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. М., 1992.

мерой всех вещей? Какова его собственная антропологическая природа? Возможен ли гуманизм без суверенного человека? Как обеспечить равное достоинство всех индивидов? Почему от имени гуманизма творятся в истории бесчинства и произвол? В отечественной литературе последних десятилетий эти вопросы, как правило, обходились.

Поставим проблему: какое место занимает гуманизм в истории человечества? Только самый отчаянный мизантроп способен опровергать человеколюбие. Может вообще сложиться впечатление, что все мы, потомки Адама, — наследники и живые хранители гуманизма. Между тем для отрезвления мысли, видимо, стоит сразу ответить: гуманизм — тончайший, зыбкий и постоянно растворяющийся слой в толще культуры. В масштабах истории это, скорее всего, социальный фантом...

Виды гуманизма

Мыслим ли гуманизм без автономного, суверенного человека? Вопрос, казалось бы, выглядит абсурдным. Как может проявиться любовь к человеку в доличностных структурах? В древнейших известных нам мифологиях человек неотторжим от Вселенной, он еще не воспринимает себя как нечто самостоятельное. Эллины, как и азиатские арийцы, обоготворяют великие явления природы, которые оказывают благотельное или разрушительное влияние на человеческую жизнь.

В восточных деспотиях индивид, естественно, не рассматривается как ценность. Напротив, всякая уникальность, нестертость человека оценивается как зло, как помеха. Она противостоит общему настрою восточной культуры, призванной обнаружить безличные абсолюты, идет ли речь о некоем верховном начале бытия, пантеистически осмысленной природе или о конфуцианском понимании общества как иерархии индивидов. Человек — это лишь материал, который содействует приобщению к высшим, внеличностным ценностям.

Но может быть, именно эти внеличностные ценности и могут служить истинным содержанием гуманизма? Такая парадоксальная мысль все чаще рождается в современном философском сознании. Можно было бы, по всей видимости, сразу отвести эту идею как несовместимую с представлением о суверенности человека, развитии его собственной природы и субъективности.

Однако антиперсоналистская установка в европейской культуре возрождается постоянно. Проследивая ее вехи, важно, по-видимому, уяснить, что такое воскрешение языческих сюжетов не случайно.

Антиперсоналистское умонастроение сегодня сопряжено с интересом к древнейшим пластам человеческой истории, к дохристианским основам человеческого бытия. Неоднократно в европейской культуре — от Античности до наших дней — рождается обостренная тяга к язычеству с его культом рода, деспотической опекой. Вытесненное христианством язычество постоянно напоминает о себе. Мы вряд ли отдаем себе отчет в том, какую огромную роль играет в наши дни эта древнейшая форма мировосприятия. В истории философии были примеры «заражения» массовой психологии языческими умонастроениями.

Пока человек оставался в лоне язычества, гуманизм, по первому впечатлению, вряд ли был возможен. Однако «новые правые» во Франции, группа философов, которая выступает с критикой христианства, утверждает, что именно язычество явилось первой формой гуманизма, поскольку как раз внутри племени, рода и другого сообщества можно обеспечить нормальные условия для поддержки и развития человека.

В европейской культуре, по мнению немецкого писателя Томаса Манна, можно зафиксировать два элемента — Античность и христианство. Но ведь Античность — это еще язычество. «А у восточных славян “очеловечивание” таких сил, — отмечает российский ученый 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»¹.

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...

¹ О духовности русской культуры. Интервью с Г.К. Вагнером // Сов. культура. 1989. 4 февр.

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»¹.

В античной философии человек воспринимался не как безоговорочная ценность космического миропорядка, а как один из первоэлементов, связанный с ним и подчиненный ему. Пожалуй, колыбелью гуманизма можно считать эллинизм и, в частности, ионийское племя эллинов с его открытостью ко всему, «что в человеке человечно», с его восприимчивостью к чужеземным влияниям, с его демократическим строем. Метрополией гуманизма можно считать афинское народоправство, где гуманистическую окраску принимают и вероучение о богах, и героический миф, в котором древнегреческий драматург Эсхил (ок. 525—456 до н. э.) изображает Прометея «мучеником человеколюбия», где общеэллинский культ красоты оправдывается философской мыслью, где ваяется идеал высокого изящества внутренне и внешне прекрасного человека, где, наконец, знаменательно — человек провозглашается «мерою всех вещей».

Оценивая эти феномены, русский философ Вяч. Иванов дает развернутое определение гуманизма: «Под гуманизмом я разумею этико-эстетическую норму, определяющую отношение человека ко всему, что отмечено или служит внутренним признаком естественной принадлежности к человеческому роду; причем в основу этого отношения полагается, столь же независимо от каких-либо религиозных и метафизических предпосылок, сколь и от конкретно-социальных условий, строяемое и, следовательно, отвлеченное понятие о природном достоинстве человека как такового, — признакам человечности приписывается положительная ценность и мерилom приближения к совершенству человеческой личности признается гармоническое развитие и равновесие этих, в положительном смысле определяющих природу человеческую свойств и способностей»².

Александрийский космополитизм и универсализм дают новую пищу этому умонастроению. Греческая образованность на почве Рима — особенно в лице такого истолкователя и распрос-

¹ Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4 т. Т. 2. М., 1969. С. 148—149.

² Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 106.

транителя эллинских идей, как Цицерон, — на все века ставит Античность в стан гуманизма. Римский философ **Цицерон** (106—43 до н. э.) говорил, связывая это со словом «гуманизм», о высшем культурном и нравственном развитии человеческих задатков. Гуманисты целого ряда последовательных «возрождений» классической древности в Средние века и в Новое время развивали именно эти идеи.

Как же родилась первая формула «человеческого»? Афоризм «Человек есть мера всех вещей» связывают с именем древнегреческого мыслителя **Протагора** из Абдер (ок. 480 — ок. 410 до н. э.). Вчитайтесь в эту чеканную максиму. И сегодня она кажется предельно ясной и неукоснительной. Однако нелегко назвать другую формулу, которая вызвала бы столько разночтений, полемики. Разные мыслители обнаруживали в ней совсем иной смысл, нежели их современники и предшественники.

Протагорово изречение представляет собой первый манифест гуманизма. Конечно, античное человеколюбие не было ни последовательным, ни полным. Ведь это была эпоха рабовладения. Раб не считался человеком. Но именно в Античности началось становление человеческой личности и образовалась исторически первая форма демократии.

Суждение Протагора приводится и осмысливается Платоном в «Кратиле», «Теэтете», «Законах», Аристотелем в «Метафизике». Оно сразу становится объектом дискуссий и размежеваний. Какой человек, кто конкретно может быть мерой вещей? Что значит мера? Почему вещи оцениваются по меркам человека? Эти вопросы, родившись в Античности, в преобразованной форме возникают и сегодня.

В русле гуманистической традиции Протагор был одним из первых, кто выделил человека, задумался над его оценкой, сравнил его с другими существами, окружающим миром. Протагор начинает познание самого себя с тезиса об уникальности человека в качестве всего сущего. Человечность была впервые отчетливо сформулирована как понятие и представлена целью в эпоху Римской республики. «Человечный человек» противопоставляет себя «варварскому человеку». Человечный человек — это римлянин, совершенствующий и облагораживающий римскую добродетель путем усвоения перенятой от греков «пайдейи». Греки — это греки позднего эллинизма, чья образованность скла-

дывалась в философских школах. «Пайдейя» — это определенный круг знаний и наставлений в добрых искусствах.

Христианство — это следующий виток гуманистического сознания. В христианстве личность несет на себе иное предназначение абсолютной личности Творца. Она обретает некую самоценность, независимую от космологических сюжетов. Вместе с тем рождается идеальное представление о человеке как существе, воплотившем в себе телесно-чувственную субстанцию, одушевленную разумом, 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. Но на вершинах науки, которые только и стали достижимы при независимости человека от природы, на вершинах цивилизации и техники человек сам открывает тайны космической жизни, раньше от него скрытые, и обнаруживает действие космических энергий, раньше как бы дремавшие в глубинах природной жизни»¹.

Христианство впервые освятило и обожествило личность, принесло в мир откровение лица. Однако христианство «пессимистически взглянуло на человеческую данность и еще углубило, осложнило, отодвинуло в беспредельную даль человеческое задание, чаемый образ преображенного человека»².

Гуманизм как движение

Завет гуманизма впервые в развернутом виде представлен эпохой Возрождения. Гуманизмом называлось движение противостоящее схоластике и духовному господству церкви. Гуманисты пытались возродить идеал образования и поведения, ориентируясь на эллинизм. Так называемый Ренессанс XIV и XV в. в Италии, по мнению М. Хайдеггера, есть возрождение римской добродетели. К бесчеловечному относят теперь мнимое варварство готической схоластики Средневековья. Эта критика во многом оправдана.

¹ Бердяев Н.А. Человек и машина // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 159.

² Иванов Вяч. Указ. соч. С. 108.

Однако такие мыслители, как **Джованни Пико делла Мирандола** (1463–1494), Савонарола, Эразм Роттердамский, призывали не только к воскрешению Античности, ее духа и воспитанности. Они стремились возродить дух Евангелия, дух свободы, любви, терпимости, уважения к личности. «На эту линию в Ренессансе, — отмечал русский священник и философ Александр Мень, — которую частично предвосхитил уже Данте, до сих пор не обращали достаточного внимания. А именно она несла в себе огромные возможности для будущего»¹.

Гуманизм Возрождения — это новое мировоззрение. Оно проникнуто осознанием безмерной полноты того величия, которым наделен человек. Он рассматривается отныне как средоточие мира, как творец земного бытия. В Нидерландах и Германии возникли центры гуманизма, который обосновался также в Девентере, Страсбурге, Базеле, Аугсбурге, Нюрнберге и в университетах, в частности в Вене и особенно в Эрфурте.

Но в этом прославлении человека как меры всего сущего протупает и зерно противоречия в судьбах и содержании самого гуманизма. Если человек сам выступает мерилем своих собственных поступков, в равной степени способен творить добро и зло, стало быть, нечеловеческое соизмеряется только человеческим. Но ведь даже многие мыслители Возрождения скептически относились к нравственной природе человека.

Гуманизм — обязательный, необходимый опыт человека. Человек в этой системе мироощущения остается сам с собой, со своими ограниченными человеческими способностями, связанными лишь с природной необходимостью. В гуманизме человек стремится пройти через богооставленность. Это находит свое отражение в культе природного человека. Восхитительные мастера кисти Возрождения — язычники. Человеческая плоть буквально завораживала их.

В гуманистическом возрожденческом сознании человек вдруг возомнил о своей отделенности от Бога. Языческое освящение тела. Устранение надличностных абсолютов. Ищи основы в себе, человек! «Гуманизм послушен факту рабства человека у природно-

¹ Добро и зло приемлем равнодушно? Беседа с протоиереем Александром Менем // Огонек. 1990. № 13. С. 21.

го мира»¹, — подчеркивал Н.А. Бердяев. Гуманизм, по его словам, постепенно отпадает от всякого богосознания и обоготворяет человека в человеческом...

Отвергая космический антропоцентризм, гуманизм переносит его вектор в психологический фактор. Это означает, что человеку отказано в высоком предназначении. Он осмысливается как существо низшего порядка, которое продвигается по ступеням природного царства, опираясь на внутренние силы. Человек в этом случае выступает только как природный объект. Сверхприродного человека гуманизм не знает. Это относится, в частности, и к позитивизму XIX в., который отвергает принадлежность человека к двум мирам одновременно — природному и Божественному.

Мы видим, что судьба гуманизма — это великая трагедия человека, ищущего антропологического откровения. Возвышение человека как живого существа отодвигает не только трансцендентное, но и общечеловеческое, ибо всечеловеческое выступает как нечто безличностное, надындивидуальное. Человек, освобожденный от надличностных критериев, обнаруживает не только созидательные, но и разрушительные потенции. Эпоха Возрождения открывает не только эру гуманизации мира, она возвещает и дегуманизацию, ибо человек все чаще воспринимается не в качестве суверенной личности, а в роли человека «массы».

В конце XVIII и начале XIX в. возродился интерес к Античности. Сложилось умонастроение, которое называли «неогуманизмом». Прежде всего оно отождествляется с Вильгельмом фон Гумбольдтом (1769–1859), а также с Готхольдом Эфраимом Лессингом (1729–1781), Иоганном Готфридом Гердером, Иоганном Вольфгангом Гёте (1749–1832), Иоганном Фридрихом Шиллером (1759–1805).

В XIX в. гуманистическое сознание отчетливо обозначило себя в марксистском учении и в русской религиозной философии. Карл Маркс разработал концепцию отчуждения. Под отчуждением понимаются процесс и результат превращения продуктов человеческой деятельности, а также свойств и способностей людей в нечто независимое от них и господствующее над ними.

¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 319.

Отчуждение означает превращение каких-либо явлений и отношений в нечто отличное от того, чем они являются сами по себе, искажение и извращение в сознании людей их реальных отношений.

Для Маркса история человечества — это история постоянно-го развития человека и одновременно растущего отчуждения. Немецкий философ также ошибочно полагал, что социализм означает освобождение от отчуждения, возврат человека к самому себе, его самореализацию. «Отчуждение, по Марксу, — отмечает Э. Фромм, — означает, что человек в своем освоении мира не узнает себя самого как первоисточник, как творца, а мир (то есть природа, вещи, другие люди и он сам) кажется ему чужим, посторонним по отношению к нему. Они, как предметы, ему противостоят, хотя могли бы быть созданы им самим. Отчуждение означает восприятие мира (и себя самого) пассивно, разорванно, в отрыве субъекта от объекта»¹.

Христианскую версию гуманизма отстаивали русские философы. В.С. Соловьев критиковал гуманистов, которые поклоняются человеческому началу, объявляют безусловную самозаконность и верховенство человеческого разума, видят в Боге только зародыш человека, а в природе — только его тень. По мнению русского философа, как истинный гуманизм не есть преклонение перед человеческим злом ради того только, что оно человеческое, так и истинный натурализм не есть рабство извращенной природе только потому, что она натуральна. «Гуманизм есть вера в человека, а верить в человеческое зло и немощи нечего — они явны, налицо, — писал Соловьев, — и в извращенную природу тоже верить нечего — она есть видимый и осязательный факт. Верить в человека — значит признавать в нем нечто больше того, что налицо, значит признавать в нем ту силу и ту свободу, которая связывает его с Божеством...»²

Христианское истолкование гуманизма находим и у Н.А. Бердяева. Он считал, что ложно, безобразно и бесчеловечно то понимание христианства, которое отрицает сострадание. «Христианство призывает любить “ближнего”, а не “дальнего”. Это есть очень важное различие. Любовь к дальнему, отвлеченному

¹ Фромм Э. Душа человека. С. 395.

² Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 314.

человеку есть любовь к отвлеченной идее, к отвлеченному добру, а не любовь к человеку. И во имя этой отвлеченной любви люди готовы принести в жертву ближних, живого человека. Такую любовь к “дальному” мы встречаем в революционной гуманистической морали»¹.

Дегуманизация мира

Парадоксально, что философия Ф. Ницше, полемически направленная против христианства и воплощающая в себе неоязыческую ориентацию, в известной мере наследует логические следствия гуманизма как умонастроения. Она делает наглядным тот факт, что человеколюбие вовсе не является неперменным следствием возвышения человека. Напротив, оно мешает раскрытию человеческих возможностей. С этой точки зрения идеализированная архаическая Греция противопоставляется христианству. Именно она, по словам Ницше, подвергла порче «естественное состояние человечества».

«Проблема, которую я ставлю, — пишет Ницше, — не в том, кто сменит человека в ряду живых существ (человеко-конец), а в том, какой тип человека надлежит взращивать, какой наиболее высоко ценен, более других достоин жизни, кому принадлежит будущее»². Ответ немецкого философа однозначен: взращивать надо человека сильных инстинктов, одержимого волею к власти...

Гуманизм исторически возник как воплощение элитарности. Однако он был одушевлен идеей рекрутирования все более широкого круга людей. Неоязычество во всех его современных версиях демонстрирует, по существу, утопичность этой программы. Более того, оно предлагает в обосновании гуманизма опираться не на индивида, а на общекультурные, общечеловеческие ценности. Истинный смысл гуманизма усматривается в идее коллективизма.

На крушение элитарного характера гуманизма указывал еще русский поэт Александр Блок (1880—1921). «Понятием “гуманизм”, — писал он, — привыкли мы обозначать прежде всего то

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 102.

² Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. М., 1990. С. 19.

мощное движение, которое на исходе Средних веков охватило сначала Италию, а потом и всю Европу и лозунгом которого был человек — свободная человеческая личность. Таким образом, основной и изначальный признак гуманизма — индивидуализм»¹.

Но как совместить эти установки с появлением на исторической арене широких социальных общностей? «Движение, исходной и конечной целью которого, — писал далее Блок, — была человеческая личность, могло расти и развиваться до тех пор, пока личность была главным двигателем европейской культуры. Мы знаем, что первые гуманисты, создатели независимой школы, светской философии, литературы, искусства и школы относились с открытым презрением к грубой и невежественной толпе. Можно хулить их за это с точки зрения христианской этики, но они были и в этом верны духу музыки, так как массы в те времена не были движущей культурной силой, их голос в оркестре мировой истории не был преобладающим. Естественно, однако, что, когда на арене европейской истории появилась новая движущая сила — не личность, а масса, наступил кризис гуманизма»².

Как совместить интересы личности и массы? На уровне теоретической мысли все казалось просто. Максим Горький возражал Блоку, особенно его тезису о том, что «цивилизовать массу и невозможно и не нужно». «Говорить... о невозможности и ненужности цивилизации для русского народа, — это очевидно “скифство” — и это я понимаю как уступку органической антигосударственности русской массы. И зачем Блоку “скифство”»³.

Проблема, затронутая Блоком, как это очевидно сегодня, не могла получить разрешения на путях просвещения массы, к чему призывал Горький. Вовлечение массы в политику обернулось разносторонней мифологизацией сознания. Попытка осчастливить массы оказалась продуктом популизма. Вовлечение масс в политику имело для гуманизма значительные последствия. Они

¹ Блок А. Крушение гуманизма // Блок А. Собр. соч. В 8 т. Т. 6. М.-Л., 1962. С. 93.

² Там же. С. 94.

³ Горький М. Собр. соч. В 30 т. Т. 15. М., 1951. С. 379.

должны быть осмыслены в полном объеме на примере дегуманизации мира.

Гуманна ли гильотина? Представьте себе, что этот вопрос задан юному Робеспьеру. Вне всякого сомнения, он содрогнулся бы и ответил презрением. «Ничто на земле не стоит цены человеческой крови» — это слова эрменовильского отшельника Ж.-Ж. Руссо. Но оказалось, что без гильотины не обойтись. Только она может осчастливить человечество. Может быть, есть нечто неизмеримо более важное, нежели струящаяся кровь? Это идеалы человеколюбия?

Не парадокс ли? Гильотина как радикальное средство справедливости. Муки и боль одного человека как досадная помеха на пути ко всеобщему счастью. Воспитание «нового человека» как преодоление изначальной человеческой природы. Что ни говори, гуманизм в той же мере примета нового времени, в какой и дегуманизация. Кровавые боины, адские печи, пыточные подвалы. Усложняющаяся техника надругательства над телом и духом человека. Но разве только это?

Тоталитаризм XX в. явился не только умопомрачением духа, но и апофеозом язычества. Культ вождя. Идолопоклонничество. Толпа вручает собственные полномочия тому единственному. Индивид больше не прислушивается к голосу совести. Не доверяет рассудку. Душит личные сомнения камнем слепой веры.

Напомним: сталинские репрессии сопровождались углубленным «теоретическим» проникновением в суть гуманизма. Оказалось, что нельзя любить абстрактного человека. Нежности больше заслуживал только конкретный индивид. Те же, кого гноили в бараках, истязали в подземельях, превращали в опилки (это метафора из фильма «Покаяние»), воспринимались как нечто абстрактное. «Абстрактный», т.е. лишенный классового гнева, гуманизм отвергался. Конкретный же взгляд на человека обнаруживал в нем вражескую сущность. «Човеколюбие» оборачивалось кошмаром злодеяний. Теоретическое размежевание «абстрактного» и «конкретного» служило ширмой для кровавых расправ.

Но разве идея несет ответственность за то, что ее искажает? Можно ли изобличать гуманизм, если присущее ему содержание извращено, обесмыслено, превращено в свою противополож-

ность? Может быть, вслед за Людвигом Фейербахом можно назвать это «призрачной человечностью»? Не гуманизм, а его призрак?

В истории духовной мысли важно не только то, что ты провозглашаешь. Каковы, однако, твои цели? К чему, наконец, приводят провозглашенные тобой манифесты? Нельзя же, одним словом, ценить доктрину только за то, что в ней обозначается любовь к человеку. Оценивая конкретную форму гуманизма, не стоит впадать в славословие, в бездумный экстаз. Между тем все политические партии нашей страны пытаются освоить гуманистическую риторику, совершенно не обращая внимания на социальные проблемы.

Нужен ли «изм»?

Проблема гуманизма вовсе не в том, чтобы провозгласить человека эталоном. Важно также понять, какова мера разрушительного в человеке. Очень благородная идея имеет такие парадоксальные и гротескные формы. Если возвышенные идеалы не становятся жизненно-практическими ориентациями людей, стало быть, гуманизм в чем-то ущербен: не соотнесен с человеческой природой, с реальными ресурсами человечества... Время гуманисту обернуться на себя, отчего опекаемая им паства не слушается пророка?

Речь, стало быть, идет об исторической ответственности гуманизма. Ценность любой доктрины определяется не тем, к чему она призывает. Следствия-то каковы? Парадоксальная вещь. Гуманистическая риторика пышно расцветает в тени тоталитарного государства. Разве Сталин толковал о ненависти к человеку? Напротив, он весь светлел от готовности обожать человека. Оказывается, вообще державная власть и не может реализовать себя, если устанет провозглашать ту или иную форму человеколюбия. Крематории нужны для того, чтобы избавить «осчастливленное человечество» от его ненужной и недужной части. Проповедь фанатической ненависти к врагу ради вселенской любви. Печаль по человеку, чтобы плодить «хлам», «мученика из барака»... Невольно возникает подозрение: смогли бы тираны осуществить свои далекие и зловещие замыслы, не будь безоглядно-радостного доверия к гуманизму у самих масс?

Правомочно ли само понятие «гуманизм»? В «Письме о гуманизме», написанном М. Хайдеггером для Ж. Бофре, философ спрашивает: есть ли вообще необходимость удерживать слово «гуманизм»? «Я спрашиваю себя, — пишет М. Хайдеггер, — есть ли в этом необходимость. Или недостаточно еще очевидна беда, творимая всеми обозначениями такого рода? Люди, конечно, давно уже не доверяют “измам”. Но рынок общественного мнения требует все новых. Люди снова и снова готовы откликаться на эту потребность»¹.

Любить человека... Но действительно ли он — мера всего сущего? В современном философском сознании нередко возникают мотивы дискредитации человека как живого существа. Философские антропологи говорят об ущербности его биологической природы, психоаналитики — о присущих сыну земли мощных разрушительных импульсах. Социобиологи оспаривают идею уникальности человека. Структуралисты приходят к убеждению, что чрезмерный интерес к человеку в истории европейской культуры явился причиной многих теоретических и практических извращений. Теперь уже ясно, подчеркивают структуралисты, что сам человек не заслуживает доверия, ибо в нем укоренены разные пороки.

Возможен ли гуманизм как определенная система взглядов, если оспаривается исходная идея — ценность самого человека? Бофре спрашивает у Хайдеггера: «Каким образом можно вернуть какой-то смысл слову “гуманизм”»? Сомневаясь в потребности всяких «измов», Хайдеггер все же отмечает, что речь, по существу, идет о возвращении человеку человечности. Но в чем она состоит? «Она покоится в его существе?»² Иначе говоря, предстоит более углубленное изучение феномена человека.

Гуманизм един, когда речь идет о ценности человека. Но он все же существует во множестве версий, разновидностей, ибо в самой трактовке человеческой природы возможны самые неожиданные варианты и оттенки. Гуманизм как специфическая система взглядов формировался на протяжении веков. Он, естественно, вобрал в себя исторически предопределенные подхо-

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 193–194.

² Там же. С. 196.

ды к проблеме, конкретные и далеко не всегда совпадающие представления о сущности человека и его предназначении.

Многообразие видения гуманизма — одна из примет нашей эпохи. Наряду с традиционными версиями складываются сегодня новые, которые радикально переосмысливают устоявшийся эталон. Возникают философские направления, открыто выступающие против христианского гуманизма. М. Хайдеггер справедливо подчеркивает, что гуманизм К. Маркса, например, не нуждается ни в каком возврате к Античности, равно как и тот гуманизм, каковым Ж.-П. Сартр считает экзистенциализм.

Раскрывая, в частности, картину всеобщей гуманизации мира, Э. Фромм показывает, что по отношению к индивиду общество может выполнять различные функции — содействовать раскрытию потенциальных способностей человека, его потребностей или деформировать эти внутренние побуждения, придавать им искаженную форму. Во-первых, человек утрачивает контакт с самим собой, в результате чего возникает феномен деперсонализации. Во-вторых, его отношения с другими людьми приобретают функциональный, овеществленный характер. Во многих своих работах — «Здоровое общество», «Концепция человека у Маркса», «Вне цепей и иллюзий» — и прежде всего в «Бегстве от свободы» Фромм вводит понятие отчуждения, опираясь при этом на «Экономическо-философские рукописи 1844 года» К. Маркса.

Современное капиталистическое общество враждебно человеку. Это, считает Фромм, глубоко и последовательно раскрыл Маркс. Однако от его анализа ускользнула существенная сторона проблемы: индивид «задавлен» не только типом собственности, отчуждающим рабочих от средств производства, ему противостоят и другие структуры современного общества — техника и бюрократия, которые враждебны (и все в большей степени) каждому индивиду, ибо они воплощают в себе деструктивную функцию этого общества, его антигуманистическое содержание.

Но сколь бы ни были различны эти виды гуманизма по цели и обоснованию, по способу и средствам осуществления, по форме своего учения, они, однако, все сходятся на том, что человечность человеческого человека определяется на фоне какого-то утвердившегося истолкования природы, истории, мира, мироосновы, т.е. сущего в целом.

Русская религиозная философия, рассматривая человека как микрокосм, т.е. как природное создание, предупреждала, что отстранение от макрокосма (большого мира), религиозной традиции возвращает человека к язычеству, ереси гуманизма, бескрылому позитивизму. Эти идеи особенно важны сегодня потому, что антропологический ренессанс в его обезбоженных формах легко порождает ложноориентированную персоналистскую традицию.

Одно дело — культивировать своеволие, раскрывать множество присущих людям вожеланий, обнаруживать разрушительные импульсы. Другое — демонстрировать всечеловеческое в человеке, присущий ему пафос творчества, силу духа. Обращенность к нравственным заповедям позволяет видеть в человеке нечто вселенское, общечеловеческое. Ложное превозношение человека — это, на наш взгляд, ересь, несущая в себе немалый заряд пагубного, разрушительного.

Гуманизм нашего общества может начаться с возвращения человеку того, что у него было отобрано: права распоряжаться собой, своей жизнью, своим трудом, землей. Возрождение гуманизма — это процесс. Судьбы его — в социальной практике. Нам предстоит освоить азы человеколюбия. Думать о людях, которые находятся за чертой бедности. Заботиться о детях, у которых нет родителей. Охранять окружающую среду. Восстановить в правах понимание человека, о котором мы имеем весьма отвлеченное и нередко извращенное представление.

* * *

История вовсе не стремится очеловечить человека... Напротив, она пытается вытравить в нем истинно человеческое, извратить его природу. Ни одно из существовавших обществ, по мысли Э. Фромма, не соотносилось с истинной природой человека. В самом деле, содержанием человеческой истории является попытка людей обрести себя, реализовать те потребности, которые в них заложены. Однако конкретно сложившееся общество, та или иная форма социального общежития мешают полному выявлению человеческих потенций. На протяжении длительной истории человечества разум, воля и эмоции людей

не могли достигнуть полного самовыявления. Общество не только не содействовало реализации глубинных потребностей, а, напротив, стесняло их.

Литература

Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии, метафизики и техники) // Вопросы философии. 1989. № 2.

Гуревич П.С. Гуманизм и вера. М., 1990.

Гуревич П.С. Гуманизм как проблема и как ересь // Свободная мысль. 1995. № 5.

Иванов Вяч. О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994.

Лаут Р. Философия Достоевского. М., 1996.

Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. М., 1990.

Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. М., 1992.

Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988.

Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

Контрольные вопросы

1. Почему Н.А. Бердяев назвал гуманизм ересью?
2. Могут ли идеи совратить мир?
3. Какой счет предъявляют идеям «новые философы» во Франции?
4. Может ли гуманизм сложиться в доличностных культурах?
5. Как связаны язычество и гуманизм?
6. Когда возник первый вариант гуманизма?
7. В чем ограниченность возрожденческого гуманизма?
8. Может ли человек быть мерой всех вещей?
9. Что такое неогуманизм?
10. В чем суть христианской версии гуманизма?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Гуманизм и гуманность.
2. Гуманизм как проблема.
3. Властный потенциал социальных идей.

4. Виды гуманизма.
5. Истоки античного гуманизма.
6. Возрожденческий гуманизм.
7. «Пайдейя» и гуманизм.
8. Неогуманизм конца XVIII и начала XIX в.
9. Гуманизация мира, по Э. Фромму.
10. Дегуманизация мира.

Раздел второй
ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ

Глава 6

СМЫСЛ ЖИЗНИ И ЕЕ ЦЕННОСТИ

6.1 Уникальность жизни

Жизнь — драгоценный дар

Надо обладать воображением астрофизика, чтобы представить себе огромные просторы Вселенной, в которых неизвестно почему родился драгоценный дар — жизнь. Но как относиться к этому дару? Жизнь не для всех людей является универсальной ценностью. Уже отмечалось, что человек стоит перед выбором: он может испытывать побуждение вернуться к животному царству. Но в нем живет и неистребимая жажда сохранить «специфически человеческое».

Э. Фромм подчеркивает, что в нас биологически заложено желание жить. Независимо от того, счастливы мы или несчастны, наше тело побуждает нас стремиться к бессмертию. Но поскольку нам известно из опыта, что мы не можем жить вечно, мы пытаемся найти такие доводы, которые заставили бы нас поверить, что, несмотря на противоречащие этому эмпирические данные, мы все-таки бессмертны.

С одной стороны, современная наука интенсивно работает над созданием искусственного интеллекта, открывая перспективы моделирования человеческих качеств: разумности, рациональности. Она предлагает трансплантанты жизненно важных человеческих органов. Конструируя генетическую конституцию человека, наука тем самым заменяет собой силы естественного отбора. С одной стороны, возникает вопрос: «Что же представляет собой специфически человеческое?»

Население земного шара стремительно растет. Но улучшается ли при этом генотип? Ученые с тревогой обсуждают вопрос об утрате человеком его природных качеств. Женщины нередко 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 также угрозы «человеческому» в истощении генного фонда, искажении биологических задатков, непредвиденных мутациях?

Катастрофическое разрушение природной среды, интенсивное ее заражение радиационными и другими 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, несомненно, 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.

Благоговение перед жизнью

Немецко-французский теолог **Альберт Швейцер** (1875—1965) пытался в своих трудах оспорить положение Р. Декарта о том, что первым фактором человеческого существования является познание. По мнению Швейцера, формула может выглядеть так: «Я есть жизнь, желающая жить среди жизни». Благоговение перед жизнью оказывается у него основой всего мировоззрения и даже своеобразной этики. «Как в моей воле к жизни заключено страстное стремление продолжать жизнь, — писал Швейцер, — и после таинственного возвышения воли к жизни, стремление, которое обычно называют желанием, и страх перед уничтожением и таинственным принижением воли к жизни, который

обычно называют болью, так эти моменты присущи и воле к жизни, окружающей меня, независимо от того, высказывается ли она или остается немой»¹.

Швейцер считал, что добро — это то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей. Поистине нравственен человек только тогда, когда он повинуется внутреннему побуждению помогать любой жизни, которой он может помочь, и удерживается от того, чтобы причинить живому какой-нибудь вред. Он не спрашивает, по словам Швейцера, насколько та или иная жизнь заслуживает его усилий, он не спрашивает также, может ли она и в какой степени ощутить его доброту. Для него священна жизнь как таковая. Он не сорвет листочка с дерева, не сломает ни одного цветка и не раздавит ни одного насекомого. Когда он летом работает ночью при лампе, то предпочитает закрыть окно и сидеть в духоте, чтобы не увидеть ни одной бабочки, упавшей с обожженными крыльями на его стол.

Некоторые рассуждения Швейцера могут показаться сентиментальными и даже смешными. Человек идет по улице, видит червяка, ползущего по мостовой. Червяк может погибнуть на солнце, если вовремя не доползет до земли, где может спрятаться в щель. Тогда человек переносит его в траву. Если он проходит мимо насекомого, упавшего в лужу, то найдет время бросить ему для спасения листок или соломинку.

Но Швейцер отвечает: такова судьба всякой истины, которая всегда является предметом насмешек до того, как ее признают. Когда-то считалось глупостью думать, что цветные люди являются действительно людьми и что с ними следует обращаться, как со всеми людьми. Теперь эта глупость стала истиной. Сегодня кажется не совсем нормальным признавать в качестве требования разумной этики внимательное отношение ко всему живому вплоть до низших форм проявления жизни. Но когда-нибудь, считает Швейцер, будут удивляться, что людям потребовалось столько времени, чтобы признать несовместимым с этикой бессмысленное причинение вреда жизни. «Этика есть безграничная ответственность за все, что живет»².

¹ Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. С. 306—307.

² Там же. С. 308.

Но ведь такой ход мысли может легко натолкнуться на парадоксы. Возьмем, к примеру, колоссальную и постоянную работу сил природы, направленных на уничтожение жизни. Мир представляет собой жестокую драму раздвоения воли к жизни. Одна жизнь утверждает себя за счет другой, одна разрушает другую. Но одна воля к жизни действует против другой только по внутреннему стремлению, но не по убеждению. Во мне же воля к жизни приобрела знание о другой воле к жизни. В ней воплотилось стремление слиться воедино с самой собой и стать универсальной.

«Свою истинность этика благоговения перед жизнью обнаруживает в том, что она постигает в единстве и взаимосвязанности различные проявления этического. Ни одна этика еще не сумела связать воедино стремление к самосовершенствованию, в котором человек использует свои силы не для воздействия вовне, а для работы над самим собой, и активную этику. Этика благоговения перед жизнью смогла это сделать и притом таким образом, что не просто разрешила школьные вопросы, а значительно углубила понимание этики»¹.

Трансперсональный опыт

Ценность жизни как феномена подчеркивается также и развитием трансперсональной психологии. Трансперсональные переживания связаны с тем, что человек отождествляет себя с растительностью, т.е. чувствует себя частью растений, даже отождествляется с физиологическими и биохимическими процессами в ней. Человек может пережить превращение в дерево, в полевой или садовый цветок, насекомоядное растение, водоросль, океанский планктон. «В холотропном модусе, — пишет С. Гроф, — можно эмпирически отождествиться с корневой системой дерева, занятой водным или минеральным обменом, с циркуляцией сока в коре, с листом во время фотосинтеза, с прорастающим зерном, с процессом опыления или клеточного деления во время вегетативного роста»².

Гроф считает важным прозрение относительно феномена жизни — осознание особого качества и чистоты существования растений, делающих их образцом для духовной жизни челове-

¹ Швейцер А. Культура и этика. С. 311.

² Гроф С. Путешествие в поисках себя. М., 1994. С. 74.

ка. В отличие от животных и человека растения в своей основной массе не убивают друг друга и не ведут хищнический образ жизни. Они непосредственно зависят от солнца — дающего им жизнь на нашей планете и непосредственного выражения творческой энергии космоса. Растения трансформируют эту космическую энергию в формы, которые могут быть полезны другим организмам. Другим важным аспектом является непосредственный контакт растений со всеми остальными элементами — землей, водой и воздухом.

Не убивая, не охотясь и не эксплуатируя другие организмы, многие растения вместе с тем служат источником пищи, минералов и витаминов для других форм жизни. Кроме того, они используются и иными способами в жизни человека, обеспечивая его многими материалами и веществами и принося ему красоту и радость. Жизнь растений не искажена неестественным стремлением стать чем-то иным, чем они есть на самом деле, болезненными сожалениями о прошлом, конфликтами по поводу несовпадения целей или заботой о будущем.

С. Гроф показывает, что в отдельных случаях сознание человека может расшириться до охвата всей жизни на планете, включая все человечество, фауну и флору, начиная с вирусов и одноклеточных и кончая высококодифференцированными видами. Это отождествление не с единичным живым организмом, а с жизнью как космическим явлением.

Преодоление смерти

В древнеиндийской культуре, где господствовала идея многократного воскрешения души, люди часто бросались под священные колесницы или в воды Священного Ганга, чтобы завершить очередное кармическое (предназначенное судьбой) существование и вернуться на Землю в новом телесном облике. В системе ценностей древней японской культуры честь оказывалась более значимой, чем жизнь. Самураи добровольно делали себе харакири (вспарывали живот кинжалом), если это диктовалось соображениями более высокими, нежели значимость жизни.

Воспринимали ли античные греки жизнь как некую ценность? По мнению Ф. Ницше, эллин видел ужасы и скорби мира и смысл мира для него терялся. Жизнь принималась с отвращением. Человек повсюду искал абсурды и ужасы бытия. Стало быть, жизнь для него утрачивает свою ценность...

Иначе трактовал мироощущение древнего грека русский писатель В.В. Вересаев, который считал, что древний грек вовсе «не обвивал истины священным покровом поэзии, не населял “пустой Земли” прекрасными образами. Земля для него была полна жизни и красоты, жизнь была прекрасна и божественна — не покров жизни, а жизнь сама»¹. Вывод В.В. Вересаева: в душе элина чувствование богатой жизни мира было неискоренимо. Однако если в Античности представление о краткосрочности жизни, которая в своем значении представлялась величайшим благом, беспокоило умы, то позже, в эпоху Средневековья, возникло сознание ничтожности этой жизни в холодном и бесстрастном космосе. Бессмертие воспринималось скорее как наказание.

По мнению Н.А. Бердяева, проблема бессмертия, прославления жизни как универсальной ценности — самая главная проблема человечества. Все религии, начиная с зачаточных религиозных верований дикарей, строились на отношении к смерти. Человек — существо, стоящее перед смертью в течение всей своей жизни, а не только в свой последний час. Он ведет борьбу за жизнь и бессмертие. Сильное страдание всегда заставляет думать о смерти и бессмертии. Но и всякое углубление жизни, считал философ, ставит все тот же вопрос о жизни и смерти.

В разных философских и религиозных учениях поднимался вопрос о преодолении смерти. Говорилось о бессмертии души, о перевоплощении душ, о воскресении человека. Кошмар смерти всегда преследовал людей, он всегда порождал специфические представления о трагизме жизни. Несомненно, проблема жизни и смерти относится к числу фундаментальных, поскольку затрагивает предельные основания бытия.

6.2. Смысл жизни

Разные концептуальные подходы

Смысл жизни — регулятивное понятие, присущее всякой развитой мировоззренческой системе, которое оправдывает и интерпретирует свойственные этой системе моральные нормы, показывает, во имя чего необходима предписываемая ими дея-

¹ Вересаев В.В. Живая жизнь. М., 1991. С. 197.

тельность. В истории философии можно выделить два концептуально различных подхода к проблеме предназначенности человеческой жизни. В одном случае смысл человеческого существования усматривается в моральных установлениях земного бытия человека. В других — в неких запредельных трансцендентальных критериях, определяющих окончательную ценность человеческой жизни. Наконец, поискам смысла жизни противостоит идея бессмысленности человеческих упований и действий. В древнекитайской этике значимость человеческой жизни во многом определялась идеалом внутренней свободы, который получил развитие в учениях ранних конфуцианских и даосских мыслителей. Телеологическая точка зрения восходит к Аристотелю. Он создал этическую теорию как самостоятельную науку, которая не зависит от политических обстоятельств. Именно она дает практические рекомендации, как достичь счастья и осмысленности жизни.

Аристотель отмечал, что одним счастьем кажется добродетель, другим — рассудительность, третьим — известная мудрость. Счастье в концепции античного философа рассматривалось как высшее и самое прекрасное благо, которое доставляет удовольствие. Эвдемонизм считал счастье высшей целью человеческой жизнью. Это был, как уже подчеркивалось, один из основных принципов древнегреческой этики, тесно связанный с сократовской идеей внутренней свободы личности, ее независимости от внешнего мира. Таков же был и эпикурейский вариант рассмотрения смысла человеческой жизни.

Напомним, что в противовес этой версии древние стоики учили, что жизнь человека драматична, подчас окрашена в трагические тона. Удел человека — мужественно вести себя перед реальной угрозой беды, катастрофы, лишений, смерти. Стоики усматривали смысл жизни в надындивидуальной, необыденной инстанции (природе мироздания, велении Творца, закона социальной истории). Недостаток телеологической точки зрения, сформулированной Аристотелем, состоит в том, что нравственное достоинство человека и нравственная его свобода определяются вовсе не целью, которой он подчиняет свою жизнь и деятельность в мире. Телеологическая точка зрения, соединенная с учением о свободной воле, может быть сформулирована так: человек должен подчинять свою жизнь поставленной ему

верховной цели и ей иерархически покорять все остальные поставленные цели, свобода же воли дает ему возможность подчинять свою жизнь этому верховному благу.

Христианская мораль в Европе определяла место и перспективы человека в мире, стратегию его поведения и высшие цели. Согласно христианству, человек должен стать внутренне свободным, достойным свободы и вечной жизни. Религиозный смысл земной истории человечества — искушение и спасение мира. Перед благочестивыми людьми стоит двойная опасность, писал Эразм Роттердамский, одна — как бы не пасть жертвой искушения, другая — как бы после победы не возгордиться от успеха и духовной радости.

Возрожденческая философия в целом искала смысл жизни не в трансцендентальных установках, а в самом человеческом существовании, поставленных им целях. Этика Канта при истолковании смысла жизни интересуется общеобязательным нравственным законом, нравственно-разумной природой человека, одинаковой у всех. В философии Гегеля человеческая жизнь должна обретать смысл как проявление и орудие саморазвития и самопознания абсолютного духа.

Проблемы смысла жизни получили разностороннюю разработку в русской философии. По словам В.С. Соловьева, проблема человеческой предназначенности состоит в том, чтобы объяснить, каким образом человек, будучи существом относительным, может выйти из сферы своей данной действительности и трансцендировать к абсолютному. В работах Л. Шестова, как и в экзистенциализме в целом, обосновывается право конкретного человека на определение смысла уникальной собственной жизни. Бывает, что человек, — писал он, — со всей силой доступной ему в минуты отчаяния или экстаза страсти разбивает тысячелетние твердыни философских и иных предрассудков. С.Л. Франк, обсуждая эту тему, акцентирует внимание при определении смысла жизни на постановке разумных целей. Он выступил против софизма: жизнь необходимо-бессмысленна, незаконен сам вопрос о смысле жизни. Жизнь, по его мнению, должна быть служением высшему и абсолютному благу. Следуя религиозной традиции, он считал: для того чтобы жизнь имела смысл, необходимы два условия — существование Бога и наша собственная причастность ему.

Фрейд: «счастье в наслаждении»

В работе «Неудовлетворенность культурой» Фрейд пишет: «Вопрос о смысле человеческой жизни ставился бесчисленное количество раз: на этот вопрос никогда не было дано удовлетворительного ответа и, возможно, таковой вообще заповедан. Некоторые из вопрошавших добавляли: если бы оказалось, что жизнь не имеет никакого смысла, то она потеряла бы для нас всякую ценность. Но эти угрозы ничего не меняют. Скорее можно предположить, что мы вправе уклониться от ответа на вопрос»¹.

Разумеется, отмечает Фрейд, религия берется ответить на этот вопрос о цели жизни. Мы едва ли ошибемся, если придем к заключению, что идея о цели жизни существует постольку, поскольку существует религиозное мировоззрение. Вот почему Фрейд пытается подойти к вопросу с иной стороны. Чего люди требуют от жизни и чего стремятся в ней достичь? Трудно ошибиться, полагает Фрейд, отвечая на этот вопрос: люди стремятся к счастью, они хотят стать и быть счастливыми. По мнению автора, это стремление имеет две стороны — положительную и отрицательную: отсутствие боли и неудовольствия, с одной стороны, переживание сильных чувств наслаждения — с другой.

Фрейд считал, что жизненная цель просто определяется программой принципа наслаждения. Этот принцип, по его словам, главенствует в деятельности «душевного» механизма с самого начала. Его целенаправленность не подлежит никакому сомнению, в то время как его программа ставит человека во враждебные отношения со всем миром. Такая программа неосуществима. По замечанию Фрейда, «в плане “творения” отсутствует намерение сделать человека “счастливым”»².

То, что понимается под счастьем в строгом смысле этого слова, проистекает скорее из внезапного удовлетворения потребности, достигшей высокой напряженности, и по своей природе возможно лишь как эпизодическое явление.

Итак, возможности для нашего счастья ограничены. Значительно менее трудно испытать несчастье. Страдания угрожают нам с трех сторон: со стороны нашего собственного тела, судьба которого — упадок и разложение, не предотвратимые даже

¹ Фрейд З. Основной инстинкт. М., 1997. С. 442.

² Там же. С. 443.

предупредительными сигналами боли и страха; со стороны внешнего мира, который может обрушить на нас могущественные и неумолимые силы разрушения, и, наконец, со стороны наших взаимоотношений с другими людьми.

Как же добиться наслаждения? Наиболее интересными методами предотвращения страданий являются, однако, те, которыми человек пытается воздействовать на собственный организм. Тут Фрейд упоминает и интоксикацию, и наркотики. Но он считает, что сложное строение нашего душевного аппарата позволяет, однако, прибегать к целому ряду других воздействий. Удовлетворение наших первичных позывов дает нам счастье, но они же являются источником мучительных страданий, когда внешний мир отказывается дать им удовлетворение и обрекает нас на лишения. При помощи воздействия на влечения первичных позывов можно, следовательно, рассчитывать на освобождение от какой-то части страданий.

Радикальный способ, по мнению Фрейда, заключается в умерщвлении первичных позывов, как этому учит восточная мудрость и проводит в жизнь практика йогов. Если это удастся, то мы, конечно, отказываемся и от всех иных форм деятельности (приносим в жертву жизнь) и лишь другим путем достигаем того же счастья покоя. «Ощущение счастья при удовлетворении диких, не обузданных нашим “Я” влечений несравненно более интенсивно, чем насыщение укрощенного первичного позыва. Непреодолимость извращенных импульсов, как и вообще притягательная сила запрещенного, находит в этом свое психоэнергетическое объяснение»¹.

Другая методика защиты от страданий видится Фрейду в сублимации первичных позывов (в переключении психической энергии). Каждый человек, восприимчивый к обаянию искусства, не может недооценивать этого источника наслаждения и утешения. Однако, замечает Фрейд, легкий наркоз, в который погружает нас искусство, не может дать нам большего, чем мимолетное отвлечение от тягот жизни; и оно недостаточно сильно, чтобы заставить нас забыть реальное несчастье.

Однако все эти рассуждения у Фрейда имеют вполне понятную направленность. «Мы уже отмечали, — пишет он, — что половая (генитальная) любовь, давая человеку наивысшие пере-

¹ Фрейд З. Основной инстинкт. С. 447.

живания удовлетворения, дает ему, собственно говоря, и идеал счастья, а поэтому естественно было бы и дальше искать удовлетворения стремления к счастью в той же области половых отношений и, следовательно, рассматривать половую эротику как жизненный центр»¹.

Далее Фрейд критикует современную культуру. Ведь она решает сексуальные отношения только на базе одной-единственной и нерасторжимой связи между мужчиной и женщиной, не признает сексуальности как самостоятельного источника наслаждения и склонна терпеть его только в качестве незаменимого способа размножения людей.

Нравственный смысл жизни

«Есть ли у нашей жизни вообще какой-нибудь смысл?» — спрашивал В.С. Соловьев². Если есть, продолжает далее русский философ, то имеет ли он нравственный характер, коренится ли он в нравственной области? И если да, то в чем он состоит, какое ему будет верное и полное определение? «Нельзя обойти этих вопросов, относительно которых нет согласия в современном сознании. Одни отрицают у жизни всякий смысл, другие полагают, что смысл жизни не имеет ничего общего с нравственностью, что он вообще не зависит от наших должных или добрых отношений к Богу, к людям и ко всему миру; третьи, наконец, признавая значение нравственных норм для жизни, дают им весьма различные определения, вступая между собою в спор, требующий разбора и решения»³.

Прежде всего, В.С. Соловьев рассматривает таких отрицателей жизни, которые встают на путь самоубийства. Когда теоретический пессимист утверждает как настоящую истину, что жизнь есть зло и страдание, то этим он выражает свое убеждение, что жизнь такова для всех, но если для всех, то, значит, и для него самого. Но если так, то на каком же основании он живет и пользуется злом жизни, как если бы оно было благом? Ссылаются на инстинкт, который заставляет жить вопреки разумному убеждению, что не жить не стоит.

¹ Фрейд З. Основной инстинкт. С. 469.

² Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 83.

³ Там же.

По мнению В.С. Соловьева, такая ссылка бесполезна, потому что инстинкт не есть внешняя сила, механически принуждающая к чему-нибудь. Инстинкт проявляется в самом живом существе, побуждая его искать приятных состояний, кажущихся ему желанными или приятными. «И если, благодаря инстинкту, пессимист находит удовольствие в жизни, то не подрывается ли этим само основание для его мнимо-разумного убеждения, будто жизнь есть зло и страдание?»¹

Если признавать положительный смысл жизни, то, конечно, многое можно считать за обман именно по отношению к этому смыслу: как пустяки, отвлекающие от главного и важного. Апостол Павел мог говорить, что по сравнению с Царствием Божиим, которое достигается жизненным подвигом, все плотские привязанности и удовольствия для него — сор и навоз. Но для пессимиста, который в Царствие Божие не верит и за жизненным подвигом никакого положительного смысла не признает, где мерило для различения между обманом и не обманом?

В.С. Соловьев подчеркивает, что для оправдания пессимизма на этой низменной почве остается ребячески подсчитывать количество удовольствий и страданий в жизни человеческой с заранее составленным выводом, что первых меньше, нежели вторых, и что, следовательно, жить не стоит. По этому поводу философ замечает: этот счет житейского счастья имел бы какой-нибудь смысл лишь в том случае, если бы арифметические суммы наслаждений и огорчений существовали реально или если бы арифметическая разность между ними могла стать действительным ощущением. Тут арифметика отчаяния есть только игра ума, которую они сами опровергают, на деле находя в жизни больше удовольствия, чем страдания, и признавая, что стоит жить до конца. «Сопоставляя их проповедь с их действиями, можно прийти только к тому заключению, что в жизни есть смысл, что они ему невольно подчиняются, но что их ум не в силах овладеть этим смыслом»².

Что же самоубийцы? Эти, по мнению Соловьева, невольно доказывают смысл жизни. Они предполагали, что жизнь имеет смысл, но, убедившись в несостоятельности того, что они при-

¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 84.

² Там же.

нимали за смысл жизни, лишают себя жизни. Эти люди его не нашли, но где же они его искали? Тут мы имеем два типа страстных людей: у одних страсть чисто личная, эгоистическая (Ромео, Вертер), другие связывают свою личную страсть с тем или иным историческим интересом, который они, однако, отделяют от всемирного смысла — об этом смысле всеобщей жизни, от которого зависит и смысл их собственного существования, они так же, как и те, не хотят ничего знать (Клеопатра, Катон Утический). Ромео убивает себя, потому что он не может обладать Джульеттой. Для него смысл жизни в том, чтобы обладать этой женщиной. Но если бы смысл жизни заключался действительно в этом, то чем бы он отличался от бессмыслицы? Как остроумно замечает В.С. Соловьев, кроме Ромео сорок тысяч дворян могли находить смысл своей жизни в обладании той же Джульеттой, так что этот мнимый смысл жизни сорок тысяч раз отрицал бы самое себя.

Эти жизненные ситуации Соловьев трактует так: совершается в жизни не то, что по-моему должно бы в ней совершаться, следовательно, жизнь не имеет смысла. «Факт несоответствия между произвольным требованием страстного человека и действительностью принимается за выражение какой-то враждебной судьбы, за что-то мрачно-бессмысленное, и, не желая подчиняться этой слепой силе, человек себя убивает»¹. Победенная миродержавным Римом египетская царица не захотела участвовать в триумфе победителя и умертвила себя змеиным ядом. Римский поэт Гораций назвал ее за это великою женой, и никто не станет отрицать величавости этой кончины. Но если Клеопатра ждала своей победы как чего-то должного, а в победе Рима видела только бессмысленное торжество темной силы, то, значит, и она темноту собственного взгляда принимала за достаточное основание для отрицания всемирной правды.

В.С. Соловьев делает правомерный вывод: ясно, что смысл жизни не может совпадать с произвольными и изменчивыми требованиями каждой из бесчисленных особей человеческого рода. Если бы совпадал, то был бы бессмыслицей, т.е. его вовсе не было бы. Следовательно, выходит, что самоубийца разочаровался и отчаялся не в смысле жизни, а как раз наоборот — в

¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 86.

своей надежде на бессмысленность жизни: он надеялся на то, что жизнь будет идти, как ему хочется, всегда будет и во всем лишь прямым удовлетворением его слепых страстей и произвольных прихотей, т.е. будет бессмыслицей, — в этом он разочаровался и находит, что не стоит жить.

Но вот в чем парадокс? Если он разочаровался в бессмысленности мира, то тем самым он признал в нем смысл. Если такой невольно признанный смысл нестерпим для этого человека, если вместо того чтобы понять, он только пеняет на кого-то и дает правде название «враждебной судьбы», то существо дела от этого не меняется.

«Смысл жизни только подтверждается, — пишет В.С. Соловьев, — роковою несостоятельностью тех, кто его отрицает: это отрицание принуждает одних (пессимистов-теоретиков) жить недостойно — в противоречии с их проповедью, а для других (пессимистов-практиков или самоубийц) отрицание жизненного смысла совпадать с действительным отрицанием самого их существования»¹.

Смысл жизни — в красоте. Такова точка зрения Ф. Ницше. Эту точку зрения Соловьев не поддерживает. Как бы мы ни отдавались эстетическому культу, мы не найдем в нем не только защиты, но даже малейшего указания на возможность какой-нибудь защиты против того общего и неизбежного факта, который внутренне упраздняет эту мнимую Божественность силы и красоты, их мнимую состоятельность и безусловность, — разумею тот факт, что конец всякой здешней силы есть бессилие и конец всякой здешней красоты есть безобразие.

Разве сила, бессильная перед смертью, есть в самом деле сила? Разве разлагающийся труп есть красота? Древний представитель силы и красоты умер и истлел не иначе, как самая бессильная и безобразная тварь, а новейший поклонник силы и красоты превратился в умственный труп. Отчего же первый не был спасен своею красою и силою, а второй своим культом красоты и силы? На самом деле христианство, против которого воевал Ф. Ницше, не отрицает силы и красоты, оно только не согласно успокоиться на силе умирающего больного и на красоте разлагающегося трупа.

¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 86.

По мнению В.С.Соловьева, пессимизм фальшивых и правдивых самоубийц невольно приводит к мысли, что в жизни есть смысл. Культ силы и красоты невольно указывает нам, что этот смысл не заключается в силе и красоте, отвлеченно взятых, а может принадлежать им лишь под условием торжествующего добра. Итак, смысл жизни заключается в добре, но здесь рождается новая цепь заблуждений. Прежде всего важно понять, что такое добро...

Всемирный смысл жизни, считает философ, или внутренняя связь отдельных единиц с великим целым, не может быть выдуман нами. Он дан, по мнению философа, от века. От века даны твердыни и устои жизни: живым, личным отношением связывающая наше отношение с прошедшим и будущим; отечество, расширяющее и наполняющее нашу душу содержанием души народной с ее славными преданиями и упованиями; и, наконец, Церковь.

«Добрый смысл жизни, — пишет В.С. Соловьев, — хотя он больше и первее каждого отдельного человека, не может, однако, быть принят извне по доверию к какому-нибудь внешнему авторитету, как что-то готовое: он должен быть понят и усвоен самим человеком, его верою, разумом и опытом. Это есть необходимое условие нравственно-достойного бытия»¹. Нравственный смысл жизни первоначально и окончательно определяется самим добром, доступным нам внутренне через нашу совесть и разум, поскольку эти внутренние формы добра освобождены нравственным подвигом от рабства страстям и от ограниченности личного и коллективного себялюбия.

Идея счастья

Все люди стремятся к счастью. Причем само счастье и есть конечная цель человеческих устремлений, причем в отличие от многих других благ, которые могут быть лишь промежуточной целью к чему-то более желанному и важному. Разные люди стремятся к овладению различными видами благ на пути к счастью, поэтому представление о нем принимает разнообразные формы. Здесь возможно и ложное понимание счастья. По Аристотелю одного счастья недостаточно, счастливый человек должен

¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 92.

иметь возможность счастливого выбора из всех видов деятельности, которые ведут к добродетели, а это значит, что выбор определяется не одним только знанием, но и самим выбирающим. Однако, отрицая теоретически выбор в понимании Аристотеля, Платон настаивает на том, что в практической жизни люди действительно имеют возможность выбора, а также несут строгую ответственность за свои ошибки в выборе и подвергаются за это наказанию. Таким образом, разногласия в вопросах теории нейтрализуются при переходе к практическим вопросам.

Если в трудах Платона можно найти утверждение о том, что формы блага являются источником и творцом бытия и счастья, то Аристотель решительно отвергал эту идею. Платон утверждал, что добродетель обязательно приносит счастье и что для добродетельного человека счастье существует независимо от всего остального — здоровья, красоты, силы, талантов, богатства и доходов. В трактовке Аристотеля деятельность души, устремленная к добродетели, сочетается в счастливой жизни с удовольствием, досугом, благосостоянием, удачей и другими благами, присущими человеку или обретенными им во внешнем мире.

Все многообразие учений, составляющих доктрину стоицизма, объединяет один общий центральный тезис: добродетель, которая желательна сама по себе, является достаточной для счастья и расценивается как единственное средство его достижения. Стоики не придают, подобно Платону или Аристотелю, особого значения знаниям как средству реализации высшего и наиболее полного счастья. Они также отрицают все промежуточные состояния между добродетелью и пороком. Человек может быть либо исключительно добродетельным, либо предельно порочным. Стоики не признают градацию добродетели Аристотеля, степени реализации счастья также отрицаются — человек или совершенно добродетелен и счастлив, или вообще лишен того и другого. Все внешнее нейтрально по отношению к человеку — оно не приносит ему ни пользы, ни вреда. Одинаково нейтральны жизнь, здоровье, удовольствие, красота, сила, богатство, доброе имя или благородное происхождение и их противоположность — смерть, уродство, слабость, нищета, бесчестье, низкое происхождение. Смерть, болезнь, бедность и бесчестье не плохи сами по себе, все зависит от нашего отношения к ним.

Надежда христиан на счастье в лучшем мире породила пессимистическое представление о возможности счастья на земле. Фома Аквинский несколько более оптимистично, чем Августин Блаженный, расценивает шансы на счастье в этой жизни, однако, как и большинство христианских философов, оба рассматривали эту жизнь прежде всего как преддверие к иной. Подобно своим предшественникам, Августин признает, что все люди желают быть счастливыми и для счастья нуждаются в тех или иных благах. Однако это не значит, что вожденное богатство и власть приносят счастье тем, кто ими владеет, они могут стать даже источником бед в зависимости от других обстоятельств, которые неподвластны человеку. Склонные к обогащению люди испытывают страх, боясь потерять приобретенное, а одержимый страхом человек не имеет того, что он хочет. Поэтому только знание и мудрость сами по себе являются благом, они неизменны и неподвластны разрушительным силам. Желание счастья, понимаемого Августином как Божественная мудрость или истина, есть разновидность инстинкта, дарованного Богом и соединяющего с Ним человека. Подобно Платону и Аристотелю, Августин Блаженный идентифицирует счастье с добродетельной жизнью, добродетель же в его понимании есть исключительно совершенствование души и любовь к Богу.

При всем несхождении концепции Августина Блаженного с теорией Аристотеля его понимание счастья имеет определенное сходство с эвдемонизмом. А в поисках Бога человек одновременно стремится реализовать и собственную истинную природу, и судьбу. Поиски Бога и есть путь к счастливой жизни. Однако Августин Блаженный привносит в человеческую природу некое сверхестественное измерение, которое своим присутствием обеспечивает в его представлении все то, что связано со стремлением к эвдемонистическому счастью.

Дальнейшее развитие идеи трансцендентного счастья находим у Фомы Аквинского. Конечная цель жизни человека — уподобление Богу и есть счастье, а ближе всего к Богу человек, находящийся в процессе созерцания. Критике подвергается идея стоиков о возможности достижения счастья в этом мире, а также концепция несовершенного человеческого счастья и его градации у Аристотеля. Фома Аквинский признает существование нравственных ценностей и добродетели, но если Аристотель

утверждает, что они достигаются деятельностью самого человека, и придает значение образованию, реально существующим возможностям во внешнем мире, то Фома Аквинский подчеркивает необходимость Божественного благоволения, дарующего человеку веру, надежду и милосердие, а также определяющего правильность того выбора, который открывает путь к добродетели. Таким образом, предложенный Аристотелем перечень добродетелей дополняется так называемыми теологическими добродетелями, которым в христианской концепции счастья отводится центральное место.

Среди философов, о которых шла речь до сих пор, существовали разногласия относительно природы счастья, но все они признавали счастье высшим благом. Именно это положение отрицается Кантом, хотя он и признает многое из того, что было сказано о природе счастья. Если Платон и Аристотель признавали превосходство истинного счастья над богатством, властью и удовольствием, то Кант считает, что выше счастья исполнение долга, и именно оно делает человека достойным счастья. Не признавая счастья высшим благом, Кант отвергает не только гедонистическую концепцию счастья, которая ему особенно чужда, но и множество других, поскольку ни в какой интерпретации счастье не может быть высшим благом. Этические воззрения Канта явились вызовом всей предшествующей философской мысли, они привели к переоценке статуса счастья и оказали влияние на все последующие теории развития.

6.3. Логотерапия и ее мировоззренческие позиции

Телесно-душевно-духовное целое

Проблемы смысла жизни возникают не только в чисто философском аспекте. Они рождаются в контексте существования каждого человека. С этой точки зрения характерна концепция австрийского психиатра и психотерапевта В. Франкла. В центр обсуждения автор ставит такие понятия, как смысл и ответственность. Рассматривая человека как телесно-душевно-духовное целое, Франкл полагает, что именно эти понятия определяют

психическое здоровье человека и гармонию между составляющими человеческого естества.

Франкл показывает, что сама постановка вопроса о смысле жизни не является выражением невротизма или патологии. Ведь мы вполне можем представить себе высокоразвитые живые организмы, такие как пчелы или муравьи, которые по некоторым аспектам их социальной организации, свойственным им и похожим на человеческие структуры, даже превосходят человеческое общество. Однако никогда и ни при каких обстоятельствах мы не можем представить себе, чтобы какой-нибудь живой организм мог задать вопрос о смысле собственного бытия и этим самым подвергнуть его сомнению. Только человек оставляет за собой право подвергать свое бытие сомнению, и только одному ему свойственно переживать все сомнения в этом смысле.

То, какое центральное значение имеет жизнеутверждающее отношение к жизни и как глубоко оно уходит своими корнями в область биологии, можно установить, пожалуй, из следующего факта, на который ссылается Франкл. Когда было проведено большое статистическое исследование о вероятных причинах долголетия, то оказалось, что у всех долгожителей фиксировалось жизнеутверждающее восприятие жизни. Франкл полагает, что при соответствующей методике можно без особых трудностей вскрыть завуалированное пресыщение жизнью.

Вопрос о смысле жизни можно понимать, как видно из нашего изложения, прежде всего в сугубо метафизическом плане. Тогда в центре нашей рефлексии будут сомнения в смысле всего происходящего, например сомнения по поводу «цели и назначения» мира в целом или вопрос о смысле судьбы, которая нам выпадает. Возможные положительные ответы на все эти вопросы относятся скорее к религии. Для религиозного человека, который верит в провидение, в этом отношении вообще не существует проблемы. Для других же постановка вопроса в данной форме должна быть подвергнута познавательно-критической проверке. Ведь мы, отмечает Франкл, должны проверить, правомерно ли вообще ставить вопрос о смысле всего существующего, имеет ли вообще смысл сам этот вопрос¹.

¹ Франкл В. Психотерапия на практике. СПб., 2000. С. 17.

Собственно говоря, мы можем спрашивать всякий раз лишь о смысле части происходящего, а не о «цели» происходящего в мире. Категория цели является поэтому в той степени трансцендентной, в какой цель лежит вне того, что ее «имеет». Поэтому мы могли бы охватить смысл мироздания в лучшем случае в форме так называемого пограничного понятия. Исходя из этого, можно было бы обозначить смысл как «сверхсмысл»; этим могло бы быть выражено то, что смысл бытия непознаваем и что он превосходит то, что может быть познано. «Это понятие, — пишет Франкл, — было бы, следовательно, аналогом постулатов разума Канта; оно представляло бы необходимость мысли и в то же время — невозможность мысли, то есть антиномию, с которой может справиться только вера»¹.

Еще Б. Паскаль говорил, что ветка никогда не сможет понять смысла всего дерева. И новейшее биологическое учение об окружающей среде показало, что любое живое существо включено в окружающую среду, соответствующую его виду, не будучи в состоянии вырваться из него. Франкл показывает, что пусть даже человеку принадлежит в этом отношении исключительное место, пусть он к тому же еще и чрезвычайно «открыт миру», пусть он даже «владеет этим миром» (Макс Шелер). Но кто может сказать, что по ту сторону «этого» мира не существует сверхмир? Не напрашивается ли предположение, что человек в мире занимает лишь кажущееся положение завершающей ступени развития, что его положение является превосходящим лишь в рамках природы, только по отношению к животному; что в отношении «бытия в мире» (М. Хайдеггер) в конечном счете можно сказать то же, что и об окружающей среде представителей животного мира.

На самом деле одомашненное животное не знает целей, ради которых использует его человек. Как же может знать человек, какую «конечную цель» имеет его жизнь и каким «сверхсмыслом» обладает мир как целое? Франкл делает такое предположение: может оказаться, что подлинная разница между человеком и животным заключается, в конце концов, не столько в том, что животное обладает инстинктами, а человек — интеллектом. Скорее существенное различие между человеком и животным состоит в том, что человек — в отличие от любого

¹ Франкл В. Психотерапия на практике. С. 18.

животного — обладает еще одной способностью: понять, что должна существовать мудрость, которая принципиально превосходит его собственную, а именно надчеловеческая мудрость, которая вселила в него разум и в животных инстинкты; высшая мудрость, которая создала как человеческую мудрость, так и мудрые инстинкты животных и гармонично распределила их между ними.

«Разве может когда-нибудь обезьяна понять, — пишет Франкл, — почему она должна страдать? Она, воспринимая мир из “окружающей среды”, не в состоянии понять мотивов человека, который вовлекает ее в свои эксперименты, так как человеческий мир, мир ценностей и смысла, ей недоступен. Он не доходит до нее, не укладывается в ее измерения: но не следует ли нам предположить, что над человеческим миром, в свою очередь, возвышается превосходящий его и недоступный ему мир, чей сверхсмысл способен придать смысл его страданию?»¹.

Психологическое содержание проблемы «смысла»

Понятие смысла — междисциплинарное понятие, занимающее важное место во многих гуманитарных науках. Богатые традиции в разработке проблематики, связанной с этим понятием, можно отыскать в философии (Ф. Ницше, Э. Шпрангер, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, М. Бубер), в социологии (М. Вебер, Дж. Г. Мид), в эстетике (А.А. Потебня, Р. Ингарден, М.М. Бахтин).

В арсенал объяснительных понятий психологии понятие смысла было введено З. Фрейдом, который со временем отказался от его использования. В психотерапевтической практике известно: многие пациенты полагают, что весь смысл жизни заключается лишь в удовольствии. Такова, мы помним, и точка зрения Фрейда. При этом многие ссылаются на ошибочный факт, что вся человеческая деятельность диктуется в конечном счете стремлением к счастью, что все душевные процессы определяются исключительно принципом удовольствия.

В. Франкл полемизирует с этой точкой зрения. В действительности, отмечает он, удовольствие — не цель наших устремлений, а следствие их реализации. На этот факт указал еще

¹ Франкл В. Психотерапия на практике. С. 24

И. Кант. А в отношении эвдемонизма М. Шелер отметил, что не удовольствие предшествует действию как его цель, а, напротив, действие «несет на своей спине» удовольствие. Вероятно, существуют особые состояния или обстоятельства, при которых удовольствие действительно может представлять собой цель волевого акта¹.

Франкл пишет: «Помимо этих особых случаев теория принципа удовольствия не учитывает существенно целенаправленный характер всей психической активности. В целом же человек хочет не удовольствия, а именно того, чего он хочет. Предметами человеческого хотения могут быть разные вещи, в то время как удовольствие остается всегда одним и тем же — как в случае ценностно-ориентированного поведения, так и в противоположном случае. Отсюда можно заключить, что признание принципа удовольствия должно было бы привести к нивелированию всех возможных целевых установок человека»².

Для зрителя в театре не так уж важно, смотрит ли он трагедию или комедию. Для него важнее содержание представления. И конечно, никто не станет утверждать, что определенное количество неудовольствия, которое может быть вызвано в душах зрителей при переживании происходящей на сцене трагедии, является целью посещения ими театра; тогда всех театралов можно было бы рассматривать как скрытых мазохистов. «Мы можем окончательно опровергнуть утверждение, что удовольствие является конечной целью всех, — а не только конечным итогом отдельных — устремлений таким образом, что мы перевернем это утверждение. Если бы, например, Наполеон действительно проводил свои сражения лишь затем, чтобы доставить себе чувство удовольствия от их победоносного исхода (то же самое чувство удовольствия, которое какой-нибудь простой солдат доставляет себе самым простым способом — например, едой, алкоголем и проститутками), тогда “последняя цель” последних наполеоновских сражений, “конечная цель” наполеоновских поражений, должна была бы заключаться, напротив, в чувстве неудовольствия, которое следовало за поражениями так же, как чувство удовольствия следовало за победами»³.

¹ Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.

² Франкл В. Психотерапия на практике. С. 24–25.

³ Там же. С. 25.

Можно согласиться с Франклом, что смысл жизни не может быть в одном удовольствии. Во-первых, постоянное наслаждение создает пресыщение. Известно, что, когда Швеция достигла идеала потребительского рая, там тотчас подскочила статистика самоубийств. Если бы удовольствие действительно составляло смысл жизни, тогда жизнь не имела бы никакого смысла. В-третьих, если руководствоваться статистическими данными, то можно утверждать, что нормальный человек в среднем в течение дня испытывает несравненно больше эмоций неудовольствия, чем удовольствия.

Несостоятельность принципа удовольствия в качестве максимы сохранялась бы и в случае, если бы он действительно происходил, как об этом пишет З. Фрейд: «В психоаналитической теории, мы без сомнений принимаем положение, что ход психических процессов автоматически регулируется принципом наслаждения, то есть мы считаем, что этот процесс каждый раз возбуждается связанным с неудовольствием напряжением и затем принимает такое направление, что его конечный результат совпадает с уменьшением этого напряжения — с избежанием неудовольствия или с порождением удовольствия»¹.

По мнению Франкла, с постулированием любого, пусть даже универсального, принципа, с констатацией каких-либо космических тенденций вообще с этической точки зрения еще совсем ничего не выяснено. «Проблема только начинается с вопроса, должны ли мы подчиняться таким тенденциям — там, где мы можем обнаружить их в нашем собственном душевном мире. Можно было бы также обоснованно предположить, что наша собственная задача состоит как раз в том, чтобы противостоять господству подобных как внешних, так и внутренних давлений»².

Радость, рассуждает Франкл, может сделать жизнь содержательной только тогда, когда она имеет смысл. Ее узкий смысл не может, однако, заключаться в ней самой. На самом деле он лежит вне ее. Радость каждый раз направлена на предмет. Шелер показал, что радость — целенаправленное чувство, в противо-

¹ Фрейд З. По ту сторону наслаждения // Фрейд З. Основной инстинкт. М., 1997. С. 194.

² Франкл В. Психотерапия на практике. М., 1999. С. 28.

положность простому удовольствию, которое он причисляет к ненаправленным чувствам, к чувствам, соответствующим определенному состоянию, к «чувствам-состояниям»¹.

Шелер указывает при этом на тот факт, что это различие находит свое выражение уже в повседневном языковом употреблении: удовольствие испытывают по поводу чего-то, а радуются чему-то. Радость никогда не может быть самоцелью. «Всякая человеческая личность, — пишет Франкл, — представляет собой нечто уникальное, и каждая из ее жизненных ситуаций неповторима. Эта уникальность и неповторимость проявляются и в конкретной задаче человека. Каждый человек может в каждый данный момент иметь только одну-единственную задачу; но именно это своеобразие составляет абсолютность этой задачи. Следовательно, хотя мир и рассматривается в перспективе, но каждому участку его соответствует лишь одна верная перспектива. Таким образом, существует абсолютная верность не вопреки, а как раз благодаря перспективной относительности»².

Три категории ценностей

Ценности играют огромную роль в нашей жизни. Однако крайне важно открыть богатство ценностей по всей его полноте. Ведь человек не должен останавливаться на одной группе ценностей, а должен быть достаточно «гибким», чтобы перейти к другой, в том случае, если здесь и только здесь выявляется возможность реализации ценностей. Жизнь требует от человека в этом отношении исключительной гибкости в приспособлении к шансам, которые она ему дает. Действительно, в психотерапевтической практике часто бывает так, что пациент жалуется на то, что его жизнь не имеет никакого смысла, поскольку его деятельность лишена высокой ценности. Но важно не то, где человек работает, а то, как он работает. Ценности такого рода В. Франкл называет ценностями творчества.

Но он выделяет также и ценности переживания, которые реализуются в восприятии мира, например в увлечении красотою природы или искусства. Не следует недооценивать ту пол-

¹ Шелер М. Избранные произведения. С. 167.

² Там же. С. 32.

ноту смысла, которую они могут дать человеческой жизни. Если кто-то сомневается в этом, утверждает Франкл, «пусть он представит себе, что человек, любящий музыку, сидит в концертном зале; в его ушах звучат прекрасные звуки любимой симфонии, и он испытывает тот трепет, который можно испытывать лишь при восприятии чистейшей красоты; пусть он представит себе, что этому человеку зададут в этот момент вопрос, имеет ли смысл его жизнь; спрашиваемый ответит, что благодаря одному этому прекрасному моменту его жизнь оправдана»¹.

Но ведь это только миг. Разумеется, но по величию одного этого мгновения можно измерить величие всей его жизни: высота горного хребта тоже ведь измеряется по самой высокой его вершине. Так и в жизни: ее смысл решают ее вершинные моменты и одно мгновение жизни может наполнить ее высочайшим смыслом.

Жизнь может оказаться осмысленной и тогда, когда в ней нет ни творческих порывов, ни глубоких переживаний. Крайне важно в этом случае то, как человек относится к ограничению своих жизненных возможностей. Эти ценности Франкл называет ценностями отношения: речь идет о том, как человек относится к своей судьбе, которую нельзя изменить.

Здесь Франкл рассуждает о мужестве и страдании, о достоинстве даже в падении и неудачах. В жизни человеку каждый раз предоставляется возможность обращения то к одной, то к другой группе ценностей. Жизнь требует от нас либо реализации ценностей творчества, либо обращения к ценностям переживания. В первом случае мы можем обогатить мир своей деятельностью, а во втором обогатимся сами благодаря переживанию. В одном случае требование момента может быть реализовано путем деятельности, в другом — посредством нашего восприятия.

Проблема смысла жизни в русской философии

Проблемы смысла жизни получили разностороннюю разработку в русской религиозной философии. Л. Шестов в своих рабо-

¹ Шелер М. Избранные произведения. С. 38.

тах обосновывает право конкретного человека на определение смысла уникальной собственной жизни.

Стоит ли жить? Обладает ли жизнь положительной ценностью, причем ценностью всеобщей и безусловной, ценностью, обязательной для каждого? Эти вопросы ставит Е.Н. Трубецкой. Философ считал, что тот смысл, которого мы ищем в повседневном опыте, нам не дан и нам не явлен. Будничный опыт свидетельствует о противоположном — о бессмыслице человеческого существования.

С тех пор как человек стал размышлять о жизни, она всегда представлялась ему в виде замкнутого порочного круга. Это стремление, не достигающее цели, а потому роковым образом возвращающееся к своей исходной точке и без конца повторяющееся. О таком понимании бессмыслицы красноречиво говорят многочисленные образы ада у древних и у христиан. Царь Иксион, вечно вращающийся в огненном колесе, бочка Данаид, сизифов труд — вот классические изображения бессмысленной жизни у греков. Аналогичные образы адских мук можно найти и у христиан.

Е.Н. Трубецкой отмечает, что вся жизнь наша есть стремление к цели. От начала и до конца она представляется в виде иерархии целей, из которых одни подчинены другим в качестве средств. Есть цели, желательные не сами по себе, а существующие ради чего-нибудь другого: например, нужно работать, чтобы есть и пить. Но имеется и такая цель, которая желательна сама по себе. Всякий сознательно или бессознательно, по мысли философа, предполагает такую цель или ценность, ради которой стоит жить. Эта цель, или, что то же, смысл жизни, есть предположение неустранимое, необходимо связанное с жизнью как таковой. Вот почему никакие неудачи и не могут остановить человечество в поисках этого смысла. Полное разочарование выразилось бы даже не в самоубийстве, а в смерти, полной остановке жизни, ибо самоубийство есть все-таки акт волевой энергии, направленный к цели и, стало быть, предполагающий цель. Акт этот свидетельствует не о прекращении стремления к смыслу, а, наоборот, о силе этого стремления и об отчаянии, протекающем из неудачи в его достижении.

По мысли Н.Ф. Федорова, у людского рода должна быть вдохновляющая глобальная идея. Надо с помощью науки воскресить всех людей, которые когда-либо жили на земле. Когда умирает конкретный человек — это невосполнимая утрата. Но ведь множество людей прошло по Земле. Н.Ф. Федоров демонстрирует радикально-дерзновенный проект всеобщего спасения. Человек живет не для себя. У него в помыслах заложена благородная идея — вернуть предков. Это «общее дело». Книга Федорова так и называется — «Философия общего дела». Здесь христианская идея воскресения мертвых превращается в идею воскрешения как долга человека. «В идее этой есть гениальное дерзновение, и сознание это — одно из самых высоких, до каких только поднимался человек», — писал Н.А. Бердяев.

С.Л. Франк, рассуждая на эту тему, акцентирует внимание при определении смысла жизни на постановке разумных целей. Он выступил против софизма: жизнь — необходимо-бесмысленна, незаконен даже сам вопрос о смысле жизни. Жизнь, по его мнению, должна быть служением высшему и абсолютному благу. Следуя религиозной традиции, он считал: для того чтобы жизнь имела смысл, необходимы два условия — существование Бога и наша собственная причастность к нему.

По мнению Н.А. Бердяева, жизнь должна иметь смысл, чтобы быть благом и ценностью. Но смысл не может быть почерпнут из самого процесса жизни. Он должен возвышаться над жизнью. Оценка с точки зрения смысла всегда предполагает возвышение над тем, что оценивается. Мы принуждены признать, что есть какая-то истинная жизнь в отличие от ложной и падшей жизни. Кроме биологического понимания жизни есть духовное. Оно предполагает не только человеческую, но и Божественную жизнь. Жизнь, замечает философ, может стать для нас символом высшей ценности, высшего добра, но и сама ценность, само добро есть символ подлинного бытия, а само бытие есть лишь символ последней тайны.

Развивая эту мысль, Бердяев подчеркивает, что смысл человека всегда лежит в Боге, а не в мире, в духовном, а не в природном. Жизнь в этом мире имеет смысл именно потому, что есть смерть, и если в нашем мире не было бы смерти, то жизнь лишена была бы смысла. Жизнь, по мнению Бердяева, благо-

родна только потому, что в ней есть смерть, есть конец, свидетельствующий о том, что человек предназначен к другой, высшей, жизни.

Подвергая теоретическому анализу представления массового сознания о смысле жизни, многие философы исходят из некой неизменной «человеческой природы», конструируя на этой основе идеал человека, в достижении которого усматривается смысл жизни, основное назначение человеческой деятельности. Э. Фромм видел в истории человечества два основных модуса существования, два различных вида самоориентации и ориентации в мире, преобладание одной из которых определяет все, что человек думает, чувствует и делает: иметь или быть. Два модуса человеческого существования предполагают разное отношение к проблеме смысла жизни и ее реализации.

Личность с ориентацией на «бытие» стремится к реализации уникального смысла своей жизни. Тенденция «быть» означает любить, творить, отдавать, жертвовать собой. Такая личность находит свой смысл в служении людям, в любви и созидании. Реализуя смысл своей жизни, такая личность реализует себя. Личность, ориентированная на «обладание», напротив, видит смысл своей жизни в том, чтобы как можно больше брать и иметь. Фромм утверждает: «Нет другого смысла жизни, кроме того, который человек придает ей, раскрывая свои силы в продуктивной, творческой жизнедеятельности».

В ряде современных социальных теорий смысл жизни по-прежнему усматривается в реализации внеисторических задач либо в достижении определенных потребительских стандартов и индивидуального благополучия. Нередко провозглашается бессмысленность и абсурдность любой деятельности ввиду отсутствия у нее какой-либо объективной направленности. Распространены и теории, отрицающие возможность метафизического или научного ответа на вопрос о смысле жизни.

Когда человек задумывается о тайне своей жизни и о тех связях, которые соединяют его с жизнью, у него неизбежно рождается иное отношение к жизни. Это не может не привести к этическому самоутверждению. Да, жить человеку станет труднее, чем раньше, когда он жил для себя. Но в то же время его жизнь станет богаче, прекраснее и счастливее. Ведь чело-

век будет не просто жить. Он будет по-настоящему чувствовать жизнь.

Для человека действительно нравственного любая жизнь священна. Универсальная этика благоговения перед жизнью рождает сострадание не только к другому человеку, но и к животным, ко всему живому. Жизнеутверждающая позиция в целом неизменно порождает оптимистическую волю и надежду.

Литература

- Архиепископ Иоанн Сан-Францисский.* Избранное. Петрозаводск, 1992.
- Франкл В.* Основы логотерапии. Психотерапия и религия. СПб., 2000.
- Франкл В.* Психотерапия на практике. СПб., 2000.
- Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994.

Контрольные вопросы

1. Почему жизнь не является универсальной ценностью?
2. Кому принадлежит формула «благоговение перед жизнью»?
3. Что нового в понимание уникальности жизни внесла трансперсональная психология?
4. Как воспринималась проблема жизни в восточной культуре?
5. Почему Н.А. Бердяев считал, что проблема бессмертия – самая главная проблема человечества?
6. Какие концептуальные версии смысла жизни возникли в античной философии?
7. Почему З. Фрейд считал, что счастье – в наслаждении?
8. Отчего В.С. Соловьев спрашивал: «Есть ли у жизни хоть какой-нибудь смысл?»
9. В чем специфический взгляд Ф. Ницше на проблему смысла жизни?
10. Как осмысливали философы идею счастья?
11. В чем смысл страдания?
12. Почему Э. Фромм считал, что смысл жизни в самой жизни?
13. Отчего постановка вопроса о смысле жизни не является для человека выражением невротизма или патологии?
14. Какие три категории ценностей описывает В. Франкл?
15. Как трактовалась идея смысла жизни в русской религиозной философии?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Благоговение перед жизнью как феномен европейской культуры.
2. Смысл жизни как регулятивное понятие.
3. Смысл жизни как философская проблема.
4. Смысл жизни как индивидуальная проблема человека.
5. Счастье как понятие философской антропологии.
6. Проблема бессмертия в философии.
7. Гедонистические версии жизненной стратегии.
8. Стоические версии жизненной стратегии.

Глава 7

ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ

7.1. Любовь — глубинное экзистенциальное переживание

Любовь как предмет философского постижения

Общепринятого определения Любви не существует. Слово «Любовь» используется для описания различных взаимоотношений человека, как с одушевленными, так и с неодушевленными объектами. В библейской Песне Песней говорится: «Стрелы любви — стрелы огненные». Это чувство давно стало предметом философского постижения. Платон перенес рассуждение о Любви с мифологического на философский уровень. Любовь — всеобщий принцип, проявляющийся в стремлении к *благу* и *счастью*. Платон создал учение об иерархии видов Любви. На низшей — получение физического удовольствия, затем Любовь к конкретным образцам физической красоты, Любовь к красоте в целом и, наконец, *агапэ*, а также любовь к мудрости, которая, как и религиозные переживания, позволяет познать абсолютную истину. Платон полагал, что наслаждение, к которому стремится человек, должно быть в определенной степени обуздано.

Аристотель же считал, что услаждение тела есть все-таки благо. Любовь имеет в качестве истока сексуальную чувственность, но не исчерпывается ею. Она рождает союз двух душ, способствует самораскрытию личности. Древние греки различали разные формы Любви: *Эрос*, обожествленный эрос, любовь-страсть, любовь как влечение без роковых последствий.

Христианство принесло с собой радикальное переосмысление Любви. Ее стали понимать не только как человеческую страсть, но и как державную основу человеческого бытия. Братская Любовь — это Любовь ко всем людям. Средневековый мистик М. Экхарт цитирует Библию: «Сильнее, чем страсть, любовь». Это она повелевает любить ближнего своего. Любовные чувства архетипны, но *культура* оказывает воздействие на эотику. Плоть в христианстве рассматривается как причина всех человеческих злоключений. Подлинной святостью окружается лишь фигура аскета, великомученика, страстотерпца. Вместе с тем Любовь понимается как святыня. Любовное переживание не только уникально, оно носит также всеобъемлющий характер, потому что объекты этого чувства — Бог, ближний, дальний...

В Средние века рыцарские возвышенные чувства соседствуют с образами грубой телесности, животной чувственности. Внетелесная Любовь прославляется, плотские влечения осуждаются. Между XI—XIV вв. в Западной Европе возникло принципиально новое понимание Любви. Речь идет о феномене придворной (куртуазной) Любви. Ее расцвет пришелся на XI век с его крестовыми походами, организованными папством против ислама в Испании и на Среднем Востоке. Вслед за установлением связей с исламскими государствами в Южной Франции, а затем и во всей Западной Европе возникла поэзия, прославляющая страстную Любовь к женщине. Из королевства в королевство ее несли трубадуры и миннезингеры. Поэзия куртуазной Любви сохранилась в романах о Тристане и Изольде, Ланселоте и Джиневре, Троиле и Крессиде, рыцаре Парсифале, а также в подлинной истории любви Элоизы и Абеляра. В этих романах прославлялись разного рода страдания во имя земной Любви.

Наивысшим счастьем считалась возможность испытывать неутоленную страсть. Вокруг Любви возник своеобразный культ. Сущность куртуазной Любви составляла свободно избранная и свободно дарованная Любовь. В XIII—XIV вв. платоническая Любовь становится модой в европейской литературе. Она вдохновляет на создание лирических стихов Данте, Кавальканти, Петрарку. Плотское ощущение одухотворяется до степени самых отвлеченных привязанностей.

Любовь понимается как страсть, но в противовес этой возвышенной традиции укреплялась другая — прозаическая, реалистическая, низменная. В ней Любовь принимала земные, грубые черты. На этой почве возник культ чувственности (Д. Боккаччо). Культура *Возрождения* прославляла телесную Любовь. В эпоху *Реформации* произошло переосмысление средневековых и возрожденческих представлений о Любви. В соответствии с новой этикой человек должен отказываться от наслаждений. Протестантская этика исповедовала супружескую верность, семейные добродетели, соблюдение предельного целомудрия. Однако в следующую эпоху — *барокко* — усиливается культ плоти. С одной стороны, чувственность предполагает погибельную страсть, телесные наслаждения. С другой стороны, рождается мир пленительных иллюзий, где Любовь оказывается манерной, изысканной, притворливой.

В эпоху *Просвещения* многие идеалы барокко, равно как и протестантизма, пересматриваются. Провозглашается, что душа не имеет пола. Неповторимость чувства отвергается. XVIII век стал временем культа женской красоты. Эпоха абсолютизма подчеркивает рафинированность всего телесного. Однако мир человеческих страстей оказался принципиально нерегулируемым. Не случайно именно в этом веке родилось слово «садизм», по имени маркиза де Сада, автора многих произведений о причудливых проявлениях страсти.

Однако и в *постпросветительскую* эпоху протестантская этика сохраняется. Немецкий поэт XIX в. Л. Эйхродт стал печатать стихи о семье, доме, патриархальных традициях. Он помещал их под псевдонимом Готлиб Бидермейер. Стиль «бидермейер» проявил себя в искусстве, литературе, архитектуре. В нем прославлялся образ кроткой, благородной, женственной красавицы. Распад протестантской этики привел к новым трактовкам Любви.

В русской философии и литературе проблемам Любви уделялось огромное внимание. В.С. Соловьев задумывается над смыслом Любви, над ее предназначением. Он противопоставил свое истолкование этого чувства западным трактовкам разнообразных уклонений от половой нормы. О последствиях, к которым ведет потворство похотям тела, размышлял Л.Н. Толстой. Це-

лый комплекс вопросов философии пола и Любви затронули в своих работах В.В. Розанов и Н.А. Бердяев. Сексуальная революция XX в. с ее требованием устранить «репрессивность» в половой сфере сменяется сейчас очередным культом романтической Любви.

Эрос как человеческая страсть

Эрос — человеческая страсть, глубинное сексуальное влечение человека. В древнегреческой мифологии — бог любви, вначале имевший космические черты. Слово «Эрос» встречается уже у Гомера. Оно обозначало не имя бога, а использовалось как существительное, выражающее «желание». В *теогонии* Гесиода Эрос означает одного из богов (два других — Хаос и Земля). Эрос в мифологии не имел потомков, не играл никакой роли в продолжении рода богов. Однако он имел огромную власть над смертными существами. Он мог ослабить члены или преодолеть веление разума, как у богов, так и у людей.

В «Антигоне» Софокла Эрос характеризуется как непобедимый, разрушительный бог, мечущийся над морями и пустынями. Никто не может избежать его воли, ни боги, ни люди. Он доводит своих жертв до безумия, превращая добро во зло. В подобных поэтических образах отражались наблюдения за человеческой природой, подчеркивались коллизии между рациональным и иррациональным.

В западноевропейской философии используются также близкие понятия — «агапе» и «амор», а кроме того, позднее предложенное психоанализом понятие «либидо», рассматриваемое как вариант Эроса. Платон в диалоге «Пир» повествует о том, что люди когда-то не имели пола мужчин или женщин и существовали как бессмертные гермафродиты. Зевс поделил их пополам. Поэтому Эрос понимается как смутное томление людей по прежнему единению, таинственная устремленность людей, обреченных на смерть, найти в потомстве бессмертие. Возникновение пола — это разрыв в первоначально единой и могучей природе.

В древних космогониях Эрос — это изначальная, стихийная мощная страсть, которая приводит в действие механизм порождения мира. Эрос — это желание и страсть, природные, сексу-

альные инстинкты человека. *Агапе* — высший, преображающий вид любви. Хотя Эрос и агапе относятся к противоположным полюсам, они сходны, потому что универсальны и безличны, т.е. почти не зависят от личных качеств предмета любви. С появлением в XI в. представления об «аморе» огромное значение приобрели как раз личные качества возлюбленных. С возникновением фрейдизма Эрос стал рассматриваться с психической точки зрения. Это открыло новые возможности для анализа коллизий Эроса. Для Фрейда понятие «либидо» стало одним из ключевых. Он отождествлял его с эротической психической энергией.

7.2. Образы любви в разных эпохах

Драма человеческого существования

Этот случай произошел в одной из московских школ. Накануне Международного женского дня девочки восьмого класса решили коллективно начать взрослую жизнь. Но вот несчастье — одной девочке не удалось в тот злополучный вечер расстаться со своей девственностью. Она была потрясена своей невосребованностью и повесилась.

Неужели во все века девушки поступали именно так? Или в другие эпохи любили иначе? Когда древние говорили: «Я человек и ничто человеческое мне не чуждо», — они подразумевали эмоции и вожделения, тайные умыслы и страсти. Эти движения души уникальны: их нет в животном мире. Драма человеческого существования раскрывается именно в «упоении страстями». Среди них возвышается любовь... Ведь человечество ни одного дня не смогло бы прожить без нее...

Будучи универсальной и напряженной страстью, эрос пронизывает человеческое существование на протяжении всей жизни. По сути дела, им определяются фундаментальные основы бытия. И в то же время эрос проявляется как глубоко индивидуальное, сугубо личностное, уникальное чувство. Эта страсть всеобъемлюща и неповторима, она принадлежит человеческому роду и лично мне, вам, ему. Знойное пламя эроса — вечное повторение и вечное открытие...

Итак, размышляя об эросе, о его проявляемых в разных культурах влияниях на глубинную тайну пола, о пасторальной и темной страсти дадут представление об удивительных сексуальных существах, о неожиданных и поразительных соблазнах сладострастия, о могучем предвозвещении необыкновенного чувства, о любви, которую Максимилиан Волошин назвал «лампадой снов, владычицей зачатий». Эрос как одна из человеческих страстей, приближающих нас к философскому постижению человека.

В нашей стране еще сравнительно недавно любовь находилась под надзором. Так, вообще говоря, происходит в любом тоталитарном государстве. В эротическом увлечении человек проявлял себя крайне индивидуально и свободно. Вот почему тоталитарные правители стараются взять под контроль интимную жизнь человека. Карающий меч обрушивался на каждого, кто не сумел удержать собственные страсти в предписанных пределах.

Сегодня — совсем иное... Запретно лишь то, что находится за рамками закона. Можно, например, купить древние китайские трактаты об «искусстве спальни» или индийскую «Камасутру», эротические гороскопы, рекомендации. Есть ли нужда в пылком осудительном слове? Не думаю...

Изживая пуританство, невозможно не впасть в противоположную крайность. В истории человечества так было не раз. В разных культурах к любви, к эросу относились неодинаково. Любовные чувства человека вечны, неизменны. Но культура, несомненно, оказывает воздействие на эротические нормы. Господствующие стандарты поведения определяют форму не только массовых, но и личных переживаний. Сексуальное буйство сменяется целомудрием, и наоборот. И все-таки в этом чувстве во все века и времена больше общего, чем различного. Каждому из нас по-прежнему близка и понятна любовная драма Сулами-фи и царя Соломона, Дафниса и Хлои, Тристана и Изольды, Ромео и Джульетты.

Мистерии древних цивилизаций

«В храме Изиды на горе Вати-эль-Хав только что отошла первая часть великого тайнодействия, на которую допускались верующие малого посвящения... Сегодня был седьмой день еги-

петского месяца Фаменота, посвященный мистериям Озириса и Изиды. С вечера торжественная процессия трижды обходила вокруг храма со светильниками, пальмовыми ветвями и амфорами, с таинственными символами богов и со священными изображениями Фаллуса». Это строчки из рассказа А.И. Куприна «Суламифь» иллюстрируют развитие темы. Эрос — изначальная, стихийная, мощная страсть, которая запускает в действие механизм порождения мира. Образ живительной природы был неизменным компонентом мистических культов тех времен. Поклонение ей проявлялось в разнообразных формах, иногда аскетических, иногда бурных, оргиастических.

О том, каким был эрос в древних цивилизациях, мы можем судить по уникальным памятникам культуры — мистериям древнего мира, сугубо секретным обрядам с участием лишь посвященных. Только в Средние века они превратились в театрализованные представления, доступные зрителям. Вот одна из мистерий. Бог Сет решил погубить собственного брата, божественного Озириса. Пригласил его на пиршество. Там с помощью лукавых слов заставил лечь в роскошный гроб. Затем хлопнул крышку. Так свершилось задуманное. Гроб с телом великого бога оказался в Ниле.

Жена Озириса только что родила сына и совершенно ничего не знала о судьбе супруга. В тоске и рыданиях она отправилась на поиски. Рыбы рассказали ей историю о гробе, который волнами отнесло в море и прибило в Библосу. Там выросло громадное дерево и скрыло в своем стволе труп бога и его плавучий дом. Царь той страны даже не догадывался, что в мощной колонне, которую он приказал сделать из дерева, покоится сам бог Озирис, великий даритель жизни.

Изида отправляется в Библос. Тяжелая каменистая дорога, жажда и зной подрывают ее силы. Однако ей удастся освободить гроб из середины дерева. Она уносит его и прячет в городскую стену. Но Сет опять тайно похищает тело Озириса, разрезает его на 14 частей и рассеивает по городам и селениям Египта. И все равно верная супруга не прекращает странствий и поисков.

В Древнем Египте оргии входили в высший культ скопческого служения Изиде. Мистерия как раз и воспроизводила тайный

смысл происходящего. Вот десять жрецов в белых одеждах, испещренных красными узорами, вышли на середину алтаря. Двое других, одетых в женское платье, изображают Нефтис и Изиду, оплакивающих Озириса... Мистерия рассказывала также об обряде скопческой жертвенности. Вернейшие поклонники Изиды соглашались на оскотление, ибо эта кровавая жертва напоминала о расчлененном теле бога.

Многочисленные философы, мудрецы, ученые и писатели пытались распознать ускользающий смысл древних мистерий. Какие реальные события человеческой истории нашли отражение в этих культовых действиях? Отчего они вновь и вновь разыгрывались на протяжении веков? Почему священная жертва отрекалась от страсти во имя божественного плодородия? Наконец, какие стороны человеческой природы проявлялись в культовых действиях?

Разгадать смысл священных историй — значит проникнуть в тайну человеческой природы. Раскрыть феномен любви — по существу, распознать феномен человека. Ведь каждый из нас, независимо от того, к какой культуре принадлежит, пытается преодолеть одиночество, обрести сладчайший миг единения. В человеческой любви и коренится та сила, которая создала миф.

Древние мистики утверждали, что любовь духа первична по отношению к любви тела. Любовь представлялась в мистериях во все времена и у всех народов. Это единственный путь к Богу, к жизни вечной. Любовь нисходит с неба. Только она возвышает землю и освещает ее. Возможно, здесь и таится первоначальная разгадка. Любовь плоти делается великой и святой, когда она становится реализацией и завершением любви духа.

Какие чувства испытывал человек после и благодаря мистерии?

Возвращаясь к обыденной жизни, он не мог забыть о глубинных переживаниях. Человек испытывал необыкновенное потрясение, завораживающее все его существо. В сравнении с этим очарованием рутинная жизнь казалась пресной и малопривлекательной. Она воспринималась как пролог к новой мистерии.

Вот, скажем, мистерии, которые воспроизводили историю убийства Загрея. В переводе с греческого это имя означает «великий ловчий», «великий охотник». Сказание о его убийстве и

последующем воскресении в новом облике — образе священного козла — сопровождалось ритуальным действием. Разыгрывался акт кровавой оргиастической драмы. Люди превращались в иступленных богоубийц, жестоких сладострастников. Эрос обнажал свою природную стихию. Темные слепые страсти приводили к злодеянию. Но вместе с тем они несли в себе символический смысл. Этим достигался эффект катарсиса, целебного психологического взрыва.

Ужаснувшись разверзшейся бездне, участники мистерии завершали драму глубочайшим раскаянием. Они оплакивали жертву, рвали на себе одежды, покрывали собственное тело ранами, посыпали голову пеплом. Однако наступал и третий акт этой истории — возвращение в мир обновленного бога. Оно сопровождалось всеобщим примирением и ликованием. Эрос увлекал не только в «недр души помраченье» (М. Цветаева), он просветлял душу, пробуждал совесть. Не позволяйте себе превратить этот ужас в повседневность. Оказавшись действующими лицами драмы, опомнитесь, прокляните разрушительные страсти — таков урок древних мистерий.

Любовь в основе своей опирается на сексуальную чувственность. Но не исчерпывается ею. В ней есть нечто неизмеримо большее. Союз душ, самораскрытие личности.

7.3. Происхождение любви

Грех и раскаяние в язычестве

О том, как возникла любовь между людьми, размышлял античный мудрец Платон. В произведении «Пир» философ рассказывает миф о рождении любви. Оказывается, люди изначально совмещали в себе мужские и женские признаки. Тело человека было округлым, с удвоенным числом частей и органов: четыре руки, ноги и ушами, двумя повернутыми в противоположные стороны лицами... Эти люди были прекрасно приспособлены к жизни. Но боги почувствовали в них соперников.

Обитатели Олимпа решили ослабить человеческий род. Они разделили каждого человека на две половинки. С тех пор тела и души тоскуют в своей разделенности. Люди, разумеется, пере-

стали мешать богам и сосредоточились на собственных проблемах. Каждый ищет свою половину, чтобы обрести утраченную цельность. Это единственный путь к тому, чтобы исцелить человеческую природу.

Мифы несут в себе глубинную правду о человеческих чувствах. До сих пор речь шла о любви человека к человеку. Но, оказывается, эрос много богаче. Он выводит нас за пределы земного. Древняя мифология рассказывает о том, как боги влюблялись в смертных. Древний шумерский миф повествует о Гильгамеше, существе одновременно земном и небесном. Его пылко любит богиня Иштар, но, хотя любое внимание небожителей должно быть лестным для полубога, Гильгамеш отвергает ее. Иштар повелевает небесному быку убить того, кто не загорелся от ее любовного пламени. Вот какие испепеляющие страсти, как выясняется, испытывают вседержители. К счастью, герой не погибает.

Верховный греческий бог, восходящий к индоевропейскому божеству неба, Зевс, имел потомков не только от богинь — и земные женщины испытывали его неукротимую страсть. Под золотым тронем громовержца рокошет гром. Через две выбоины в скалах несутся к Зевсу молитвы и клятвы смертных, их покаянные признания. Бог слушает и принимает решения. При этом сам он обнаруживает обыкновенные человеческие чувства.

Приглянулась ему смертная женщина. Зевс в диковинном одеянии слетает с Олимпа и в поле, благоухающем чабрецом, настигает предмет своей необузданной, божественной страсти.

Бог подземного царства Аид похитил дочь Деметры и Зевса Персефону, когда она рвала на лугу цветы, стараясь не смотреть на нарциссы, как ей наказывала мать. Но вот перед ней оказался огромный нарцисс, необыкновенной белизны. Не одолев искушения, Персефона протянула руку к его лепесткам. И тут разверзлась земля, из бездны появилась колесница, запряженная черными конями. Дочь Деметры оказалась в подземном царстве, где о ее красоте, судя по всему, знали... Земные недра таинственным образом связаны с небесным Олимпом. Любовная страсть соединяет и богов, и титанов, и смертных.

Эрос восседает на Олимпе. Древний певец Гесиод открывает нам правду — бог любви столь же древен, сколь Земля и Тартар.

Он возник из хаоса. Он сын Ночи и Эфира. Для одних он был сыном титана Крона, отца Зевса. Толкуют еще о том, что родился он от любви Зефира, бога капризных ветерков, и Ириды, богини радуги. Многочисленны версии и догадки. Признано, однако, что родители его — Арей и Афродита — пара любовников, которые попались в искусные сети хромого Гефеста.

Да что там греческие боги! Перенесемся на миг в мир кельтских преданий.

Эльфы — таинственные существа, сотканные из воздуха, исполнены любовного томления, они тоже не безразличны к земным женщинам. Они, словно обыкновенные люди, тоскуют по ним. Эльфам в своих чувствах не уступают тролли.

Современные мистики, мысленно разорвав земные покровы, устремляются в запредельное пространство, где ясновидческому взору открываются другие миры. Вот, например, дух воздуха. Его описание мы находим в книге известного поэта и мистика Джорджа Рассела «Светильник видения»: «Тело сильфа было пронизано светом, и, казалось, в нем струится не кровь, а огонь солнца. Потоки света пронизывали его насквозь. Он плыл надой по ветру, держа арфу, и золотые пряди волос ниспадали на струны... На его лице была вечная радость красоты и бессмертной юности».

Давно ушли античные времена. Но о странных созданиях, которые могут соединиться с человеком, рассказывают во все времена. И даже в наше, презревшее мистику... Человеческая психика двойственна. Романтическое обожание уживается в ней с помышлением о грехе. В античной мифологии мы находим рассказы о многоликости эроса...

Соотношение язычества и христианства

Сравнительно недавно в одном американском городе собрались ведущие теологи разных стран. Они размышляли о том, как могут сложиться судьбы церкви в будущем веке. С тревогой говорили о падении веры. Толковали про то, как обмирщить религию, т.е. приблизить ее к чувствам и потребностям обыкновенного человека. Один из выступавших сделал предположение, которое поначалу показалось кощунственным: в храме будущего может звучать рок-музыка. Мало того, возможно

даже возрождение языческих оргий. Непредсказуемы пути к вере.

Христианская культура существует в Европе более двух тысячелетий. Отчего же вдруг проклюнулось в ней языческое, первозданное? Выскажем крамольную мысль. Язычество, пожалуй, гораздо ближе к человеческой природе, нежели христианство. Ведь оно обращается к варвару, не знающему диктата культурных стандартов. Человек воспринимается таким, каков он есть, без всяких немислимых требований. Иное дело — христианство...

Античный грек, предаваясь наслаждениям, сам определял меру своей аскезы, воздержанности. Кто мог указывать ему черту, за которой улада утрачивает свою естественность? Только он сам. Иначе выглядит эта ситуация для современного человека. Он обладает определенным знанием, которое как бы подсказывает ему, что надлежит считать нормой, а что — отклонением от нее. Отныне человек обращается не столько к собственному опыту, к спонтанно возникающим чувствам, сколько к тому, что говорит наука или диктует сложившаяся в обществе система ограничений.

Зачатки самых различных проявлений эроса есть в каждом человеке. Будучи целомудренным, он знает внутренние толчки страсти. Посвящая себя Богу, испытывает силу земных наваждений, содрогаясь от дьявольских внушений, обретает себя в живой любви...

Любовные чувства архетипичны, т.е. изначально одинаковы. Но культура, несомненно, оказывает воздействие на эотику. Господствующие стандарты поведения определяют форму массовых переживаний. Аскетизм замещает оргиастические страсти.

Но отчего в истории эти кровавые оргии соседствуют с примерами возвышенного целомудрия, одухотворенной любви? Почему романтические платонические чувства сменяются почитанием разнузданных наслаждений? Отчего даже в одной культуре мы видим разноликость эроса? Отчасти ответ прост: все это заложено в человеческой природе.

Что думает человек о любви? Ценит ли он свое тело? Воспринимает ли его как священный сосуд или как вместилище мерзких вожделений? Ощущает универсальность эроса или знает

только одну его грань? Например, в греческой философии и искусстве природа человека, его облик, его тело — все представлялось идеалом совершенства и гармонии.

Поскольку сын природы воспринимался как перл создания, греческое искусство стремилось воспроизвести, выразить человеческое тело в порыве одухотворенной страсти. Пластика эллинского искусства красноречиво говорит об этом. Жители Афин толпились на улице, наблюдая, как Фидий лепит человеческое тело. Древние философы высоко отзывались и о духе человека. Они говорили о достоинстве человека, о его высоком предназначении. Любовь соответственно воспринималась как глубокое чувство, освященное богами. У изголовья влюбленных вставала Афродита, которая благословляла сближение тел и душевное влечение как радость жизни.

Постепенно в сознании античных греков возникало различие любви плотской и духовной. Чувственное влечение отражает представление о красоте человеческого тела. Поэтические переживания все более индивидуализируются. Платон полагал, что наслаждение, к которому стремится человек, должно быть в определенной степени обуздано. Аристотель же в противовес ему считал, что услаждение тела есть все-таки благо...

Однако любовь — это не только вихрь наслаждений. К концу древней эпохи эллинское представление о человеке сменилось другим воззрением. Римский философ Сенека, например, не мог совместить моральные нормы стоиков с господствовавшим благоговением пред человеческой природой и чувственным наслаждением. Он отверг идею благодати человеческого существа.

Убеждение, согласно которому индивид нравственно нестоек и не может противостоять всесильному пороку, подвело Сенеку к мысли, что в самом человеке гнездятся неразумие и греховность. Поэтому тело может рассматриваться лишь как временное хранилище души. Ей же надлежит бороться с телом, ибо плоть приносит лишь одни муки. Культ тела уступил место в средневековой культуре прославлению нетленной души, которая понималась как чистая и неприкосновенная.

Любовь имеет в качестве истока сексуальную чувственность. Но не исчерпывается ею. В ней нечто большее: союз душ, самораскрытие личности. Поэтому древние греки различали разные

формы любви. Выделяли, например, Эроса — обожествленный эрос. Или любовь-страсть, которая отождествлялась с безрассудством. Или любовь как влечение без роковых последствий. В целом же человеческая натура понималась как единство ума, страстей и воли.

Христианство принесло с собой радикальное переосмысление любви. Отныне она стала пониматься не только как человеческая страсть, но и как державная основа человеческого бытия. Братская любовь — это любовь ко всем людям. Не случайно главные объекты человеческой любви в Ветхом Завете — бедняк, чужестранец, вдова и сирота и даже тот, кто является врагом страны, — египтянин.

Личность в христианстве несет на себе отпечаток абсолютной благодати Творца. Она — некая самоценность. Реальный земной человек во всей неповторимости присущих ему физических и психических черт оценивался отныне как непреходящая и неоспоримая ценность. Телесность, которую прославляли древние эллины, в христианском идеале признается только как сосуд духовности.

Любовь воспринимается отныне как святость. Человеку, захваченному страстью, надлежит возвращать в себе чувства, через которые и раскрывается личностное богатство.

Агапе — братская любовь

Агапе (*греч.*) — основное понятие любовного чувства в христианстве. Обозначает любовь к ближнему. В противоположность эросу, т.е. страстной любви, агапе имела значение длительной альтруистической любви.

Благодаря христианству, расцвет которого пришелся на первые века нашей эры, произошли радикальные изменения в представлениях о любви.

К тому времени древнегреческие традиции и традиции других культур вошли в жизнь Римской империи, испытывавшей постоянное давление варварских племен и раздиравшейся собственными внутренними противоречиями.

Женская эмоциональность, осмеянная древнегреческой культурой с ее мужской «рационалистической» ориентацией, нашла новый способ выражения — поклонение мистическим культам,

пришедшим с Ближнего Востока. Христианство представляло собой творческий сплав древнегреческого мышления, мессианской веры и нравственности, заимствованных из иудаизма, символизма и эмоциональности мистических культов.

Новое вероучение оказало на повседневную жизнь мужчин и женщин большее влияние, чем учение о платонической любви.

В основе христианского учения лежит понятие о любви. Являясь сущностью Бога, любовь расценивается как абсолютная истина, а любовь к Богу считается равнозначной любви к человечеству в целом. Как сказано в Евангелии от Матфея, «Он (Бог) повелевает солнцу Своему всходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных».

Любовь человека к Богу складывается из его любви к самому себе и любви к другим людям. Примером тому является типичное христианское изречение апостола Павла из Послания к Галатам: «Люби ближнего своего, как самого себя». Снова и снова христианские проповедники говорили о необходимости любить прежде всего тех, кто нам не нравятся. В конце концов, именно благодаря такой любви мы осознаем, что любовь к духовно близким людям не требует усилий.

Эта мысль выражена еще в одном изречении из Евангелия от Матфея: «Любите врагов ваших и молитесь за гонящих вас» — эта способность платить добром за зло считалась признаком истинного христианина и призывала разорвать порочный круг мести, соединив любовь со страданием и прощением. Эта непостижимая идея, воплотившаяся в Христовых муках, изображалась как знак любви Господа к человечеству. На протяжении веков она привлекала внимание христианских писателей. Эту же идею подчеркивал С. Кьеркегор, писавший, что «совершенная любовь — это любовь к тем, кто приносит несчастье».

Предполагалось, что, распространившись, новое вероучение, основанное на принципах любви, милосердия, смирения и целомудрия, войдет в повседневную жизнь христиан и изменит все стороны жизни людей. Проповедуя пылкую, страстную любовь, христианство отделило ее от секса. Христианство с его неприятием чувственности подчеркивало несправедливый, преступный характер многих типов поведения, которые были сопряжены с прелюбодеянием.

Христианство запретило получать удовольствие от секса, любви и брака как таковых, осудив проституцию, супружескую измену и гомосексуализм. В то же время оно затрудняло возможность получения одновременного удовольствия от любви и от брака, поскольку, как указывал апостол Павел в Послании к Галатам, «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти». Обет безбрачия и девственность прославлялись в качестве высочайших идеалов, а мужчин и женщин поощряли к сожительству в духовном браке.

Как ни странно, неприятие секса в христианстве привело к противоположному результату, придав любви и сексу такую ценность, какой они прежде не имели. Как отмечал З. Фрейд, «легко доказать, что психическая значимость эротических потребностей снижается, как только упрощается возможность их удовлетворения. Для усиления либидо необходимо подавление препятствий... В связи с этим можно утверждать, что аскетическое течение в христианстве придало любви такую психическую значимость, какой она никогда не обладала для древних язычников».

Одолеть веление плоти мало кому дано. Об этом писал Максимилиан Волошин:

Природа мстила, тело издевалось,
Могучая, заклепанная хоть
Искала выходы. В глухом подполье
Монах гноил бунтующую плоть
И мастурбировал, молясь Мадонне.
Монахини, в экстазе отдаваясь
Грядущему в полночи жениху,
В последней спазме не могли различить
Иисусов лик от лика Сатаны...

После крушения Римской империи и возникновения первых христианских государств обнаружилось, что пропаганда обета безбрачия мешает рождаемости. Предпочтительнее стало не пылать от страсти, а жениться. Со временем брак превратился в священный обет, защищающий супругов от беспорядочных связей и прелюбодеяния и служащий цели деторождения.

В противоположность античному браку он провозглашается нерасторжимым. Все, что в браке считалось законным и незаконным, в одинаковой степени относилось как к мужчинам, так и к женщинам. Как отмечается в Первом послании к Коринфянам, секс ради удовольствия достоин предания анафеме: «Блудник тот, кто слишком пылко любит свою жену». Многие сочли поставленную новым вероучением дилемму неразрешимой и предпочли вести безбрачную жизнь в монастыре.

Тем не менее под эгидой христианской любви брак приобрел значение, которого не имел в античном мире. По крайней мере, дружеское расположение, взаимная привязанность и уважение стали идеалами, к которым должна была стремиться каждая супружеская пара. Эта идея отражена в Послании к Ефесянам: «Мужья, любите своих жен, как Христос возлюбил Церковь». В данном случае Церковь расценивает собственную сущность как женскую.

Возникновение женского элемента в христианстве можно проследить на примере постепенной эволюции культа Богоматери, величайшей посредницы между небом и землей, напоминающей в этой роли матерей в обыкновенных семьях. Дева Мария не была включена в Святую Троицу по причине смертности, однако в XI в., во времена Крестовых походов, она по своей популярности превзошла Троицу. В те времена даже ходили слухи о том, что Господь изменил свой пол. Деве Марии приписывались бесчисленные чудеса; она была вдохновительницей создателей готического стиля в архитектуре, в ее честь было воздвигнуто множество храмов и церквей, строительство которых требовало колоссальных людских и материальных затрат.

Культе Девы Марии привел к появлению совершенно нового объекта любви: им впервые стала не священная богиня, а земная смертная женщина.

По мнению Э. Фромма, агапе — это любовь равных. Но в действительности, даже будучи равными, мы не всегда равны. Поскольку все мы люди, всем нам нужна помощь: сегодня мне, завтра тебе. Однако то, что мы нуждаемся в помощи, еще не значит, что одни из нас беспомощны, а другие могущественны. Беспомощность — преходящее состояние. Способность же стоять и ходить на своих ногах есть способность постоянная и всеобщая.

Тем не менее, по мнению Э. Фромма, любовь к слабому, любовь к бедняку и чужестранцу есть начало братской любви. Любить собственную плоть и кровь не бог есть какое достижение. Животное тоже любит своих детенышей и заботится о них. Беспомощный любит своего хозяина, потому что от него зависит его жизнь. Ребенок любит своих родителей, потому что они ему нужны.

И только в любви к тем, кто не служит никакой цели, любовь начинает раскрываться по-настоящему. Сочувствуя беспомощному, человек развивает любовь к брату. И в любви к самому себе он тоже любит того, кто нуждается в помощи, любит хрупкое, незащищенное существо. Сочувствие предполагает знание и отождествление. В Ветхом Завете говорится: «Пришельца не обижайте... вы знаете душу пришельца, потому что вы сами были пришельцами в земле Египетской» (Исх. 23:9).

Э. Фромм отличал братскую любовь от других видов этого чувства: материнской любви, эротической любви, любви к себе и любви к Богу.

7.4. Любовь романтическая и плотская

Разные лики любви

Любовь может быть разной. Чувственной или, наоборот, бесполой, эгоистичной или бескорыстной, жертвенной, романтической и даже сугубо приземленной.

Попытаемся разобраться в этом разнообразии.

Средневековая христианская аскеза оказала сильное влияние на чувственный мир людей. Между XI и XIV веками в Западной Европе возникло принципиально новое понимание любви, которое выразилось в возникновении так называемой любви куртуазной: мужчина испытывал к женщине нежнейшие чувства, боготворил свою избранницу, готов был на все, чтобы оказаться возле ее ног. Но при этом вовсе не стремился продвинуться в собственных чувствованиях. В такой любви исключалось иногда даже обыкновенное знакомство.

Мировая история не знает более подобного феномена. Нигде никогда не культивировалась ни раньше ни позже такая лю-

бовь, которая могла существовать только на расстоянии. Предполагалось только беспредельное обожание, трепетное переживание окрыляющего, но невозможного чувства.

Любовь даже не к женщине, а к ее образу, без которого нет настоящего счастья в жизни. Например, любовь Дон Кихота к Дульсинея Тобосской. В подобных романах прославлялись разного рода страдания на почве земной любви. Наивысшим счастьем считалось испытывать неутоленную страсть. Вокруг любви возник своеобразный культ. Можно сказать, что слова в христианском изречении «Бог есть Любовь» поменялись местами. В центре этого культа оказалась конкретная женщина. Куртуазная любовь была личным и избирательным чувством.

Предмет любви всегда тщательно выбирался любящим и не мог быть заменен никем иным. Чтобы стать достойной поклонения, женщине в свою очередь полагалось иметь мужа и быть недостижимой. Куртуазную любовь часто осуждали за прославление супружеской измены и неуважение к браку. Однако это вовсе не так. Супружеская измена вовсе не являлась целью куртуазной любви, а ее «безнравственность» обусловлена самой природой средневекового брака.

Сущность куртуазности составляла свободно избранная и свободно дарованная любовь. В Средние века считалось, что такая любовь недоступна супругам. Ведь они ориентировались вовсе на другое: на продолжение рода и увеличение собственности. Тайна семьи была сопряжена с политическими амбициями. Глубокое и неподдельное чувство могло возникнуть только за пределами семьи.

Правила любви строились на том, что рыцарь поступал на службу к своей возлюбленной. Эта служба возвышает и облагораживает его: служа даме, рыцарь должен доказать свою доблесть. Здесь можно вспомнить слова средневекового автора: «Какая чудесная вещь любовь. Она заставляет мужчину обрести многие добродетели и развивает в любом человеке многие положительные качества».

Отношения рыцаря с дамой походили на взаимоотношения вассала и феодала и предполагали взаимные права и обязанности. Рыцарь должен был вынести любые испытания, изобретенные его дамой. При дворах европейской знати были учреждены так называемые любовные суды, которые решали споры

между возлюбленными. Обычно рыцарь доказывал свою доблесть на турнирах и в поединках. Мучения, которым подвергал себя рыцарь, добивающийся расположения дамы, зачастую напоминали самоистязания кающегося грешника. Однако считалось, что каждое успешно пройденное испытание ведет к сближению влюбленных.

Характер и правила куртуазной любви в огромной степени определялись стремлением военной аристократии отмежеваться от крестьянства и духовенства. Наряду с рыцарским кодексом чести аристократия изобрела сложный ритуал совершенствования рыцаря как воина.

Многие историки, культурологи, размышляя над странным и уникальным феноменом любви, пришли к выводу, что со времен Древнего Рима куртуазность и куртуазный гуманизм оказались наиболее мощным фактором развития культуры. Ни в одну другую эпоху идеал цивилизации не сливался в такой степени с идеалом любви.

Куртуазная любовь в Средние века — это своего рода подвиг. Исследовать романтическое чувство в средневековом религиозном обществе означало совершить нечто святотатственное и еретическое. Романтические переживания были в моде как на окраинах Римской империи, так и за ее пределами, т.е. среди народов, сравнительно поздно обращенных в христианство. С этой точки зрения куртуазная любовь выглядела протестом против претензий христианской церкви на обладание абсолютной истиной.

Отстаивая принципы куртуазной любви, рыцарство утверждало собственную систему ценностей. Оно содействовало раскрепощению личности, достигшему расцвета в эпоху Реформации (XIV в.). Несомненно, церковь видела в куртуазной любви угрозу собственному авторитету и потому в XIII в. во время Крестового похода приверженцы куртуазной любви попали в число тех, кого надо уничтожить.

Между идеалами куртуазной любви и реальной жизнью существовало глубокое расхождение. Один из авторов сказал так: «Цивилизация всегда стремится обрядить любовь в фантастические одежды, возвеличить ее и дать ей определение, забыв тем самым о суровой реальности». С одной стороны, возвышен-

ное отношение к женщине в куртуазной любви во многом обусловлено потребностью мужчин проявить в любви такой же героизм, как и в сражении.

Но здесь любопытно привести и противоположное суждение — Кристиан де Пизан, которая жила в XIV в. и считалась одной из первых писательниц-феминисток. Она писала, что все правила любви изобретены мужчинами. Даже когда речь идет об идеальной любви, эротическая культура все равно остается пронизанной мужским эгоизмом. Именно стремление замаскировать этот эгоизм и ведет к бесконечным выпадам против брака и женщины с ее слабостями.

Средневековая поэзия разнообразна, утонченна. Но в ней есть один органический изъян: она не улавливает тончайшие переливы чувства. Конечно, выраженная в ней любовь не абстрактна. Ощутимы тоска, энергия, даже боль. Но в лирических описаниях ощущается трафаретность. Поэт ищет яркую, но стереотипную формулу, с помощью которой выражает свое восхищение дамой сердца.

Разумеется, у дамы есть имя, она проживает в старинном замке. Мы кое-что знаем о ее судьбе. Однако поэта интересует не она сама в своей подлинности, а скорее ее поэтический образ, некий идеальный архетип. Иногда между прототипом и его образом возникает огромная дистанция. Дон Кихот страстно увлечен Дульсиной Тобосской. Но читатель предуведомлен: она заколдована. Для всех прочих она — простая крестьянская девушка. Роман Сервантеса, разумеется, не поэзия трубадуров. Это скорее попытка создать иронический подтекст, высмеять отвлеченную, придуманную страсть.

Рыцарская этика располагала особыми ритуалами, которые предписывали влюбленному как надлежит ухаживать, строить амурные отношения, добиваться изысканности чувств. Соблюдение этих правил оказывалось столь же неукоснительным, сколь совершение рыцарских подвигов. Воин не мог считаться доблестным, если у него не было дамы сердца. В то же время влюбленный был просто обязан совершать ратные подвиги, без чего его чувство лишалось всякой ценности. Конечно, неподдельное влечение прорывалось сквозь череду формальных установлений. Но оно в известной мере все-таки было условным.

Религиозный экстаз и мирское чувство

Средневековые пестовало *два типа любви — религиозный экстаз и мирское чувство*. Средневековый мистик Мейстер Экхарт (мы помним) цитирует Библию: «Сильнее, чем смерть — любовь». Но здесь речь идет о любви к Богу. Это чувство возникает из потребности человека преодолеть отчужденность и достичь соединения с другим существом. Любовь к Богу не менее многогранна, чем обычная земная страсть.

Во всех религиозных системах, даже в мистических, обходящихся без учения о Боге, предполагается реальное существование духовной сферы, которая выходит за пределы человека, придает значение и ценность его земному существованию, вызывает страстное стремление к спасению и внутреннему возрождению.

Любовь к Богу — сугубо духовное чувство. При чем здесь эрос?

Возможна ли здесь игра страсти? Или, напротив, говорить можно только о воздержании, об искуплении греховных чувств? И теологам, и психологам известно: чем возвышеннее переживание, тем глубже в нем неистовое буйство темных желаний. Вот почему религиозные влечения несут в себе множество психологических оттенков. В них прихотливо сплетаются различные побуждения.

Экхарт утверждает: в любви к Богу человек достигает предельного самоотречения. Он преодолевает свою индивидуальность. Как и в смерти, он отказывается от всего бренного. Соединяясь с Божественным «ничто», человеческая душа, по мнению средневекового мистика, становится орудием вечного порождения Богом Самого Себя. Куртуазная поэзия носит другой характер. Она создает идеальный образ женщины в рамках светской культуры.

Обычному человеку всегда мнится: любовь как чувство, как влечение всегда одинаково проявляет себя. Во многом такое представление правильно. Действительно, любовь архетипна в своих обнаружениях. Однако в разных культурах по-разному переживается не только эротическая привязанность. Даже на секс оказывает свое воздействие культура. Любовь может представлять в сексуально-животных вариантах или, напротив, как романтическое чувство.

Сегодня, книжный рынок предлагает прочесть массу изданий по вопросам эротики и секса, люди, пришедшие на психоаналитическую консультацию, задают совсем иные вопросы, нежели прежде. Они, в частности, интересуются особенностями сексуального поведения тех или иных людей, потому, что осознают, что формы проявления чувств могут в значительной степени зависеть от императивов культуры. В одной культуре правит бал целомудрие, платоническое чувство, в другой — девочка, не сумевшая за один день расстаться со своей девственностью, уходит из жизни...

Литература

Берн Э. Секс в человеческой любви. М., 1990.

Вейнингер О. Пол и характер. М., 1999.

Вишма Л. Светлый источник любви. Саранск, 2000.

Кон И. Лунный свет на заре: лики и маски однополой любви. М., 1998.

Лоуэн А. Радость. М., 1999.

Норвуд Р. Не будьте рабой любви. М., 1999.

Контрольные вопросы

1. Почему любовь можно назвать глубинным экзистенциальным переживанием?
2. Что такое Эрос?
3. Отчего любовь — это проявление человеческой страсти?
4. Какую роль в жизни людей играли древние мистерии?
5. Как философы объясняют происхождение любви?
6. Почему можно сказать, что любовные чувства архетипны?
7. Что такое романтическая любовь?
8. Что такое агапе?
9. В чем специфика христианского понимания любви?
10. Какие виды любви выделяет Э. Фромм?
11. Что такое куртуазная любовь?
12. В чем специфика религиозного чувства как вида любви?
13. Что такое сексуальная революция?
14. Верно ли, что любовь сопряжена со страданием?
15. Что такое любовь в жизни человечества?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Любовь как глубинное человеческое переживание.
2. Образы любви в истории человечества.
3. Искусство любить как проблема.
4. Любовь как выражение человеческой страсти.
5. Виды любви.
6. Невротическая любовь.
7. Куртуазная любовь как уникальный феномен европейской культуры.
8. Любовь в трактовке религиозных мыслителей.

Глава 8

СТРАДАНИЕ

8.1. Феномен мучений

Особое душевное состояние

Страдание – душевное состояние, противоположное наслаждению. Оно вызывается многими причинами: физической болью, горем, страхом, тревогой, тоской, раскаянием.

Страдание как феномен открыто обсуждалось на протяжении всей человеческой истории. И в то же время причинение страданий игнорировалось, не замечалось. Никогда страдание не исчезало из жизни на сколько-нибудь значительный период. Какую же роль играет страдание в жизни человека?

«Высшее существо этого мира, обладающее нравственной свободой и разумом, человек, мы видим, во многих отношениях слабее низшей твари. И первое ощущение трагичности жизни является в этом познании слабости человека среди окружающего мира в том, что он и высшее творение в этом мире, и одновременно — наиболее хрупкое.

Трагично страдание праведников и страдание всякого человека за правду. Трагична земная тщетность многих чистых жертв и святых усилий души, измена друзей, и пусть недолгое, но чистое торжество злых деятелей в истории. Трагично и то, что высокое и святое унижается, предается, распинается, а низкое торжествует... И вершина трагизма истории — Голгофа Богочеловека».¹

¹ Архиепископ Иоанн Сан-Францисский. Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 471.

Христианская теология считает страдание *расплатой за грехи*. В то же время именно через страдание можно добиться искупления. Сострадание в этом смысле оказывается универсальным, поскольку любовь к ближнему постоянно вызывает жалость и сочувствие.

Страдание — вечная неудовлетворенность воли временными и промежуточными целями на пути ее бесконечного стремления. А. Шопенгауэр писал: «Мы давно уже признали, что это стремление, составляющее ядро и в себе бытие каждой вещи, есть то, что в нас, где оно открывается яснее всего при свете полного сознания, называется волей. И тогда мы называем препятствие, которое стоит между ней и ее временной целью, страданием, напротив, достижение цели — удовлетворением, благополучием, счастьем»¹.

Философское постижение страдания

Причинение страданий оказывается одним из наиболее распространенных (а часто и решающих) средств для достижения личных и общественных целей и благ. Оно приносило и все еще приносит людям власть, славу, удачу и даже... почет. Многие люди, чтобы реализовать собственные замыслы предумышленно придумывают способы, которые позволяют вызвать страх, беспокойство и боль.

Боль является одним из механизмов природного регулирования жизни. Предкам человека не потребовалось много времени, чтобы осознать, что они могут заставлять других исполнять свои приказания с помощью подобного механизма. Способность прачеловека причинять боль другим берет начало, таким образом, в первобытном бытии. Его учителем была сама природа. Но человек оказался способным учеником.

Разнообразие видов боли по мере преобразования организмов низшего типа переходило в более развитые и сложные формы. Каждой новой ткани и органу соответствовали новые ощущения. Когда же появился разум, умственные страдания добавились к страданиям тела и усложнили их. Отчуждение, тревога, беспокойство, унижение, печаль, депрессия, страх, паника и т.п. стали такими же болезненными, как телесная физическая боль.

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1993. С. 410—411.

Многие люди готовы скорее подвергнуться физическому страданию, нежели позору.

Оказавшись на вершине эволюции, человек стал самым уязвимым среди организмов, когда ему приходится страдать, и самым изобретательным, когда он в состоянии причинить страдания другим. Потребовалось десять миллионов лет, чтобы человеческая способность причинять боль и страдания достигла современного состояния.

По мнению американского ученого Р. Дж. Сью, после десяти миллионов лет генетической и культурной эволюции все основные факторы, необходимые для установления страдания как способа устрашения, были, наконец, интегрированы в социальное поведение. Сью называет их: 1) причинение страданий как решающего средства приобретения и господства (10 млн лет до н. э.); 2) появление рук (примерно 3 млн лет до н. э.) и последующее эволюционное развитие; 3) возникновение способности создавать виртуальное присутствие и реагировать на него (около 600 тыс. лет до н. э.); накопленные изобретения и усовершенствование оружия для нанесения физических повреждений (примерно 65 тыс. лет до н. э.); объединение индивидов в организованные сообщества (около 9 тыс. лет до н. э.). Начиная с девятого тысячелетия до стремительно развивалось каждое из этих «умений». Причинение страдания возросло по частоте, интенсивности и размерам. Человеческая история оказалась летописью наказаний всевозможных видов, что свидетельствует, по мнению автора, о скрытой генетической склонности к причинению страдания, свойственной человеческому роду¹.

Сью приводит пять примеров жесточайших способов причинения страдания в истории человечества: 1) в XII в. до н. э. жена китайского императора заставляла заключенных ходить по горящим угольям, смазанным жиром и смеялась, когда некоторые из них, поскользнувшись, падали на пылающее ложе; 2) во II в. до н. э. ассирийский закон гласил, что некоторых преступников можно наказывать путем принесения их детей в жертву богам; 3) в I в. до н. э. нищие на улицах Рима просили милостыню у патрициев, выставляя напоказ своих детей, специально для этой цели искалеченных; 4) в XIV в. инквизиторы при-

¹ *Siu R. G. H. Panetics.: The study of infliction of suffering. L., 1989.*

взвали одного из вождей еретиков к телеге и по мере того, как лошади тащили несчастного через весь город, палачи вырывали у него куски тела раскаленными щипцами; 5) в XIX в. британские поселенцы острова Тасмания (южнее Австралии) травили туземцев собаками и устраивали псовую охоту на них. Делалось это ради спортивного интереса. Трупы подстреленных затем резались на куски и скармливались собакам.

Человечество легко впадает в дикость. Это можно проиллюстрировать жестокостями нацистов по уничтожению населения Европы, фактами современного террора.

По мнению А. Шопенгауэра, стремление всегда возникает из какого-либо недостатка, из недовольства своим положением, следовательно, представляет собой, пока стремление не удовлетворено, страдание; но удовлетворение никогда не бывает длительным, оно всегда — только начало нового стремления. Мы видим как стремление постоянно наталкивает на препятствия, постоянно в борьбе; следовательно, как и страдание: нет последней цели стремления, нет, следовательно, и меры и цели страдания.

«Жизнь предстает как непрерывный обман в малом и великом. Если она что-либо обещает, — пишет Шопенгауэр, — она не держит своих обещаний, разве что для того, чтобы показать, насколько недостойно желания быть желаемое; так нас обманывает то надежда, то предмет нашей надежды. Если жизнь что-либо дала, то лишь для того, чтобы отнять. Очарование дали рисует нам райские красоты: они исчезают, как оптический обман, как только мы поддаемся соблазну увидеть их. Счастье всегда находится в будущем или в прошлом, а настоящее подобно маленькому темному облаку, которое ветер гонит над освещенной солнцем местностью: перед ним и за ним все светло; лишь оно само постоянно отбрасывает тень. Поэтому настоящее никогда не дает удовлетворения, будущее же неопределенно, а прошлое неотвратимо»¹.

Феномен страдания широко осмысливается и в русской религиозной философии. «Страданием в смысле объективном или логическом называется определение чего-либо другим, — писал В.С. Соловьев, — для него внешним; этому со стороны субъек-

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. С. 567.

тивной или психической соответствует вообще неприятное или болезненное ощущение какого бы то ни было рода»¹.

В.С. Соловьев критиковал точку зрения А. Шопенгауэра, который свел к состраданию всю нравственность. Излагая позицию Э. Гартмана, который полагал, что всякое действительное бытие по существу своему есть страдание и бедствие, В.С. Соловьев подчеркивал: «Итак, в этой системе страдание и отчаяние отдельной особи снимаются в страдании и отчаянии всего сущего, частное, единичное самоубийство заменяется самоубийством всеобщим, коллективным»².

Как показал Н.А. Бердяев, отношение христианства к страданию двойственно и парадоксально. Только оно принимает страдание и имеет до конца мужественное отношение к страданию. Христианство учит не бояться страдания, ибо страдали и сам Бог, и Сын Божий. Все остальные учения, считал Н.А. Бердяев, боятся страдания и бегут от него.

Стоицизм и буддизм — высокие типы нехристианских нравственных учений — боятся страдания и учат, как избежать его, как стать к нему нечувствительным и достичь бесстрастия. По отношению к стоицизму русский философ не совсем точен. Стоики не отвергали страдания. Они предлагали идти навстречу опыту жизни, полной горьких переживаний. Вот что пишет, например, римский философ Сенека: «Действительно, каким образом человек, захваченный страстью к удовольствиям, устоит против тяжелого испытания, опасности, нищеты, против столь грозных бедствий, буруевающих человеческую жизнь? Разве у него хватит сил перенести вид страдания и смерти? Разве его не приведут в смятение громовые удары и такое множество лютых врагов, когда он побежден столь захудалым противником? Он будет делать все, что ему внушит страсть к удовольствиям»³.

Стоицизм — это учение о самоспасении от страдания и о достижении покоя. Стоическая этика свидетельствует о высоком нравственном усилии человека, но в конце концов эта этика пес-

¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 81.

² Там же. С. 100.

³ Сенека Луций Анний. О счастливой жизни // Римские стоики. М., 1995. С. 175.

симистическая, потерявшая смысл жизни, этика страха перед страданиями жизни и смерти. Нужно потерять чувствительность к страданию, стать равнодушным — вот единственный выход. Стоицизм внешне исповедует оптимистическую философию, он верит в мировой разум и хочет согласовать человека с ним для избежания страданий, верит как будто в благостность порядка природы.

В этом отношении Н.А. Бердяев считал замечательной книгу Марка Аврелия «Наедине с собой»¹ — один из самых волнующих человеческих документов, изобличающих внутреннюю природу стоицизма. Стоический оптимизм — искусственный. Но и буддизм, и стоицизм интересны тем, что они поняли, что жизнь есть страдание, буддизм — прямо, стоицизм — косвенно. Вопрос о смысле страдания есть основной вопрос этики.

Буддизм признает сострадание, ибо оно может быть способом избавления от муки бытия; любовь же утверждает бытие и, следовательно, муку, любовь умножает скорбь и страдания. Для буддизма, считал Н.А. Бердяев, существует, по сути дела, только физическое, а не нравственное зло. Так и должно быть при отрицании свободы. Зло есть боль, страдание. Всякое бытие есть зло и страдание.

Страдание есть основная тема христианства. Оно есть глубочайшая сущность бытия, основной закон всякой жизни. Христианство имеет мужество принять боль и страдание. Буддизм этого мужества не имеет и потому отказывается от бытия, бежит в небытие. Буддизм не знает, как жизнь может быть невыносимой при принятии страдания, не знает тайны Креста. Буддизм есть по-своему великое учение о спасении от мук и страдания без Спасителя. Это есть спасение через знание той истины, что бытие есть страдание. И Конфуций, и Будда, и все мудрецы мира искали покоя для человека, свободы от страданий и муки.

Истинное предназначение страдания

Но истинное предназначение страдания мы находим в христианстве. «Страдание связано не только с беспомощным животным состоянием человека, — отмечал Н.А. Бердяев, — т.е. с его

¹ См.: Римские стоики. С. 271–357.

низшей природой, но также и с его духовностью, с его свободой, с его личностью, т.е. с его высшей природой. Отказ от духовности, от свободы, от личности мог бы облегчить страдание, уменьшить боль, но это означало бы отказ от достоинства человека. Да и ввержение человека в низшее животное состояние ни от чего не спасает, потому что жизнь в этом мире не бережется и не охраняется...»¹

Для многих людей, стоящих вне христианства, существование в мире столь многих страданий представляется несовместимым с верой во всемогущий, всеведущий и всемилостивый образ личного Создателя.

Один из предлагаемых путей решения этой проблемы — возврат к древней теории стоиков, т.е. предположение, что существующий во Вселенной «сверхинтеллект» обезличен. Но данный взгляд вряд ли удовлетворителен по той простой причине, что мы, человеческие существа, сами являемся личностями и инстинктивно сознаем, что личность обладает неизмеримым превосходством над слепыми силами и абстрактным «интеллектом» (если слово «интеллект» вообще употребляемо в данном контексте).

Электричество намного мощнее нас и способно производить захватывающие эффекты, которые нам не по плечу, однако мы непоколебимо уверены в своем превосходстве над электричеством. Кроме того, мы охотно пользуемся, управляем неодушевленными силами и даже властвуем над ними, сколь бы сложными они ни были, как, например, современные компьютеры. Но мы считали бы нравственно недостойным пытаться властвовать таким же образом над другими личностями, если мы только сами не являемся закоренелыми фашистами, недостойными называться людьми².

Гигантским препятствием (если не полным противоречием) для веры являлось бы предположение, что некая безликая субстанция, сама того не осознавая, имеет интеллектуальное превосходство над обладающими личностью существами или, напротив, осознавая это, решила остаться обезличенной, а мы в таком случае обладаем превосходством над разумом, который задумал и сотворил нас самих.

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 289.

² См. об этом: Гудинг Д., Леннокс Д. Проблема страдания // Лит. газета. 1992. 27 мая.

Другой весьма распространенный способ, с помощью которого пытаются решить данную проблему, — это отвернуться или отказаться от самой веры в разумного Создателя — персонифицированного или обезличенного — и принять ту гипотезу, что Вселенная возникла в результате стихийного воздействия бессмысленных и слепых сил на столь же беспорядочную материю, воздействия без какой-либо конечной цели.

По этой гипотезе страдание и не нуждается в объяснении — чего еще можно ожидать от такого хаотичного процесса, как не бесконечного и не умножающегося страдания? (В этом случае, однако, остается загадкой: каким образом столь многое достигло красоты достойной восхищения?)

Что ж, это простое, если не сказать простейшее, решение определенно избавляет «проблему страдания» от философской, интеллектуальной подоплеки. Но оно не избавляет от страдания как такового! На самом же деле оно лишь тысячекратно усугубляет страдание. Но стоит нам, утверждают христиане, поверить во всемилостивого Создателя, как мы обречем 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 благой и осмысленной цели. И если на нашу долю выпадает испытывать подлинное страдание, то эта вера и надежда дадут нам силы превозмочь и его.

Однако неверие полностью устраняет и эту веру, и эту надежду, и эту осмысленность не только при испытываемой боли и страдании, но в конечном счете и в самой жизни. Что может сказать атеист молодой матери, которой в 33 года поставлен диагноз: «рак» в последней стадии? Он не может предложить ей надежды. Ему придется лишь сказать этой женщине, что ее постиг бессмысленный и слепой злой рок. Но ей и так худо от физической боли, а теории атеиста помещают ее в замкнутое пространство мыслей, где невидимые и жестокие силы глумятся над ее разумом, крушат ее чувства, осмысленность ее жизни; и, когда они в конце концов сведут ее и ее разум к ничего не значащему «ничто», им даже невдомек, что они это совершили.

Однако христиане не подчиняются мрачному пессимизму этих атеистических теорий. Они полагают, что располагают вескими и убедительными свидетельствами, позволяющими думать,

что существование во Вселенной и в нашей собственной жизни страдания не является несовместимым с существованием всемогущего, всеведущего и всемилостивого Создателя.

По мнению христиан, не все страдания оказываются абсолютным злом: некоторые из них в определенной степени благотворны. Создатель существует не только в Библии. Он неоднократно и подробнейшим образом обращался к нам по поводу этого самого вопроса страдания. Разумеется, Бог не ответит на любой вопрос, который мы пожелаем бы задать на эту тему, но Он заверяет тех, кто решился верить Ему, что Он имеет для них цель, достижение которой искупит любую боль, которую нам, возможно, суждено испытать, сколь бы велика она ни была.

«Кратковременное легкое страдание наше, — говорит Он, — производит в безмерном преизбытке вечную славу» (2 Коринфянам, 4: 17); и Павел говорит: «При том знаем, что любящим Бога, призванным по Его изъявлению, все содействует ко благу» (Римлянам, 8: 28).

«Но это лишь слова, — скажет иной. — Как бы получить возможность поверить в них? Когда боль терзает наши нервы, когда страдание крушит наши чувства, нам необходимо нечто большее, чем просто слова, чем вообще холодные умственные аргументы, чтобы мы могли убедиться, что все это имеет значение и окончательный смысл. И как бы то ни было, какое право имеет этот всемогущий Создатель изобретать любой план, который навлекает на нас столь много страданий? Где же здесь предполагаемая милость Божья?».

Но ответ Бога — это не просто слова, а действие. Это крест Его Сына. Этот ответ потряс мир, когда в нем впервые о нем услышали, поскольку многие люди и тогда, равно как многие и сейчас, ошибочно полагали и полагают, что всемогущий Бог никогда не будет испытывать страданий и что Бог, являя собой само совершенство, никогда не сможет страдать. И тем не менее этот ответ — правда. Существование страдания не является несовместимым с существованием всемогущего, всеведущего и всемилостивого Бога. Он страдал и сам! 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. Таким образом, по мнению

христиан, он дал нам неопровержимое доказательство своей любви и верности. На распятии он говорит языком, идущим от сердца к сердцу, дабы не только убедить нас интеллектуально, но — что еще важнее — обрести нашу любовь и доверие.

«Человек идет по земле, — пишет А. Мень. — Пересекает пустыни, реки, моря и горные хребты. Голод и властолюбие, алчность и любопытство влекут его все дальше. Он везет с собой дорогие подарки и свитки книг; он приносит порабощение и мудрость, открытия и гибель. Но вот к этим неисчислимым караванам прибавляются новые путники. Ими движет любовь и вера, воля Христа и Дух Божий: они несут людям весть о Сыне Человеческом»¹.

8.2. Христианская версия страдания

Этика Божия

«Если Господь благ, Он хочет счастья Своим созданиям, а если он всемогущ, Он может все, что хочет. Однако создания Его несчастливы. Значит, Бог недостаточно благ или недостаточно могуществен». Так, по мнению христианского мыслителя К. С. Льюиса, ставится в самой простой форме проблема страдания. Чтобы ответить, надо прежде всего определить, что такое благодать и что такое могущество, а может быть, и что такое счастье: ведь если верны лишь обычные, привычные значения этих слов, на довод ответить невозможно².

Проследуем за мыслью К.С. Льюиса. Всемогущество означает «способность делать все». В Писании сказано, что Богу все возможно. Обычно, споря с неверующими, мы слышим от них, что Бог, если бы Он был, сделал бы то-то и то-то, а, когда мы отвечаем, что это невозможно, они говорят: «Как же так? А я думал, что Бог у вас может все». Тем самым встает вопрос о том, что такое «невозможно».

Когда мы говорим «невозможно», мы обычно опускаем еще какую-нибудь фразу, начинающуюся со слов «если только не». Так, оттуда, где я пишу, невозможно увидеть улицу, если только

¹ Мень А. Через страдания и смерть к вечному торжеству // Мень А. Сын человеческий. М., 1992. С. 305.

² Льюис К. С. Любовь, страдание, надежда. М., 1992. С. 131.

не обрушится передо мною стена. Но можно ведь сказать иначе: «Оттуда, где я пишу, невозможно увидеть улицу, если все останется, как есть». «Конечно, можно и тут пребывать, — пишет Льюис, — если только не изменится природа пространства или природа зрения и т.п. Не знаю, что сказали бы на это настоящие философы и ученые, но я бы ответил: «Не уверен, что пространство и время могли бы так измениться»¹.

Всесовершенство — это сила, позволяющая делать все, что внутренне возможно, и не более того. Бог творит чудеса, но не чепуху. Здесь не ставится предел его всемогуществу. Ведь если мы скажем: «Бог может дать существу свободную волю и в то же время не давать ему свободной воли», то мы не скажем о Боге ничего: бессмысленные сочетания слов не обретут значения от того, что мы приставим к ним еще два слова: «Бог может».

Льюис показывает, что, когда мы говорим о благодати Божьей, перед нами немедленно встает страшная дилемма. Если, с одной стороны, Господь мудрее нас, он судит иначе о добре, зле и многом другом. То, что нам представляется благом, может быть дурным для Него, а то, что нам кажется плохим, для Него не зло.

Но, с другой стороны, если Его нравственный суд отличается от нашего так сильно, что «черное» для нас может быть «белым» для Него, мы не вправе называть Его благом; ведь говоря, что «Господь благ», а благо Его ни в чем не похоже на наше, мы, в сущности, скажем, что Он обладает каким-то неведомым нам свойством. Такое свойство не дает нам нравственных оснований для любви к Нему и даже для подчинения. Если Он не «добр», не «благ» в нашем смысле слова, мы подчиняемся разве что из страха, а из страха подчинишься и всемогущему злу. Учение о полном нашем ничтожестве, тут Льюис, безусловно, прав, — т.е. о том, что наша идея добра никуда не годится, — способно превратить христианство в поклонение бесам.

Когда мы увидим, чем Божья этика отличается от нашей, мы и сомневаться не будем, что нам нужно измениться к лучшему в нашем, нынешнем смысле слова. «Божье добро отличается от нашего не как белое от черного, а как совершенная окружность от первой детской попытки нарисовать колесо. Выучившись чер-

¹ Льюис К. С. Любовь, страдание, надежда. С. 132.

тить круг, человек знает, что именно это он и пытался сделать с самого начала»¹.

Именно об этом и говорится в Писании. Христос призывает людей покаяться, и это было бы бессмысленно, если бы Его нравственные понятия ничем не походили на те, которые люди знали, но не применяли на практике. Он взывает к нашему суждению: «Зачем же вы и по самим себе не судите, чему быть должно?» (Лк. 12: 57). В Ветхом Завете Господь беседует с людьми, исходя из их представлений о благодарности, верности и честности, и отдает себя на суд собственных созданий: «Какую неправду нашли во Мне отцы ваши, что удалились от Меня и пошли за суетою?» (Иер. 2:5).

Льюис показывает, что любовь вправе причинять страдание тем, кого любит, если его надо изменить, сделать достойным любви. Но зачем человека менять? Все прекрасно знают, что отвечает христианство: человек пользовался своей свободной волей, чтобы стать очень плохим. Однако на самом деле, в жизни, трудно убедить в этом современных людей, даже современных христиан. Апостолы могли предположить, что языческие слушатели все же считали себя достойными гнева Господня. Античные мистерии пытались нащупать и выразить это чувство, эпикурейская философия пыталась освободить людей от страха вечной кары, и на этом фоне Евангелие поистине было благой вестью. Христианство дало надежду на исцеление тем, кто знал о своей смертельной болезни.

Христианству, по словам Льюиса, важно пробудить бывшее чувство греха. Христос принимает как данность, что люди плохие. Пока мы не почувствуем, что так оно и есть, мы не поймем слов Его.

Итак, согласно христианской версии, возможность страдания присуща миру, где души встречаются друг с другом. Когда души эти плохи, они не упустят случая друг другу навредить, и к этому, по мнению Льюиса, сводятся четыре пятых всей человеческой боли. Не Бог, а человек выдумал пытку, кнут, рабство, тюрьму, ружье и бомбу. Человеческая корысть и глупость, а не Божья воля породили нищету и непосильный труд. Однако не все стра-

¹ Льюис К. С. Любовь, страдание, надежда. С. 136.

дания причиняет человек, и вообще неясно, почему Господь попускает так много действий худшим из людей.

Прибегая к феноменологии страдания, Льюис показывает, что мы не только несовершенные твари, нуждающиеся в исправлении. Как говорил английский теолог и писатель Джон Ньюмен, мы — мятежники, которые должны сложить оружие. Все мы помним, как мы кричали, как пылали поистине дьявольской злобой, страстно желая своей или чужой смерти, когда в детстве наша воля натыкалась на препятствие.

Когда наши предки считали беды и горести мщением Божиим, они не просто приписывали Богу свои дурные страсти. Пока плохой человек не увидит зла хотя бы в форме страдания, он во власти иллюзий. Когда же, отмечает Льюис, страдание встряхнет его, он знает, что не все в порядке, и возмущается, и восстает (а отсюда — ближе к покаянию) или пытается что-то понять (а отсюда ближе к вере).

«Итак, в самом грубом и простом случае, — показывает Льюис, — страдание разрушает иллюзорную уверенность в том, что “все хорошо”... Все мы знаем, как трудно обратить мысль к Богу, когда все идет успешно. Фраза “у нас есть все” ужасна, когда это “все” включает в себя Бога. Мы считаем Бога помехой»¹. Августин Блаженный говорил, что мы не можем принять Божьих даров, когда руки наши полны (Августин Блаженный. О граде Божьем).

Страдание разбивает броню самодостаточности, но истинное испытание учит самодостаточности доброй. Когда нет низших, естественных причин и подмог, рассуждает Льюис, мы пользуемся лишь той силой, которую дает нам Господь. Воля становится поистине творческой и поистине нашей, когда она принадлежит Богу, и это один из многих смыслов парадокса о том, что спасающий душу свою погубит ее. Во всех случаях волю питают наши желания. Когда же мы действительно действуем от себя, т.е. от Бога в себе, мы — соратники творения, Его живые орудия. Поэтому такие действия и разрубает нетворческие узы, которыми Адам связал свой нечестивый род. Тем самым, если самоубийство лучше всего выражает самую суть стоицизма, а бит-

¹ Льюис К. С. Любовь, страдание, надежда. С. 160.

ва — суть воинственности, высшим выражением христианства остается мученичество. Христос на Голгофе перешел все мыслимые пределы добровольно принятой смерти, ибо у Него не только не было естественных подмог, но и сам Отец Его оставил, а он не перестал Его слушаться.

Льюис иронически замечает, что доводы, оправдывающие страдание, вызывают неприязнь к автору. Всякому хочется узнать, как же ведет себя он сам, когда страдает, а не пишет: «Когда я думаю о тревоге, снедающей, как пламя, и о сухой пустыне одиночества, о гнусной каждодневной нищете, о тупой боли, закрывающей от нас мир, и о боли, тошнотворно острой, мне так страшно, что я бы от них застраховался, если бы знал, как это сделать. Но причем здесь мои чувства?»¹

Можно ли понять страдание?

Страдать ужасно, иначе не о чем было бы говорить. Льюис выдвигает шесть пропозиций, без которых невозможно понять проблему страдания.

1. В христианстве есть парадокс: на первый взгляд, оно как-то непоследовательно относится к испытаниям. Бедность душеполезнее богатства, но милосердием и правдой (т.е. социальной справедливостью) мы должны уничтожать бедность, где можем. Блаженны изгнанные и гонимые, но мы вправе бежать от гонений и даже молиться о том, чтобы они нас миновали, как молился Спаситель в Гефсимании. Однако, если страдать полезно, зачем спасать и спастись от страданий? Автор отвечает: само по себе страдание не благо. Хорошо в нем лишь то, что страдающего оно иногда подчиняет воле Божьей, а в других порождает жалость и деятельному доброту.

Точно так же решается вопрос о и нашем собственном страдании. Многие аскеты истязали себя. Но аскетические упражнения, укрепляющие волю, полезны лишь до тех пор, пока воля наводит порядок в нашем обиталище страстей, готовя дом для Господа. Они полезны как средства, как цель они ужасны. Испытания делают свое дело в мире, где мы, люди, стараемся избежать боли и обрести радость. Христианское отношение — не

¹ Льюис К. С. Любовь, страдание, надежда. С. 163.

бесчувствие стоиков, а готовность предпочесть Бога более низким, тленным, но не злым целям.

Все это не означает, разумеется, что христианский взгляд на страдание не разрешает нам улучшать мир.

2. Если без испытаний не спасешься, испытания будут, пока Господь не спасет мир или не признает, что спасти его невозможно. Поэтому христианин не может верить тем, кто обещает ему, что, улучшив экономику, политику или медицину, мы обречем рай на земле. Казалось бы, это должно ввергнуть в уныние христианских общественных деятелей, но они не унывают. Когда чувствуешь, что все мы, люди, объединены страданием, действовать хочется не меньше, чем тогда, когда дикая надежда искушает нас преступить нравственный закон, а потом возвращает нам прах и пепел. Представим себе, отмечает Льюис, что речь идет об отдельном человеке, и нам сразу станет ясно, что неосуществимость земного рая ничуть не мешает милосердию. Голодный хочет есть, больной вылечиться, хотя оба знают, что потом их ждет не рай, а обычная нелегкая жизнь.

3. Христианское учение о послушании и покорности — богословское, а не политическое. Льюису нечего сказать ни о формах правления, ни об общественном самоуправлении, ни об общественном послушании. Та степень послушания, которую христиане обязаны оказывать Богу, беспримерна и неповторима, как неповторима и связь между созданием и Создателем. Никаких политических выводов из этого сделать нельзя.

4. Христианское учение о страдании объясняет, как кажется Льюису, удивительную особенность нашего мира. Бог не дает нам спокойствия и счастья, к которым мы так стремимся, но Он очень щедр на радость, смех и отдых. Мы не знаем покоя, но знаем и веселье, и даже восторг. И понятно почему. Уверенность благополучия обратит сердце к временному, отрывая его от Бога. Редкие радости любви, прекрасный пейзаж, музыка, беседа, купание или матч такого эффекта не имеют. Отец подкрепляет нас в пути, но строго следит, чтобы мы не приняли за собственный дом придорожную таверну.

5. Льюис считает, что не надо усложнять и затемнять дело толками о «немыслимой сумме страданий». Представим себе, что у меня болит зуб, и определим сумму этой боли через «х». Так же болит зуб и у вас. Если вы хотите, можете сказать, что

сумма боли будет «2х», но помните, что никто и никогда такой боли не испытывает. Страдания не слагаются. Предел какого-нибудь страдания, конечно, ужасен, но дальше идти некуда, дальше нет ничего, прибавь мы хоть миллион других страданий.

Страдание — единственное на свете чистое, неосложненное зло. Заблуждение, зло ума, порождает другое заблуждение. Грех порождает грех, укрепляя привычку к нему и ослабляя совесть. И страдание, и заблуждение, и грех могут повторяться, если повторилась причина (для греха — искушение, для ошибки — усталость или что-нибудь еще, хотя бы опечатка, для страдания — болезнь или чья-нибудь злая воля). Но страдание не плодится, не порождает зла. Если оно прошло — оно прошло и сменилось облегчением. Исправляя ошибку, вы должны не только устранить привычку или причину, но переменить мнение; исправляя грех, вы должны раскаяться. И там, и тут нужно что-то переделать, выправить, иначе снова и снова, до конца времен, будут возникать грехи и ошибки. Когда же кончилось страдание, ничего выправлять не надо. Заблуждение заражает, грех служит соблазном и ввергает одних — в попустительство, других — в осуждение и гнев. Страдание же не оказывает дурного действия на свидетелей, напротив, оно порождает в них жалость. Господь творит сложное, производное добро именно из него, потому что в нем нет тлетворного начала, худшей черты зла¹.

Однако страдание может не только пробудить, но и озлобить, привести к последнему и нераскаянному мятежу. Человек наделен свободной волей, и все дары ему обоюдоостры. Из этого следует, что Божьи попытки спасти всех и каждого не всегда удачны. Некоторых Бог не спасет. «Создавая существа со свободной волей, Господь заранее идет на провал. Вообще, провал этот я скорее бы назвал бы чудом. Из всего, что мы знаем о Боге, это — самое удивительное. Подумайте только. Он создает то, что не Он, и допускает тем самым, что сотворенное, Его творение, воспротивилось Ему. В определенном смысле погибшие — победители: им удастся их мятеж, и я охотно верю, что врата ада заперты изнутри. Я говорю не о том, что им не “хочется выйти”, может быть, им и хочется, как хочется завистнику

¹ Льюис К. С. Любовь, страдание, надежда. С. 168.

быть счастливым; но они не желают сделать и шага к тому пути, на котором душа достигает блаженства. Они обрели свою страшную свободу и стали рабами, узниками, тогда как спасенные, оторвавшись от себя, становятся все свободнее»¹.

8.3. А. Шопенгауэр о страданиях мира

Несчастье как жизненное правило

Мрачную оценку страдания и его роли в жизни людей находим у А. Шопенгауэра. Он писал: «Если ближайшая и непосредственная цель нашей жизни не есть страдание, то наше существование представляет собой самое бесполое и нецелесообразное явление. Ибо нелепо допустить, чтобы бесконечное, истекающее из существенных нужд жизни страдание, которым переполнен мир, было бесцельно и чисто случайно. Хотя каждое отдельное несчастье и представляется исключением, но несчастье вообще — есть правило»².

Немецкий философ называет большой нелепостью стремление большинства философских систем представить зло как нечто негативное, тогда как, по его мнению, оно есть как раз нечто позитивное, дающее само себя чувствовать. По мнению Шопенгауэра, негативно добро, благо, т.е. всякое счастье и всякое удовлетворение как простое прекращение желания и окончание какой-либо муки.

«С этим согласуется и то обстоятельство, что мы обыкновенно находим радости далеко ниже, а страдания — далеко выше наших ожиданий»³.

Чтобы аргументировать свой парадоксальный вывод, Шопенгауэр предлагает сравнить ощущения двух животных, пожирающего и пожираемого. Мы похожи на ягнят, которые резвятся на лугу в то время, как мясник выбирает глазами того или другого, ибо мы среди своих счастливых дней не ведаем, какое злополучие готовит нам рок — болезнь, преследование, обеднение, увечье, слепоту, сумасшествие.

¹ Льюис К. С. Любовь, страдание, надежда. С. 172.

² Шопенгауэр А. К учению о страданиях мира // Шопенгауэр А. Сб. произведений. Минск, 1998. С. 70.

³ Там же. С. 71.

Мучительность нашего существования

Мучительности нашего существования, отмечает Шопенгауэр, немало способствует и то обстоятельство, что нас постоянно гнетет время, не дает нам перевести дух и стоит за каждым, как истязатель с бичом. Оно только того оставляет в покое, кого предадо скуке. Говоря о пользе страданий, Шопенгауэр пишет: «Работа, беспокойство, труд и нужда есть во всяком случае доля почти всех людей в течение всей жизни. Но если бы все желания исполнялись, едва успев возникнуть, — чем бы тогда наполнить человеческую жизнь, чем убить время? Если бы человеческий род переселить в ту благодатную страну, где в кисельных берегах текут медовые и молочные реки и где всякий тотчас же пожелает встретить свою суженую и без труда ею овладеет, то люди частью перемерли бы со скуки или перевешались, частью воевали бы друг с другом и резали и душили бы друг друга и причиняли бы себе гораздо больше страданий, чем теперь возлагает на них природа. Следовательно, для них не годится никакое иное поприще, никакое другое существование»¹.

Отсюда совсем иной критерий жизни у Шопенгауэра. Жизнь измеряется не радостями и наслаждениями, а отсутствием страданий как положительного элемента. Как ни разнообразны формы, в которых проявляются счастье и несчастье человека и побуждают его к преследованию (счастья) или к бегству (от несчастья), но все они имеют одну и ту же материальную основу — телесное наслаждение или страдание.

В этом отношении животному гораздо лучше, чем человеку. Животное, не будучи способно к рефлексии, лишено в ней конденсатора (сгустителя) радостей и страданий, которые поэтому не могут нагромождаться в нем, как это бывает в человеке, при помощи воспоминания и предвидения. Животное страдает сейчас, даже если оно повторяется последовательно бесчисленное число раз, оно всегда остается страданием настоящего.

В человеке же благодаря рефлексии из тех же самых элементов наслаждения и страдания, которые свойственны и ему и животному, развивается такой подъем ощущения своего счастья и несчастья, который может повести к моментальному, иногда даже смертельному, восторгу или также и к отчаянному самоубийству. Страдание усиливается также благодаря амбициям, чув-

¹ Шопенгауэр А. К учению о страданиях мира. С. 72.

ствам чести и стыда. Это в многообразных и часто странных формах становится целью почти всех его стремлений, выходящих из области физического наслаждения или страдания.

Конечно, подмечает Шопенгауэр, у человека может быть сложный спектр занятий — от простейшей забавы до высочайших проявлений духа. Но ему ведома также скука. Так вырастает обширное здание человеческого счастья и несчастья. Итак, мера страдания в человеке, по Шопенгауэру, увеличивается гораздо значительнее, чем мера наслаждения, чему еще, в частности, весьма способствует то обстоятельство, что он имеет действительное понятие о смерти, тогда как животное только инстинктивно ее избегает, собственно ее не понимая.

Животные гораздо больше, чем люди, считает Шопенгауэр, удовлетворяются простым существованием; растения — вполне, человек — по мере своей тупости. Вот почему жизнь животного включает в себе меньше страданий, а также и меньше радостей, чем человеческая. У человека же есть воображение — «одушевительная фантазмагория» — источник величайших наших радостей и наслаждений.

Жизнь человека оказывается еще более многострадальной благодаря способности человека к познанию. Познавание, понимание само по себе безболезненно и не подлежит страданиям. Боль, страдание поражает только волю и вызывается помехами, препятствиями и столкновениями, причем все-таки необходимо, чтобы эти помехи сопровождались познаванием. «Что душевная боль обуславливается познаванием — понятно само собою, а что она возрастает соразмерно с этим последним, легко видеть как из всего сказанного выше, так и из доказательств, приведенных в моем капитальном труде “Мир как воля и представление”. Итак, сущность отношений мы можем пояснить сообразно следующим манером: воля — это струна, препятствия и столкновения — ее вибрация, познавание — это резонансная доска, а боль и страдание — звук»¹.

Поэтому, считает Шопенгауэр, не только неорганические тела, но и растения не способны ощущать боли, сколько бы воля их ни встречала препятствий. Напротив того, всякое животное, даже инфузория, ощущает боль, потому что познавание, как бы оно ни было несовершенно, составляет отличительный харак-

¹ Шопенгауэр А. К учению о страданиях мира. С. 78.

тер животного царства, животности. С возрастом познавания по шкале животности пропорционально возрастает и боль. У низших животных она еще крайне ничтожна; от этого происходит, например, что насекомые, у которых еле держится оторванная задняя часть туловища, могут в то же время есть.

Обосновывая горечь жизни, Шопенгауэр пишет, в ранней юности перед своим будущим житейским попранием сидим мы, как дети перед театральным занавесом, в радостном и напряженном ожидании того, что должно произойти на сцене. И счастье, что мы действительно не знаем, что должно случиться. Кто знает это, тому дети могут казаться порою невинными преступниками, которые хотя и осуждены не на смерть, а на жизнь, но еще не знают содержания ожидающего их приговора. Тем не менее всякий желает себе глубокой старости, т.е. состояния, в котором говорится: «Сегодня скверно, а с каждым днем будет еще хуже, пока не придет самое скверное».

Шопенгауэр считает, что нашу жизнь можно также рассматривать как эпизод, бесполезным образом нарушающий душевный покой Ничто. Человек все равно убеждается в том, что жизнь не более чем разочарование. Она носит характер гигантской мистификации, чтобы не сказать надувательства и обмана. Исходя из этих мрачных размышлений, Шопенгауэр делает предположение: представим себе, что акт зарождения не сопровождался бы ни потребностью, ни похотью, а был бы делом чисто благоразумного раздумья: мог ли тогда еще существовать человеческий род? Не был ли бы тогда каждый настолько сострадателен к грядущему поколению, что, скорее, избавил бы его от бремени существования или по крайней мере не принял бы на себя обязанность хладнокровно возлагать на себя такую обузу?

Философ далее пишет: ничего не может быть вернее предположения, что именно тяжкие грехи мира влекут за собой многие и великие страдания мира.

8.4. Экзистенциальная версия страдания

Одиночество

Датский религиозный философ, предшественник экзистенциализма С. Кьеркегор считал, что страдание человека связано с его одиночеством.

В книге «Страх и трепет» (1843) Кьеркегор пишет, что боль возникает от осознания, что Бог творит мир из ничего, поэтому, с его точки зрения, реальность есть ничтожество, иллюзия бытия¹. Бог не знает, что такое ничто. Оно открывается только человеку. Как это происходит? В состоянии страха? «Осмысление феномена страха открывает человеку основу его существования — направленность его к ничто; ничто — вот то, что предшествовало рождению человека, что составляло тайну его невинности, надо “переступить границу”, отделяющую его от животного, от всякого природного существа»².

Страх не только порождает страдание. Он обладает статусом «сладкого ужаса» — манит, притягивает:

Все, все что гибелью грозит
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслаждения...

В книге «Страх и трепет» интерпретируется известная притча об Аврааме, которому Бог приказал принести в жертву единственного сына Иакова. Возникает вопрос: если Господь знал, как поступит Авраам, зачем же Он его мучил? Как заметил еще Августин Блаженный, Бог знал, но Авраам не знал, что выдержит испытание. А пока он не знал, что выберет, нельзя говорить о выборе. Реальность его послушания — само его действие. Бог именно и знал, что Авраам сделает так, а не иначе. Считая, что проверка не нужна, мы, в сущности, объявляем ненужным все, ведомое Богу.

Мое собственное индивидуальное страдание, конечно же, взято из всеобщего опыта. Другие люди, как и я, в иных или сходных ситуациях также испытывали мучения. Как это постигалось в истории человечества? Возможно, были целые эпохи, когда человек не ощущал хрупкости своего существования. Иерусалимский философ Мартин Бубер, размышляя о том, что порождает страдание в родовом опыте человечества, называет такие источники страдания, как распадение единой картины космоса, целостного представления о самом себе, атомизацию социума. Касаясь первой проблемы, Бубер отмечает, что в истории было

¹ Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997. С. 234.

² Там же. С. 234.

немало периодов, когда человек чувствовал прочность его мира и то, что этот мир надежно размещен, как сказано в христианской аллегории, между хаосом и небесами¹.

Скажем, в эпоху языческой Античности греки видели мир замкнутым пространством, в котором соответствующее место отведено и человеку. Человек в восприятии греков был лишь частичкой космоса. Он имел свой угол в мироздании. Это порождало безмятежное самочувствие: небо покровительствовало человеку. Разумеется, страдание возникает не только по причине бездомности. Однако в целом Вселенная казалась грекам благоустроенной: у них был свой дом.

Христианство, судя по всему, разрушило это ощущение земной тверди, заключенной в некое гармоническое единство. Оно показало, что дом может полететь в бездну. Таково возвешение апокалипсиса. Возможно, это переживание ужаса не согласуется с изначальным духом данного учения. Но именно христианство лишило людей чувства безмятежной гарантированности бытия.

Покуда индивид борется с собственными призраками, обнаруживается, что космос вовсе не служит надежным обиталищем для него. Человек послеренессансной эпохи ощущает себя одиночкой перед бесконечностью. Он открывает страшные пространства Вселенной, которые охватывают его со всех сторон. Он ощущает себя связанным в одном углу неизмеримой бесконечности, воспринимает себя как тень, которая длится одно мгновение и никогда не возвращается. Человек вопрошает: кто меня создал? По чьему приказу и под чьим руководством определены для меня именно это место и это время? Перед всемогущим величием природы, гор, морей, бесконечной звездной ночи к человеку приходит ощущение подавленности. Вечное молчание бесконечных миров ужасает его.

Беззащитность человека

Экзистенциализм раскрыл беззащитность человека перед лицом властных структур. Анонимные силы играют им, как пешкой. В романе австрийского писателя Ф. Кафки «Процесс» прокурис крупного банка Йозеф К. предстал перед неким неофициальным судом. Поначалу подсудимому кажется, что все происходящее аб-

¹ Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 211.

солютная чепуха и он сумеет выкрутиться. Но постепенно трясина процесса засасывает его. В конце концов двое в цилиндрах ведут его в заброшенную каменоломню и убивают, как собаку.

Должен ли человек бояться судебного процесса? Судя по всему, ему причиняет страдание абсурдизм жизни. Реальная опасность может обернуться блефом, а сущая безделица — гибелью. Герой романа живет в постоянном страхе: его обвиняют в преступлении, которого он не совершал, и на протяжении всего романа он пытается доказать свою невиновность. Ни разу не закрадывается у него сомнение, ни разу не приходит ему в голову спросить: а может быть, и в самом деле я совершил что-то преступное? Весьма парадоксально, что Йозеф К. даже толком не знает, в чем он обвиняется, — и это признак метафизического характера вменяемой ему вины. Когда в его комнате оказываются люди, объявляющие ему, что он повинен в преступлении, ему ни на миг не приходит в голову задать себе вопрос: а может быть, его обвиняют в одном из тех проступков, по поводу которых его когда-то мучила совесть? Нет, совесть Йозефа К. молчит, на протяжении всего романа она ни разу ни подала голос. Ему не в чем себя упрекнуть, он жил как все, делал то, что считается принятым в обществе, где он живет. Йозеф К. находится в состоянии гармонии с самим собой. Всякое обвинение представляется ему до нелепости несправедливым. В отличие от Ставрогина и Ивана Карамазова, ведущих непрерывный диалог со своей совестью, Йозеф К. — поразительно одномерный человек, для него вообще не существует метафизических вопросов, и, поскольку он никого не зарезал, не убил и не обворовал, чувство вины ему неведомо. Но именно поэтому обвинение представляется ему чем-то внешним, неизвестным и крайне несправедливым. Он не может и никогда не сможет установить, кто причина этой несправедливости. Страдание — основной факт человеческого существования. Каждый человек приговорен к страданию. С мукой человек рождается, с мукой и умирает. Даже любовь, коли это истинное чувство, сопряжена с болью. Почему же человек вынужден страдать? Как оправдать Бога, когда вокруг столько страданий? Эти вопросы задавал себе Ф.М. Достоевский. А ответить на них попытался Н.А. Бердяев: «Мучительное, причиняющее страдание противоречие человека заключается в том, что он есть существо в нераскрытой глубине своей бесконечное и устремленное к бесконечности, существо, ищущее веч-

ности и предназначенное к ней и вместе с тем, по условиям своего существования, конечное и ограниченное, временное и смертное. В глубине человеческого страдания есть переживание непреодолимости, неотвратимости, безвозвратности»¹.

Человек по самой своей природе не может переживать целостность. Это и есть, по мнению Н.А. Бердяева, источник страданий. Люди чаще всего имеют дело с миром вещей, объектов. Они крайне редко прорываются к космосу других существ. В самом человеке много чуждого ему самому. Оно тоже порождает страдание. Личность пытается реализовать себя. Она борется против всего, что поработает ее. Этот Божий мир, который по замыслу должен войти в человека целиком, на самом деле замещен мертвящей объектностью.

Русский философ был убежден в том, что большая часть страданий человека связана с тем, что личность поглощена собой. Зацикленность на себе до предела ведет к сумасшествию. Поглощенность собой, неспособность выйти из капкана собственных состояний мешает реализации личности. Окружающая среда всегда враждебна ему. Существование человека хрупко, но он всегда находит точки опоры в бесконечном феноменальном мире, где он не крепко стоит на ногах.

Все это — разобщенность человека с первоисточником жизни, с другими людьми, с космической жизнью — и порождает страдание. Что в таком случае служит антиподом страданию? Возможность приобщиться к другим сущностям, отыскать общность и близость с другим человеком. Смерть же с этой точки зрения действительно воспринимается как самое величайшее страдание. Каждый умирает в одиночку, это апофеоз разобщенности.

Известный французский философ Альбер Камю связывает человеческое страдание с абсурдностью жизни. С этих позиций он трактует известный античный миф о Сизифе. Боги приговорили Сизифа поднимать огромный камень на вершину горы, откуда эта глыба неизменно скатывалась вниз. У них были основания полагать, что нет кары ужасней, чем бесполезный и безнадешный труд.

Говорят, что, умирая, Сизиф решил испытать любовь жены и приказал ей бросить его тело на площади без погребения. Так

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 291.

Сизиф оказался в аду. Возмутившись столь чуждым человеколюбию послушанием, он получил от Плутона разрешение вернуться на землю, дабы наказать жену. Но стоило ему вновь увидеть облик земного мира, ощутить воду, солнце, теплоту камней и моря, как у него пропало желание возвращаться в мир теней. Напоминания, предупреждения и гнев богов были напрасны. Многие годы он продолжал жить на берегу залива, где шумело море и улыбалась земля. Потребовалось вмешательство богов. Явился Меркурий, схватил Сизифа за шиворот и силком утащил его в ад, где его уже поджидал камень¹.

Сизиф — абсурдный герой. Таков он и в своих страстях, и в своих страданиях. Его презрение к богам, ненависть к смерти и желание жить стоили ему несказанных мучений — он вынужден бесцельно напрягать силы. Этот миф трагичен. Иногда спуск исполнен страданий, но он может проходить и в радости. Это слово уместно. «Я вновь представляю себе Сизифа, спускающегося к своему камню. В начале были страдания. Когда же память наполняется земными образами, когда непереносимым становится желание счастья, бывает к сердцу человека подступает печаль: это победа камня, это сам камень. Слишком тяжело нести безмерную ношу скорби»².

Страдание — грандиозный и плодовитый архитектор. Оно творит беспредельные вселенные. Человеческая фантазия неистощима. Воображение помогает людям преодолеть невыносимое чувство ужаса, которое охватывает их. Человек еще и эксцентричное создание. Он не только ищет освобождения от страдания, его влечет к нему. Он готов истязать себя и других ради душевного просветления. Это показано в романах Ф.М. Достоевского. В религиозном сознании практикуется не столько освобождение от страдания, сколько его усиление. Так рождаются духовные пытки, которые становятся непереносимыми. Русские религиозные философы считали, что новое христианское сознание должно освободить человека от этих кошмаров.

Однако в каком смысле можно говорить о мире страдания? При всей актуальности названных попыток русских философов

¹ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 90.

² Там же. С. 91.

освободить религиозное сознание от садистских пережестов важно отметить, что никаких реальных критериев для такого «исправления» религии нет. Именно в страдании человек постигает себя, реальный мир, Божественный смысл окружающего.

Одно из глубинных экзистенциальных переживаний

Страдание — одно из глубинных экзистенциальных переживаний человека. Оно служит испытанием человека, его сокровенных сил на путях к свободе. Страдание — не самоцель, а средство постижения духовной умиротворенности, выражение огромного человеческого духовного потенциала. Никакие теологические системы, никакие личности не могут прекратить человеческих страданий и мучений.

Русский философ Б.П. Вышеславцев в книге «Вечное в русской философии» говорит о трагизме как о начале высокого. Чудо трагизма в том, что трагичное не убивает, не подавляет высокого сознания человека, но преображает его, очищает и возвышает... Трагизм возвышает человека над будничностью, повседневностью. В этом большая радость и освобождение души. Радость эта прежде всего в том, что в трагизме дух человека (его свободное самосознание) сознает свое высшее достоинство, свою независимость и свободу от слепой природы и природной необходимости. Это несвойственно низшим тварям, и это не понимает материализм.

Нет необходимости говорить о том, что реализация ценностей установки, достижение смысла через страдания может состояться только тогда, когда страдание неизбежно и неустранимо. «Находиться в полярном поле напряжения между бытием и долженствованием, войти в мир смысла и ценностей, быть востребованными ими — вот что является существенным признаком человеческого бытия»¹. По мнению В. Франкла, не только в творчестве и радости жизнь может быть осмысленной, но также и в страдании! Такой ход мыслей совершенно чужд тривиальной этике успеха. Однако взгляд на оценку достоинства человеческого существования сразу же раскрывает ту глубину переживаний, в которой вещи сохраняют свою значимость совершенно независимо от любого результата вообще.

¹ Франкл В. Психотерапия на практике. С. 54.

Здесь уместно, считает Франкл, вспомнить произведение Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича», в котором герой осознает глубокую бессмысленность своего буржуазного существования лишь непосредственно перед неожиданной смертью. Но благодаря этому пониманию герой уже в последние часы своей жизни перерастает себя самого и достигает такого внутреннего величия, которое освещает всю его предыдущую жизнь и делает ее глубоко осмысленной. Ведь может случиться и так, что жизнь получает свой последний смысл не только благодаря смерти — как у героя этой повести, — но в самой смерти.

Удовольствие совершенно не в состоянии придать смысл человеческому существованию. Раз оно не в силах этого сделать, то недостаток удовольствия не может отнять у жизни смысл. А. Шопенгауэр полагал, что человеческая жизнь балансирует между нуждой и скукой. В действительности и то и другое имеет глубокий смысл. Что ведет к скуке? Бездеятельность. Деятельность существует не для того, чтобы избежать скуки, но скука напоминает о том, чтобы мы избегали ничегонеделания и обратились к смыслу нашей жизни.

Сстрадание — живое, трепетное, экзистенциальное переживание. Я страдаю, значит, я существую. Сстрадание связано с самым существованием личности и личного сознания. Если я принимаю жизнь, то я принимаю и страдания. Оно есть основная тема всех религий искупления и основная религиозная тема. Сстрадание есть опыт жертвы части во имя целого. В человеческом вопрошании страдания наибольший интерес представляют буддизм, стоицизм и христианство. Вместе с тем эта тема заняла важное место в философии Шопенгауэра, русской религиозной философии и экзистенциализме.

Сстрадание может быть мазохистским, не связанным с попыткой его преодоления. Человек настолько странное существо, что он не только ищет освобождения от страдания. Он ищет страдания и готов истязать себя и других. Сстрадание связано с трагической основой жизни и имеет глубокий источник. Но это вовсе не предполагает, что человек — раб страдания. Сстрадание побеждается любовью, всем жизненным устремлением человека к счастью.

Литература

- Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. М., 1999.
Большой путеводитель по Библии. М., 1993.
Льюис К. С. Любовь, страдание, надежда. М., 1992.
Категории человеческого существования. Вып. 5. Страдание и счастье. Реферативный сборник. М., 1992.
Шопенгауэр А. Сборник произведений. Минск, 1998.

Контрольные вопросы

1. Что такое страдание?
2. Почему страдание обсуждалось на протяжении всей человеческой истории?
3. Отчего страдание связано с трагичностью жизни?
4. Почему с появлением страдания умножилось страдание?
5. Почему страдающих людей становится все больше и больше?
6. Как В.С. Соловьев критиковал А. Шопенгауэра?
7. Какие нехристианские учение придавали большое значение страданию?
8. В чем истинное предназначение страдания?
9. Отчего христианству важно пробудить былое чувство греха?
10. Почему страдания есть основная тема христианства?
11. В чем заключается феноменология страдания?
12. Что позволяет осознать страдание?
13. Чем продиктован пессимизм А. Шопенгауэра в оценке страдания?
14. Нет ли в страдании элементов мазохизма?
15. Можно ли преодолеть страдание?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Мучение и страдание: опыт сопоставления.
2. Смысл страдания.
3. Страдание как объект философской рефлексии.
4. Страдание как экзистенциальное переживание.
5. А. Шопенгауэр о феномене страдания.
6. Опыт жертвенности как страдание.
7. Страдание и мазохизм.
8. Страдание в трактовке христианской религии.

Глава 9

ФИЛОСОФСКОЕ ПОСТИЖЕНИЕ СМЕРТИ

9.1. Феномен смерти

Тайны бытия

За последние десятилетия тема смерти в европейской культуре подверглась значительному переосмыслению. Новейшая философия начиная с А. Шопенгауэра получила в свое распоряжение множество необычных воззрений и открытий. «Смерть – поистине гений-вдохновитель, или музагет философии», – писал Шопенгауэр¹. Если бы не было вечного успокоения, то не было бы и философии, считал немецкий философ. Вечно терзаемый мыслью о своей кончине, человек постоянно размышляет о тайнах бытия.

Радикальное преобразование этой темы содержится в классическом психоанализе. Учение З. Фрейда об Эросе и Танатосе позволило, во-первых, систематизировать огромный материал, который был накоплен философией начиная с древнейших времен. Кроме того, феномен смерти, который обычно трактовался как внешний по отношению к человеку, обозначающий рубеж его жизни, в классическом психоанализе приобрел философско-антропологический статус.

Обсуждение различных граней смерти получило широкую трактовку в экзистенциальной философии. «И подобно тому как это обстоит согласно христианской терминологии, смерть обо-

¹ Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Шопенгауэр А. Сборник произведений. Минск, 1998. С. 217.

значает также крайнее духовное страдание, — писал С. Кьеркегор, — тогда как само выздоровление означает вместе с тем смерть для мира»¹.

Проблема смерти относится к фундаментальным, затрагивает предельные основы бытия. Однако, по мнению Э. Кассирера, осознание феномена смерти произошло в человеческом сознании не сразу. Возвращаясь к «Федону» Платона, мы ощущаем громадные усилия философской мысли, направленные на то, чтобы дать ясное и неопровержимое доказательство бессмертия души.

Бурное оживление в области изучения смерти как феномена вызвали споры вокруг проблемы эвтаназии — намеренного прекращения жизни неизлечимого больного, чтобы избавить его от непереносимых страданий, не поддающихся лечению имеющимися методами и средствами медицины. Во-первых, применение в медицине новейших методов интенсивной терапии сделало массовыми ситуации продлевания жизни умирающих больных, когда перед врачами встали проблемы совершенно новые в философском и морально-этическом плане — жив или мертв пациент с диагнозом «смерть мозга», поддерживать ли его вегетативное состояние? Во-вторых, распространение в сфере здравоохранения правозащитной идеологии обернулось тем, что в медицинской этике и медицинском праве центральной стала категория прав пациента, в том числе и «право на смерть» с достоинством.

Интерес к теме обусловлен также развитием психоанализа и особенно трансперсональной психологии. После работ С. Грофа и других авторов вновь в сферу философского размышления вошла проблема: «жили ли мы раньше?» Известно, что перевоплощение и карма — краеугольные камни главных религий Индии: буддизма, джайнизма, сикхизма и зороастризма. Кроме того, с учением о перевоплощении и карме связаны тибетская ваджраяна, японский эзотерический буддизм и множество буддийских школ Южной Азии.

Несколько важных философских школ Древней Греции тоже включали в себя веру в перевоплощение. К ним относились пифагорейцы, орфики и платоники. Эту же доктрину исповедовали ессеи, фарисеи, караимы и другие еврейские и полуеврей-

¹ Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 252.

ские общины. Вера в перевоплощение была принята неоплатониками и гностиками и составляла значительную часть теологии средневекового еврейства. Аналогичные идеи можно обнаружить в таких исторически, географически и культурно не связанных группах, как африканские племена, растафари Ямайки, американские индейцы, доколумбовские культуры, полинезийские кахуна, последователи бразильской умбанды, галлы и друиды.

В современном западном обществе теория реинкарнации была принята теософами, антропософами и некоторыми спиритуалистами. На первый взгляд может показаться, что вера в перевоплощение чужда христианству и даже несовместима с ним. Однако это не всегда было так: вера в перевоплощение была частью раннего мистического христианства. Согласно св. Джерому, жившему в IV–V в., эзотерическое толкование вопроса о перевоплощениях было доступно только церковной элите.

Самым выдающимся христианским мыслителем, высказывавшимся по поводу существования душ, возвращающихся на землю, был Ориген — один из величайших Отцов Церкви всех времен. Его написанные в III в. работы (в частности, книга «О началах») были осуждены Пятым Вселенским Собором, созванным императором Юстинианом в 553 г. Вынесенный Оригену приговор гласил: «Всякий, кто утверждает мифическое предсуществование душ и принимает следующую для него чудовищную доктрину, должен быть предан анафеме!» Хотя этот указ, безусловно, способствовал признанию учения о перевоплощении ересью, религиозные исследователи находят следы аналогичных идей в сочинениях Августина Блаженного, св. Григория Нисского и св. Франциска Ассизского.

Таким образом, философское постижение феномена смерти актуализирует различные философские традиции, захватывает круг проблем, которые исследуют философы, психологи, культурологи. Тема приобрела несомненную философскую значимость.

В рамках трансперсональной психологии проблемы смерти позволяют раскрыть глубинную связь всего живого, новую парадигмальную картину мира, которая включает в себя смерть как закономерный, но не универсальный феномен мироздания. Изучение смерти, по мнению представителей трансперсональной психологии, имеет ключевое значение для осознания психиче-

ских процессов. Без близкого знакомства с переживанием смерти— возрождения невозможно понять религию, мистику, шаманизм, мифологию. Согласно различным мистическим школам, люди, пережившие смерть или смертельную опасность и возвратившиеся к жизни, называются дважды рожденными. Соприкосновение со смертью изменяет отношение к ней независимо от того, является ли данное соприкосновение чисто символическим или происходит в действительности, например в результате несчастных случаев либо в ходе событий, приводящих к клинической смерти¹.

Тема смерти в мифологическом сознании

В некотором смысле мифологическое мышление может быть истолковано как постоянное и устойчивое отрицание феномена смерти — самим утверждением нерушимого единства и непрерывности жизни миф отвергает смерть. «Первобытная религия — это, быть может, самое последовательное, яркое и решительное утверждение жизни во всей человеческой культуре», — пишет Э. Кассирер².

При описании древнейших текстов, найденных в египетских пирамидах Джеймс Брестед отметил, что главная, доминирующая и сквозная мысль в них — настойчивый, даже страстный протест против смерти. «Их можно было бы считать крайней точкой самого раннего человеческого бунта против тьмы и молчания, из которых нет возврата. Слово “смерть” всегда имеет в текстах пирамид отрицательный смысл или относится к врагу. Вновь и вновь мы слышим упорное утверждение, что мертвый жив»³.

Индивидуальные и социальные чувства первобытного человека пронизаны этой уверенностью. Жизнь его не имеет четких границ в пространстве и времени: она простирается не только на всю природу, но и на всю человеческую историю. Известный английский мыслитель **Герберт Спенсер** (1820—1903) выдвинул тезис, согласно которому культ предков должен рассматривать-

¹ См.: Гроф С. Человек перед лицом смерти. М., 2002.

² Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 538.

³ Breasted J. H. Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. N. Y., 1912. P. 91.

ся как первоисточник и первоначало религии. Во всяком случае, он является одним из наиболее общих религиозных мотивов. По мнению Э. Кассирера, в мире, наверное, почти нет народов, у которых не было бы в той или иной форме культа мертвых. Эта оговорка австрийского философа несостоятельна: современная этнология не только признает универсальную распространенность культа мертвых, но и вполне последовательно рационалистично объясняет его происхождение.

К этой же теме обращается и В.С. Соловьев, который пишет о теории Г. Спенсера. Английский философ из почитания умерших предков выводил всю религию. По мнению русского философа, эта теория хотя и не представляет собою полной истины, однако, по его словам, она гораздо вернее и содержательнее, чем теории первоначального фетишизма и те, которые сводят все к обоготворению солнца, грозы или других проявлений природы. Предметом религии всегда были деятельные человекообразные существа или духи. Едва ли можно сомневаться, что первообразом духов были души умерших предков, — считает В.С. Соловьев¹.

«Метаморфозы» Овидия, по его мнению, большею частью заимствованные из народных верований греков и римлян, полны примерами перехода умерших или умирающих людей в стихийные, зооморфические и фитоморфические (растительные) божества и духи. Самая распространенная форма фетишизма — поклонение камням — находится в несомненной зависимости от культа умерших. У лопарей, бурят и других народов сохраняются иногда и собственные имена тех дедов и колдунов, которые по смерти превратились в священные камни. Это превращение невозможно понимать в том смысле, что дух умершего сделался камнем, т.е. бездушной вещью; напротив, он сохраняет, и даже в большей степени, то могущество, которое имел при жизни, — так у лопарей окаменевшие колдуны и предсказывают и насылают на всю округу бури и непогоды. Здесь камень только видимое местопребывания духа или орудие его действия. У семитов священные камни так и назывались: бет-элями или бет-илями, т.е. домами божьими. Здесь мы можем провести аналогию и со священными деревьями².

¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 176.

² Там же. С. 175.

Одна из первейших религиозных обязанностей потомка после смерти родителя — обеспечить его пищей и всем тем необходимым, что может понадобится ему в новом положении. Почитание предков выступает в качестве всеобщего признака, характеризующего и определяющего как религиозную, так и социальную роль. В Китае почитание предков, ставшее государственной религией, является, по сути, единственной народной религией. Это значит, — отмечает Дж. Грут в своем описании китайской религии, «что связи семьи с мертвыми неразрывны: умершие продолжают пользоваться авторитетом и покровительствовать семье. Они естественные божественные заступники китайского народа, его домашние боги, защищающие от привидений и дарующие счастье... именно культ предков, обеспечивающий человеку покровительство умершего члена его семьи, дает ему богатство и процветание. Значит, его имущество на самом деле принадлежит умершим, которые продолжают жить среди живых; законы родительского и отцовского авторитета требовали, чтобы родители владели всем имуществом детей... Мы, таким образом, должны считать культ родителей и предков подлинным центром религиозной и социальной жизни китайского народа»¹.

Китай — страна, где культ предков, на основе которой можно изучать все основные проявления этого культа. Однако, по мнению Соловьева, общие религиозные мотивы, лежащие в основе этого культа, не зависят от отдельных культурных или социальных условий. Мы обнаруживаем это явление в совершенно различных культурных средах, в классической Античности например, те же мотивы встречаются в римской жизни. В известной книге «Античный город» Фюстель де Куланж дал описание римской религии, в которой попытался показать, что вся социальная и политическая жизнь римлян носила отпечаток культа манов (маны — обожествленные предки). Культ предков всегда оставался одной из основных и преобладающих черт римской религии².

С другой стороны, одной из наиболее заметных сторон религии американских индейцев, присущих многим племенам от Аляски до Патагонии, — была их вера в жизнь после смерти, осно-

¹ Groot J. J. M. de. The Religion of Chinese. N. Y., 1910.

² Fustel de Coulanges N. D. La cite antique. 1902. P. 187.

ванная на столь же общей вере в возможность общения между людьми и духами умерших. По мнению Э. Кассирера, все это ясно и неоспоримо свидетельствует о том, что перед нами действительно универсальная, неустранимая и существенная характеристика первобытной культуры¹. Но невозможно понять подлинный смысл этого элемента, если исходить из предпосылки, что все религии порождены страхом.

Тотемизм и почитание предков

Чтобы понять взаимосвязь между явлениями тотемизма и почитания предков, нужно найти другой, более глубокий источник религии. Верно, что в Святом, Священном, Божественном всегда содержится элемент страха. Однако, если следовать общей установке, (она содержится в работе Кассирера), т.е. судить о духовной жизни первобытного человека не только по его представлениям или верованиям, но и по его поступкам, мы увидим, что в этих действиях есть и другой устойчивый мотив. Со всех сторон и в любой момент жизни первобытному человеку угрожают неведомые опасности.

Похоже, однако, что даже на самых ранних и низших стадиях развития цивилизации человек уже обрел новую силу, с помощью которой мог сопротивляться страху смерти, прогонять его. Силой, позволяющей противостоять страху смерти, была уверенность в неделимом и нерушимом всеединстве жизни. Даже тотемизм выражает это глубокое убеждение в общности всех живых существ — общности, обеспечиваемой и укрепляемой постоянными усилиями человека, строгим исполнением магических ритуалов и религиозных обрядов.

Египтяне и тибетцы о смерти

В истории человечества две культуры обнаружили острый интерес к смерти и процессу умирания: древние египтяне и тибетцы. Священнослужители этих народов разделяли глубокую веру в то, что сознание продолжает жить после физической смерти, и поэтому предлагали хорошо разработанные ритуалы, позволяющие как можно легче перейти в новое состояние, составляли сложные картографические схемы, в которых отражали странствия души.

¹ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. С. 540.

Египетская «Книга мертвых» — это собрание молитв, магических звуков и мифологических историй, которые относятся к смерти и загробной жизни. Материалы этих текстов разноречивы. Они отражают исторический конфликт между представителями двух сильных религиозных традиций — жрецами Бога Солнца и последователями Озириса. С одной стороны, они предлагают священное знание, позволяющее обеспечить вечное благословенное существование под сенью солнечного божества, вместе с тем странствуя по кругу. С другой стороны, тексты отражают традицию древнего бога смерти, который, согласно легенде, был убит своим братом Сетом. После возрождения он стал правителем другого мира. Согласно этой традиции, мертвые ритуально отождествляют себя с Озирисом и никогда не могут вернуться к жизни вновь.

Бог Солнца Амон-Ра вовлечен в сложную серию путешествий. В ночные часы он пересекал пространство смерти, мир другого бытия. Древние египтяне верили, что Земля плоская и весь обитаемый мир, т.е. Египет, окружен цепью гор. Солнце поднимается утром из отверстия в западной части гор, а вечером исчезает в другом проеме на западе. Другой, загробный мир расположен в долине. Это место вечного мерцания и сумерек, обитель страха и ужаса.

Загробный мир разделен на двенадцать районов, каждый из которых соответствует часу ночи. Каждый район имеет ворота, у которых стоят стражники. Усопшие должны пройти через костры. Страшные существа, причудливые создания угрожают им на всем пути. На определенном отрезке путешествия вновь начинает биться сердце усопшего. Долина смерти одинаково опасна как для людей, так и для богов.

Египтяне не разделяли земной и потусторонний миры. Они скорее подчеркивали сходство загробного мира с подлунным. Там так же, как здесь. Смерть считалась прелюдией к загробному существованию. Египтяне возлагали надежды на нетленность тела того человека, власть которого была нерушимой при жизни.

Одна из трех мировых религий — буддизм, — возникшая в Индии в середине первого тысячелетия до н.э., утверждала, что все существа берут свое начало в Брахмане, безличном духовном абсолюте, из которого возникает мир со всем, что в нем находится. Все в конечном счете должно вернуться к нему. По-

этому смерть — лишь переход от низшей ступени к высшей, продолжающийся до тех пор, пока дух не достигнет наконец такой чистоты и совершенства, чтобы войти в мировую душу, к чему стремится все существующее на земле.

9.2. Античные и средневековые взгляды на смерть

Истолкование смерти у великих мужей Античности

Тема смерти, как известно, может считаться для философии одной из главенствующих, классических. Преодолеть угрозу конечного исчезновения, дать разумное истолкование смерти пытался в античной философии Сократ. Не только своим личным поступком, т.е. добровольным принятием яда, но и путем философских размышлений. Завершая свое выступление на суде, Сократ говорит: «А вот я вам скажу: похоже в самом деле, что все это произошло к моему благу, и быть этого не может, чтобы мы правильно понимали дело, полагая, что смерть есть зло»¹. Сократ утверждает, что смерть действительно есть благо: или сладкий вечный сон («Так если смерть такова, — продолжает он, — я со своей стороны назову ее приобретением, потому что таким образом выходит, что вся жизнь не лучше одной ночи»²), или, как удивительное общение, сравнимое, пожалуй, только с «блаженством», с замечательными умершими мужами Греции, которых, добавляет Сократ, там не убивают за поиски мудрости, «потому что помимо всего прочего тамошние люди блаженнее здешних еще и тем, что остаются во все времена бессмертными»³.

Осмысливая поступок Сократа, немецкий философ В. Виндельбанд пишет: «Нелегко правильно оценить это поведение Сократа. В том, какое влияние он окажет на судей, он сомневаться не мог. Как тонкий психолог, он знал, что доведет их этим до крайнего раздражения. Хотел ли он этого раздражения, стремился ли к крайности? Хотел ли он стать мучеником? Но к чему? Чтобы принести этим пользу своему делу? Плохо бы он знал

¹ Платон. Апология Сократа. Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 95.

² Там же. С. 95, 96.

³ Там же. С. 96.

своих афинян, если бы так думал! Влекла ли его тщеславная жажда посмертной славы? Никто не был дальше от этого, чем он. Может быть, семидесятилетний старик утомился жизнью и захотел, несмотря на свое презрение к самоубийству, воспользоваться рукою судьбы? Он был бы худшим из софистов, если бы сознательно и намеренно вызвал с этой целью смертный приговор»¹.

Однако Виндельбанд оценивает позицию Сократа по меркам своей эпохи. Античный же мыслитель радикально переосмысливает смерть. Она не расценивается как устранение жизни. Напротив, она трактуется как благо. Вместе с тем Сократ отвергает мысль о бессмертии, которая была характерна для анимизма. «Но и вам, о мужи судьбы, — говорит Сократ, — не следует ожидать ничего дурного от смерти, и уж если что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах»².

Передавая смысл наставлений Сократа о смерти, Платон утверждал, что «те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью»³. Смерть, согласно Сократу, представляет собой отделение души от тела, высвобождение ее из темницы, в которой она находилась, пока длилась земная жизнь.

Это воззрение восходит к орфикам, представителям древнегреческого религиозного движения, возникшего в VI в. до н.э. Важным источником орфических взглядов считается поэма «Нисхождение Орфея в Аид». Утверждалось, что душа сброшена на землю с божественной высоты. Она заключена в темницу тела. Орфики учили о переселении душ как раз в то время, когда в Индии складывался буддизм.

В концепции Платона сном является жизнь, а не смерть. Душа же, освобождаясь от тела, обретает способность мыслить, чувствовать и понимать гораздо лучше, нежели в то время, когда она заключена в тело. Древнегреческий философ всесторонне

¹ Виндельбанд В. О Сократе. Доклад // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. С. 77.

² Там же. С. 96.

³ Платон. Соч. В 3 т. Т. 2. М., 1970, С. 21.

обосновал идею бессмертия души. Он говорил, в частности, о законе контрастов. Наиболее сильное в этом мире, рассуждал Платон, происходит из слабейшего. Быстрейшее порождается самым медленным. Не должна ли поэтому жизнь возникнуть из мертвых, а мертвые из живых. И стало быть, души умерших где-то обитают, если им в назначенное время надлежит вернуться к жизни.

Все эти доводы Платон вкладывает в уста своего учителя Сократа в день его смерти. В диалоге с ним — философским наставником — осмысливаются и возможные протесты, и возражения. Платон убежден в том, что настоящие философы всю жизнь готовятся к смерти. Поэтому было бы нелепым, если бы они ее боялись. Но дело, оказывается, не в этих общих рассуждениях о связи души и тела. Есть у Платона и более конкретные свидетельства о смерти. Одно из них содержится в диалоге «Государство», где, в частности, говорится о солдате по имени Эр, получившем во время боя смертельное ранение. Воины решили, что он мертв, и отправили Эра на погребальный костер. Однако он, говоря современным языком, воскрес после клинической смерти.

Эр помнит, как душа его покинула тело и пристроилась к рою призраков. Все вместе они прошли через некие тропы, которые соединяли земную и загробную жизнь. Достигнув какой-то границы, эти тени предстали перед некими запредельными существами, которые вопрошали их о прошлой жизни, о том, что сотворено ими в земном бытии. Что касается конкретно Эра, то высшее создание распорядилось вернуть его к мирскому существованию, чтобы он мог поведать другим о том, что довелось познать после смерти.

Платон, воспроизведя этот эпизод, сообщает, что Эр видел души тех, кто собирался воскреснуть в подлунном мире. «...Они все вместе в жару и страшный зной отправляются на равнины Леты, где нет ни деревьев, ни другой растительности. Уже под вечер они располагаются у реки Аметет, вода которой не может удержаться ни в каком сосуде. В меру все должны были выпить этой воды, те же, кто не соблюдал благоразумия, тот пил без меры, а кто пьет ее таким образом, тот все забывает. Когда все легли спать, то в самую полночь раздался гром и разразилось землетрясение. Внезапно их понесло оттуда вверх в разные сто-

роны, к местам, где им суждено было родиться, и они рассыпались по небу, как звезды»¹.

В.М. Розин, оценивая эти идеи, пишет: «По сути Платон пытался решить сразу несколько задач: обрести бессмертие, уподобившись богам, найти альтернативу софистам и натурфилософам, сделавшим сомнительной мудрость, перенести на античную почву восточные идеалы, в частности, идеи божественного бытия и порядка. Судя по его произведениям, на способ разрешения этих задач повлияли два обстоятельства: переосмысление Платоном архаической идеи души и переход от простых рассуждений на идеальных объектах к доказательствам, т.е. рассуждениям, основанным на определенных фиксированных нормах (правилах, законах). Архаическую душу, переходящую, подобно стихии, из тела живого человека в царство Аида (правда, не без помощи богов), Платон начинает трактовать как душу человека, который, во-первых, активно относится к себе, и, во-вторых, способен влиять на саму душу»².

Итак, человек может «блаженно закончить свои дни», т.е. стать бессмертным, если он обратится к своей душе и сам сотворит такие предпосылки, которые позволят душе вернуться к Божественной природе. «Когда же душа, — говорит Платон устами Сократа, — ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собой и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным она сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы и называем размышлением»³.

Хорошо известно, что платоновские представления о кочующих душах получили развитие в трудах других мыслителей. Аристотель, в частности, не исключал существования бессмертной души. Он полагал, что в начале земного бытия она сливает-

¹ Платон. Соч. В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971, С. 454.

² Розин В.М. Представления о смерти в разных культурах и типах сознания // Идея смерти в российском менталитете. СПб., 1999. С. 22.

³ Платон. Федон. Соч. В 4 т. Т. 2. М., 1993, С. 35; Платон. Государство. Соч. В 4 т. Т. 3. М., 1994, С. 311.

ся с зыбкой, недолговечной плотью, чтобы покинуть ее у роковой черты. Но тот же Аристотель отверг идею о неуничтожимости индивидуального сознания. Воззрения Сократа, Платона и Аристотеля о бессмертии души подрывали в известной мере трагическое мировосприятие смерти. В измененной, преобразованной форме оно было использовано христианством. В течение многих веков это традиционное мировоззрение во многом определяло общественное сознание Европы.

Другая версия смерти осмысливалась в рамках стоицизма. Эта школа древнегреческой философии была основана около 300 г. до н. э. Стоики утверждали, что мы умираем ежедневно, каждый день идем навстречу смерти. Однако не следует рассматривать трагический миг как цель, к которой надо устремляться. Просто человек обязан исходить из представления о том, что в самой жизни заключена смерть. Поэтому приближение к роковому часу есть процесс, в ходе которого смерть должна наконец проявиться, обнаружить себя. Она вырастает из жизни, как цветок из бутона.

Мужественное отношение к смерти как неизбежной участи развивали Эпикур и Лукреций. По мнению Эпикура, душа, так же как и тело, состоит из атомов. Только эти атомы тонки и рассеяны по всему телу. Тления не могут избежать ни душа, ни тело. Сначала разлагается тело, а потом и дух. Из этого объективного и всеобщего порядка вещей у Эпикура следует трезвый вывод: нет основания бояться смерти. «Смерть не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет»¹.

Вслед за Эпикуром другой философ Тит Лукреций Кар, одолеваемый чувством ужаса перед смертью (это легко прочитывается в его сочинении «О природе вещей»), доказывает, что исчезновение живого не может рассматриваться как зло. При этом Лукреций выдвигает два основных резона. Страх смерти основывается, по его мнению, на представлении о возможном существовании после смерти. В ином мире человек может сожалеть о несостоявшихся радостях жизни, печалиться при виде умерших. Это следует исключить, полагает Лукреций: поскольку смерть есть

¹ Эпикур. Письмо к Менекею // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983. С. 316.

полное и окончательное уничтожение, никаких сожалений не будет и, следовательно, не оправдан и прижизненный страх перед смертью. Второй резон сводится к тому, что если допустить невозможность послежизненных переживаний, то имеет ли значение, было ли бытие долгим или кратким. Рано человек умер или поздно — все равно. Смерть — необозримое пространство забвения и безмолвия. Из этих последовательно развернутых резонов следует вывод: «Смерть — ничто и ничуть не имеет значения»¹.

Тема смерти в Средневековье

В Средние века мысль о смерти становится буквально навязчивой. Действительно ли, что все, что описано итальянским поэтом Данте Алигьери в «Божественной комедии», не более чем плод человеческой фантазии?

Мой сын, посередине этих скал —
Так начал он, — лежат, как три ступени,
Три круга, меньше тех, что ты видал.
Во всех толпятся проклятые тени;
Чтобы потом лишь посмотреть на них,
Узнай их грех и образ их мучений.

В самом деле, что заставляет нас верить в то, что великий итальянский поэт воспроизвел в «Божественной комедии» некую неоспоримую реальность? Возможно, картины посмертного существования попросту ему пригрезились. Откуда взял Данте картину адских мучений? Не из земной ли жизни? Не стал ли итальянский поэт создателем грандиозной мистификации, оказавшей огромное воздействие на всю европейскую культуру?

По мнению М. Экхарта, проповедника XIV в., человек способен познавать Бога благодаря тому, что в нем самом, т.е. в человеке, есть сотворенная искорка Бога. Расставание тела с душой происходит тогда, когда человек всецело отказывается от себя, освобождается от своего «Я» и таким образом разлучается сам с собой.

¹ Тит Лукреций Кар. О природе вещей. С. 115.

Позднее Средневековье, похоже, не могло принять смерть ни в каком ином аспекте, кроме как в аспекте бренности всего земного... Человек Средневековья, отвергнувший все земное, давно уже задерживал свой духовный взор на мрачной картине жалкого праха. Смерть как первооснова была запечатлена на протяжении веков в искусстве и литературе. Ни одна эпоха, как свидетельствует нидерландский историк и философ Й. Хёйзинга, не навязывает человеку мысль о смерти с такой настойчивостью, как XV столетие.

9.3. Идеализация и романтизация смерти

С эпохи Возрождения начинается идеализация смерти. Итальянский живописец и скульптор Леонардо да Винчи утверждал, что, так же как после хорошо проведенного дня наступает счастливый сон, так и после хорошо проведенной жизни приходит счастливая пора смерти. Предвзятое мнение о болезненности смерти обусловлено слабостью людей. Счастливый человек не может серьезно страдать от мысли о смерти и не станет глубоко интересоваться вопросами смерти.

Холст Леонардо да Винчи «Благовещение» несет не покой, но языческий соблазн, ибо коленопреклоненное существо с лилией в руках не может принадлежать одному горнему миру — слишком гордый взгляд скрывают дрожащие веки, слишком тусклы сизые перья на крыльях, повторяющих очертания линий на горизонте. И рубиновые складки плаща горят внизу подземным огнем.

Смерть и счастливая жизнь — вот философское истолкование данной темы в эпоху Возрождения. Эти умонастроения сохраняются и в Новое время, и в эпоху Просвещения. «Смерть — не только избавление от болезней, — пишет философ Мишель Монтень, — она — избавление от всякого рода страданий»¹. Так думали многие мыслители эпохи Просвещения. Наиболее полно эту точку зрения выразил французский философ А. Кондорсе.

В XIX в. идеализация смерти перерастает в романтизацию. Ее прославляют. Романтический герой стремится к смерти. Она

¹ Монтень М. Опыты. Книга II. М.-Л., 1958. С. 27.

помогает ему выразить его внутренние переживания. Она же обеспечивает достойный уход из жизни.

Английский поэт Джон Мильтон пишет:

Разве я просил тебя, творец,
Меня создать из праха человеком,
Из мрака я ль просил меня извлечь?

Эти интонации ощутимы и у философов жизни. А Шопенгауэр писал, что когда перед Данте возникла задача изобразить небеса и их блаженство, то он оказался в непреодолимом затруднении именно потому, что наш мир не дает материала ни для чего подобного. Философ призывал отречься от жизни, отвернуться от нее. Такой поэтизации смерти не было ни в одной культуре. Ни один народ не считал смерть безусловным благом.

А. Шопенгауэр пытался создать единое воззрение на судьбы тела и души. Жизнь в его системе рассуждений оценивается как нечто такое, чему лучше было бы не быть. Земное существование, по его мнению, — это определенного рода промах и случайность.

Шопенгауэр отмечал, что животное проводит свою жизнь, не зная о смерти. Оттого животное непосредственно пользуется всей нетленностью своей породы: оно сознает себя только бесконечным. У человека же, вместе с развитием разума, неизбежно возникла и ужасающая уверенность в смерти. Но как вообще в природе всякому злу сопутствует средство к его исцелению или, по крайней мере, некоторое возмещение, так и сама та рефлексия, которая повлекла за собой сознание смерти, помогает философам создавать такие метафизические воззрения, которые утешают нас в этом и которые не нужны и не доступны животному.

«Подобное утешение, — считает Шопенгауэр, — составляет главную цель всех религий и философских систем, и они прежде всего представляют собой извлеченное из собственных недр мыслящего разума защиту нашего сознания от мысли о неизбежности смерти. Но достигают они этой цели в весьма различной степени, и бесспорно, что одна религия или философия больше, чем другая, рождает в человеке способность спокойно гля-

деть в лицо смерти»¹. По словам философа, брахманизм и буддизм, которые учат человека смотреть на себя как на самопервосущество, брахму, которому чужды всякое возникновение и уничтожение, — эти два учения гораздо больше сделают в указанном отношении, чем те религии, которые признают человека сотворенным из ничего и приурочивают начало его бытия, полученного им от другого существа, к реальному факту его рождения. Оттого в Индии и царит такое спокойствие и презрение к смерти, о котором в Европе даже понятия нет имеют.

В Европе, считает Шопенгауэр, спектр представлений о смерти колеблется между пониманием смерти как абсолютного уничтожения и уверенностью в полном бессмертии «с ног до головы». Философ считает оба взгляда неверными. По его мнению, страх смерти не зависит ни от какого знания: ведь животное испытывает этот страх, хотя оно и не знает о смерти. Все, что рождается, уже приносит его с собой на землю. Но страх смерти не что иное, как обратная сторона воли к жизни, которую представляем все мы.

Величайший страх — это страх смерти. Раскрывающаяся во всем эта безграничная привязанность к жизни не могла, по мнению Шопенгауэра, возникнуть из познания и размышлений. Философ оценивает могучую привязанность к жизни как неразумную и слепую. Что же касается познания, то оно не только не служит источником этой привязанности к жизни, но даже, наоборот, раскрывает перед нами ничтожество последней и этим побеждает страх смерти. «Итак, эти соображения подтверждают для нас то, 1) что воля к жизни сокровеннейшая сущность человека; 2) что она сама по себе бессознательна, слепа; 3) что познание — это первоначально чуждый ей, дополнительный принцип; 4) что воля с этим познанием враждует и наше суждение одобряет победу знания над волей»².

Шопенгауэр приходит к мысли, что смерть, как ни страшимся мы ее, на самом деле не может представлять никакого зла. Мало того: часто она является благом и желанной гостьей. Индусы придавали богу смерти, Яму, два лица: одно — страшное, пугающее,

¹ Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Шопенгауэр А. Сборник произведений. С. 215.

² Там же. С. 219.

другое — очень ласковое и доброе. Философ приводит и такой аргумент, состоящий в попытке посмотреть, как природа, которая никогда не лжет, относится к смерти. Вот по дороге ползет насекомое, малейший, незаметный для нас поворот ноги имеет решающее значение для его жизни и смерти. Посмотрите на лесную улитку: без всяких орудий для бегства, для обороны, для обмана, для укрывательства она представляет собой готовую добычу для всех желающих. Беспрерывное возникновение и уничтожение живого только относительно и даже призрачно.

Философ убежден в том, что развитие космического цикла породило отличие от животного. Только человеческая воля может отречься от жизни, отвернуться от нее. А человек призван осознать катастрофичность этого процесса, чтобы осмыслить пагубность земного бытия. Шопенгауэр доказывал, что существо низшей организации блаженнее человека. Эти существа лишены сознания, поэтому и не ведают, что мир губителен.

Животное, отмечал Шопенгауэр, страшится смерти только бессознательно, инстинктивно. Оно не может выработать ясную картину физической гибели. Человек же не только отдает себе отчет в грядущем исчезновении. Он способен по этой причине страдать. Реальное ощущение предстоящего ухода усиливают его мучения. Вот почему, по Шопенгауэру, счастье ни в коей мере не может рассматриваться как цель человеческого существования.

Все существование человека указывает на то, что страдание — его настоящий удел. Жизнь неотличима от мучений. Появление человека на свет сопровождается плачем. Само бытие человека, в сущности, трагично, а более всего — исход. Во всем видна печать предопределения. Где же выход? Шопенгауэр полагает, что на смерть надо смотреть как на главную цель. Ее тень неизбежно лежит на человеческой жизни.

Немецкий философ полагал, что в момент смерти разрешается все, что подготовлялось в течение жизни. Итак, ожидание смерти, ее предчувствие, ее возвешение — вот на что должен быть способен разумный человек, так как поэтизации смерти не было ни в одной культуре. Ни один народ не считал смерть благом и не стремился перечеркнуть жизнь. Даже сторонники Будды не отвергали ценности самой жизни, полной различных превратностей и злоключений. «Смерть — великий урок, который получает от природы воля к жизни, или точнее, присущий

ей эгоизм, — пишет Шопенгауэр, — и на нее можно смотреть как на кару за наше бытие. Смерть — мучительное разрешение того узла, который сладострастно завязало деторождение, смерть — извне проникающее, насильственное разрушение основной ошибки человеческого существа, — великое разочарование»¹.

Идеи Шопенгауэра оказали значительное влияние на Фрейда. Но в то же время австрийский психиатр радикально переосмыслил взгляды Шопенгауэра. Мы не найдем у него романтизации смерти. Не обнаружим толкования этого феномена как извне проникающего. Не найдем и дискредитации воли к жизни.

9.4. Фрейдистская трактовка Эроса и Танатоса

Зарождение идеи Танатоса

З. Фрейд начинал свое осмысление феномена смерти в тот период, когда рождалась и экзистенциалистская версия этой проблемы. В 1913 г. вышла в свет книга немецкого философа К. Ясперса «Общая психопатология». Философ утверждал, что говорить о смерти как об определенном «переживании» нельзя. Переживания могут быть только у живых людей. Как говорил Эпикур, если я есть, значит, смерти нет; если же есть смерть, значит, нет меня. «Но переживания, — писал Ясперс, — испытываемые в процессе смертельной соматической болезни, принадлежат к тому же роду, что и при болезнях, заканчивающихся выздоровлением (таков, например, невыносимый страх смерти при стенокардии). Этот соматический страх смерти обусловлен соматическими причинами и встречается также у животных; то, что лежит в его основе, часто, хотя и не всегда, бывает смертельно для организма. Смерть познаваема только для человека; и страх смерти, подобно любому другому переживанию, приобретает особый аспект благодаря этому знанию...»²

Весьма существенной для Ясперса оказывается парадоксальная мысль: будучи конечен, человек пребывает в бесконечности. «Совпадение конечного и бесконечного во времени не может быть продолжительным. Лишь в отдельные мгновения

¹ Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа. С. 270.

² Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 579.

конечное и бесконечное могут, так сказать, соприкасаться друг с другом, что всякий раз приводит к “взрыву” конечного. Посему человеческое действие и любая человеческая мысль служат чему-то непостижимому, осуществляются в этом непостижимом, поглощаются и подавляются им. Мы называем его судьбой или провидением»¹.

Философии свойственно неистребимое желание распознать это иное, обнаружить путь, на котором человек мог бы овладеть им, — сначала через познание, а затем через планирование и действие. Однако, по мнению Ясперса, человек — особый род сущего. Неокончателность, незамкнутость, неполнота — это знак бытия мира. Мы можем рассматривать это свойство мира и человека с философской точки зрения. Но мы не можем преобразовать в нечто конечное то, что остается для человека бесконечным, — ибо человек пребывает в бесконечности и принимает конечное на себя, и эта экзистенциальная ситуация в итоге приводит к преодолению конечного.

Начиная с 1920 г. Фрейд приступил к созданию нового теоретического остова для психоанализа. С этого времени ведут свой отчет теория инстинктов Жизни и Смерти, навязчивое повторение, деление личности на эго, суперэго и ид, новая теория природы тревоги. Эти искания находились в русле общих для философов и психологов поисков основного инстинкта, который определяет жизнедеятельность людей.

Бог смерти Танатос в древнегреческой мифологии был сыном Никты (Ночи) и братом-близнецом бога сна Гипноса. Его изображали обычно в виде крылатого юноши с погашенным факелом в руке. Иногда в его руках был карающий меч. Танатос, как считали древние греки, обладал железным сердцем, не принимал даров и вызывал ненависть других богов. Известно, что культ Танатоса был весьма продолжительным в Спарте.

Существовала и иная мифологическая версия. Согласно ей Танатос числилась богиней (а не богом) смерти. Она выполняла поручения Зевса. Миф рассказывает, будто Сизиф, за которым была послана Танатос, обманул ее, заковал в цепи и держал несколько лет. Люди в ту пору вообще не умирали. Однако Танатос в конце концов освободилась и увлекла Сизифа в ад. Но тот

¹ Ясперс К. Общая психопатология. С. 914.

сумел обмануть ее и вернуться на Землю. Это был единственный умерший, которому удалось вернуться к живым. В дикой и суровой Фракии, которая находилась к северу от Эллады, жили племена, которые, как свидетельствуют историки культуры, поклонялись неведомому богу. На жизнь эти люди смотрели как на тяжкое несчастье. Рождение ребенка встречалось у них плачем. Близкие, — рассказывает Геродот, — сидели вокруг новорожденного и оплакивали его, и скорбели о несчастьях, которые ждут его в жизни, и перечисляли все человеческие страдания. Умерших же погребали с радостью и ликованием и говорили: теперь он избавился от всех зол и живет в блаженстве. Жены умершего ссорились друг с другом за честь быть зарезанной на могиле мужа. Люди с радостным одушевлением шли в бой навстречу смерти, потому что смерть казалась им прекрасной.

Фрейд выделяет дихотомическую пару — Эрос и Танатос. Он считал, что инстинкт смерти направлен против самого живого организма и потому является инстинктом либо саморазрушения, либо разрушения другого индивида. Если инстинкт смерти оказывается связанным с сексуальностью, то он находит выражение в формах садизма или мазохизма. И хотя Фрейд неоднократно подчеркивал, что интенсивность этого инстинкта можно редуцировать, основная его теоретическая посылка гласит: человек одержим одной лишь страстью — жадой разрубить либо себя, либо других людей, и этой трагической альтернативы ему вряд ли удастся избежать.

В своих ранних трудах Фрейд делал акцент почти исключительно на сексуальности. Страх смерти толковался как производное от тревожности, связанной с разлукой или страхом кастрации, и коренился, с его точки зрения, в предэдиповых и эдиповых стадиях развития либидо. Большинство последователей Фрейда приняли данный подход, внося в него изменения и дополнения.

О. Фенихель, суммируя данные психоаналитической литературы, выразил сомнение в существовании такого феномена, как нормальный страх смерти. С его точки зрения, сама идея собственной смертности является субъективно бессмысленной, и потому этот страх просто скрывает подсознательные идеи. Случается, что последние по своему характеру относятся к либидо, и тогда их можно понять через историю пациента. Чаще всего

определенные воспоминания детства трансформировали страх утраты любви или кастрации в страх смерти. Кроме того, идея смерти может отражать либо боязнь наказания за ее пожелание, либо страх перед собственным возбуждением, особенно перед сексуальным оргазмом.

Сам Фрейд в результате клинических наблюдений довольно решительно изменил взгляды на жизнь, что можно обнаружить в его теоретических построениях, выполненных между 1913 и 1920 годами, и особенно в его анализе пьесы Шекспира «Венецианский купец» (тема трех ларцов), а также в эссе, озаглавленном «Мысли на случай о войне и смерти». В этих работах он выказал явную тенденцию к переосмыслению раннего тезиса о том, что «смерть как таковая» не присутствует в человеческом сознании.

В 1920 г. Фрейд свел воедино свои взгляды на смерть и придал им законченный вид, разработав обширную биопсихологическую теорию человеческой личности. В работе «По ту сторону удовольствия» он постулировал существование двух типов инстинкта: служащего сохранению жизни и стремящегося вернуть ее туда, откуда она произошла. Фрейд видел существование глубоких взаимоотношений между названными группами инстинктивных сил, а также наличие двух противоположных тенденций в физиологических процессах человеческого организма — анаболизма и катаболизма.

Процессами анаболизма называются те, которые способствуют росту, развитию и запасанию питательных веществ. Процессы же катаболизма связаны с потреблением запасов и расходом энергии. Фрейд также связал эти два вида деятельности с двумя типами клеток в человеческом организме: половыми — потенциально вечными, и образующими тело, которые неизбежно погибают. Раньше практически все проявления агрессивности он оценивал как форму сексуальности и определял как садистские по существу.

В новой концепции Фрейд соотнес их с инстинктом смерти. Согласно данной точке зрения, такой инстинкт действует в человеческом организме с самого начала, постоянно превращая его в неорганическую систему. Разрушительная сила может и должна быть частично отвлечена от своей основной цели и переключена на другие организмы. Судя по всему, для инстинкта

смерти не важно, действует ли он по отношению к объектам внешнего мира или против самого организма, но важно достижение главной цели — разрушения.

Последние замечания, касающиеся роли инстинкта смерти, появляются в значительной работе Фрейда «Очерк психоанализа» (1938). В ней коренная дихотомия между двумя могучими силами: инстинктом любви (Эросом) и инстинктом смерти (Танатосом) становится краеугольным камнем понимания Фрейдом ментальных процессов. Данная концепция была для него ведущей в последние годы жизни. Эта важнейшая ревизия психоаналитической теории не вызвала большого энтузиазма со стороны его последователей и была полностью включена в основное русло психоанализа. Рудольф Браун, выполнивший обширный статистический обзор работ, связанных с теорией Фрейда, предполагающей существование инстинкта смерти, обнаружил, что большинство из таких работ явно враждебны этой концепции учителя.

Многие авторы расценивали интерес Фрейда к проблемам, связанным со смертью, и введение Танатоса в теорию влечений как чужеродное образование в его психологической концептуалистике. Были также упоминания о том, что основой для столь неожиданного аспекта мышления Фрейда явились, возможно, личные факторы. Некоторые авторы толковали его поздние идеи как вытекающие из его собственной озабоченности смертью, как реакцию на начавшееся раковое заболевание и гибель близких членов семьи. В своем упомянутом выше обзоре Браун предположил, что на возникновение теории Фрейда о существовании инстинкта смерти, вероятно, повлияла его реакция на Первую мировую войну.

Фрейд об отношении к смерти первобытного человека

Как же относился к смерти первобытный человек? З. Фрейд считает: по-особому. Это отношение было далеко не последовательным, крайне противоречивым. С одной стороны, он принимал смерть всерьез, рассматривал ее как завершение жизни и соответственно относился к ней. С другой стороны, он также отрицал смерть, сводил ее в ничто. Это противоречие образовывалось из того, что к смерти другого, чужого человека или врага и к своей собственной смерти вырабатывалось совершенно разное отношение.

Против смерти другого первобытный человек не имел возражений. Ведь это означало полное уничтожение ненавистного создания — и первобытный человек не испытывал никаких угрызений совести на этот счет. Он был, по Фрейду, действительно очень неистовым существом, более жестоким и злобным, чем иные животные. Он любил убивать. И убийство было в порядке вещей. Инстинкт, который, как полагают, удерживал других животных от убийства и попираания себе подобных, нет нужды относить к первобытному человеку.

Итак, история первобытного человека хранит в памяти множество убийств. Даже сейчас история мира, которую изучают дети в школах, в значительной степени являет череду убийств одного народа другим. Неосознанное чувство вины, знакомое человеку с доисторических времен, во многих религиях было сжато изложено в учениях о первородном грехе. Это, считает Фрейд, возможно, было результатом участия первобытных людей в многочисленных убийствах.

Напомним, что в книге «Тотем и табу» Фрейд, опираясь на У. Робертсона Смита, Аткинсона и Дарвина, попытался высказать предположение о природе этой первоначальной вины. Если Сын Божий должен был принести свою жизнь в жертву, чтобы избавить человечество от первородного греха, тогда по закону возмездия, т.е. расплаты той же монетой, этот грех должен быть убийством, умертвлением. Ничто более не могло требовать такую жертву, как жизнь во искупление. И если первобытный грех был преступлением против Бога Отца, то самым первым преступлением человечества стало, считает Фрейд, отцеубийство — убийство старейшины первобытной человеческой общины, чей образ превратился позже в божество.

По мнению Фрейда, собственная смерть для первобытного человека была так же невообразима и нереальна, как в наши дни для любого из нас. Но он встретился со случаем, при котором эти противоположные отношения к смерти сталкивались и объединялись, — и этот случай был важным, влекущим за собой далеко идущие выводы. Это имело место тогда, когда первобытный человек терял кого-нибудь из близких — жену, ребенка, друга, кого, наверняка, любил, как мы любим своих близких, так как чувство любви не может появиться намного позже страсти убивать.

Именно тогда, в собственном горе, считает Фрейд, он постиг, что действительно может умереть сам, признал то, против чего восставало все его существо, так как каждый из любимых им людей на самом деле был частью его собственного любимого Я (Эго). Но даже если и так, с другой стороны, эти смерти оправданны для него, так как в каждом любимом им человеке обитал враждебный незнакомец. Закон противоположности чувств (Фрейд имеет в виду «амбивалентность чувств». — П. Г.), до сих пор управляющий нашими эмоциональными связями с теми, кого мы любим больше всего, имел, несомненно, гораздо большую действенность в первобытном обществе. Таким образом, эти дорогие для первобытного человека умершие были врагами — незнакомцами, вызывавшими в нем чувство неприязни в той или иной мере.

3. Фрейд показал, что предположение о наличии первичного позыва смерти или разрушения натолкнулось на сопротивление даже в психоаналитических кругах. По словам психиатра, понятие «либидо» может быть применено к проявлениям сил Эроса, чтобы отличить их от инстинкта смерти. Борьба между индивидом и обществом не является производной от, вероятно, неприемлимого антагонизма между исконными первичными позывами — Эросом и смертью. Она означает, как считал Фрейд, раздор в самом психоэнергетическом хозяйстве либидо.

Война как социальный феномен

Как отмечал З. Фрейд, мы вынуждены признать, что никакое событие не было так разрушительно для столь многих общечеловеческих ценностей, не вводило в заблуждение многие светлейшие умы, не унижало так наши святыни, как война. Даже наука в оценке войны потеряла свою беспристрастность. Антропологи стремятся провозгласить противника низшим и вырождающимся; психиатры — огласить свой диагноз о душевной или умственной болезни врага. Но, наверное, наше ощущение, замечает Фрейд, наше сгущение этих явных пороков непропорционально сильно¹.

Считается, что войны никогда не прекратятся, пока нации живут в столь сильно различающихся условиях, пока цена человеческой жизни так по-разному определяется каждой нацией, пока враждебность, которая их разделяет, указывает на мощ-

¹ Фрейд З. Размышления о войне и смерти // Архетип. 1995. № 2. С. 17.

ную силу инстинктов в психике. Но можно надеяться, что европейские народы сумеют найти иной путь устранения проблем и столкновения интересов. У каждой из развитых наций можно фиксировать высокий уровень принятых норм, которым люди подчиняют свой образ жизни. Можно было предположить, что цивилизованное государство будет считать эти нормы основой своего существования.

Однако, по словам Фрейда, многие мыслители провозглашали, что из-за культурных различий война неизбежна даже среди цивилизованного сообщества. Мы, однако, представляли ее как рыцарский поход, который ограничивался установлением превосходства одной из состязающихся сторон с причинением наименьших страданий. Даже такая война произвела бы достаточно ужасов и страданий, но это не прервало бы развитие этических отношений между большими объединениями человечества, между народами и государствами, считает Фрейд. Но война оказалась кровопролитной и разрушительной. Она высветила почти невероятный феномен: взаимное понимание между цивилизованными нациями так слабо, что оно может обернуться злобой и ненавистью...

Воюющее государство позволяет себе все те злодеяния, все те акты насилия, которые опозорили бы частное лицо. Оно применяет не только традиционные военные хитрости, но и преднамеренную ложь и обман противника. Государство освобождается от гарантий и договоров, которые оно заключало с другими государствами, и беззастенчиво признает свою жадность и воделение власти, призывая затем частное лицо санкционировать все это во имя патриотизма.

По мнению Фрейда, все это свидетельствует о том, что наше сознание не является непреклонным судьей, каким учителя этики имеют обыкновение провозглашать его. «Когда общество не делает упреков, прекращается подавление низменных страстей, и люди совершают жестокие, мошеннические, предательские и варварские поступки, настолько несообразные с их цивилизацией, что их (эти поступки) можно было бы считать невозможными»¹.

Фрейд называет две вещи, которые вызвали в этой войне (имеется в виду Первая мировая война) чувство разочарования: моральная нищета, продемонстрированная государствами, которые

¹ Фрейд З. Размышления о войне и смерти. С. 19.

в своих внутренних отношениях выступали как враги общепринятых моральных норм, и жестокость в поведении людей. Психоаналитическое исследование показывает, что сущность человеческой природы состоит в элементарных инстинктах, которые являются общими для всех людей и нацелены на удовлетворение определенных примитивных потребностей. Эти инстинкты, которые породило общество, по оценке Фрейда, сами по себе ни добродетельны, ни пагубны, но общество осуждает их как пагубные, например, эгоистичность, жестокость, относятся к примитивным. Эти примитивные инстинкты проходят длительную эволюцию, причем им дается воля во взрослом человеке. Они, как считает Фрейд, сдерживаются, направляются на другие цели, изменяют свои объекты и в какой-то степени обращаются против своих владельцев.

Трудность в разделении двух классов инстинктов в их реальных проявлениях — вот что давно мешало психоаналитикам распознать их. Редко бывает так, что действие оказывается результатом одного единственного инстинкта. Чтобы действие стало возможным, должна быть, как правило, комбинация соединения мотивов.

Инстинкт разрушения функционирует в каждом живом существе и старается привести его к гибели, сводя жизнь до первоначального состояния неодушевленной материи. Инстинкт смерти только тогда превращается в инстинкт разрушения, когда он направляется на объекты. Живое существо сохраняет свою собственную жизнь, разрушая чужую. Но некоторая часть инстинкта смерти остается действовать внутри живого организма.

Итак, выводы Фрейда: пытаться избавиться от агрессивных склонностей людей бесполезно. Нет такой расы или такого региона Земли, где жизнь проходит в спокойствии и где нет ни принуждения, ни агрессивности. Не возникает вопроса о полном избавлении от человеческих агрессивных импульсов. Достаточно попытки изменить их направление до такой степени, чтобы эти инстинкты не искали своего выражения в войне. Против разрушения следует пустить в ход Эрос. Все, что способствует росту эмоциональных связей между людьми, будет работать против войны. Следовало бы также подчинить инстинктивную жизнь диктатуре разума.

Психические изменения, идущие рука об руку с культурным процессом, поразительны и недвусмысленны. Они заключают

ся, по Фрейду, в постепенном смещении инстинктивных целей и ограничении инстинктивных импульсов. Представляются две самые важные психологические особенности культуры: усиление интеллекта, который начинает управлять инстинктивной жизнью, и перенесение вовнутрь агрессивных импульсов со всеми последующими преимуществами и опасностями.

9.5. Реален ли страх перед смертью?

Комплекс образов и символов

Философы, которые обращаются к теме смерти, нередко пишут о том, что в различных культурах эта тема переживается по-разному. Мы уже проследили развитие этой темы на протяжении разных эпох. Теперь возникает вопрос: реален ли страх перед смертью? В иные эпохи страх смерти и вовсе отсутствовал: люди находили в себе силы противостоять угрозе физического уничтожения. Античные греки, например, как уже подчеркивалось, учили преодолевать ужас небытия путем концентрации духа, усилением животворной мысли воспитывать в себе презрение к смерти. Людей Средневековья, напротив, предстоящая смерть доводила до иступления. Возможно, такое отношение к смерти вызывалось картинами массовой гибели людей в результате чумы или голодного мора. Ни одна эпоха, как свидетельствует нидерландский историк и философ Йохан Хёйзинга, не навязывает человеку мысль о смерти с такой настойчивостью, как XX столетие.

Если мы поставим вопрос: что служит основанием для того, чтобы сравнивать, как воспринимают смерть в различных культурах, эпохах, то обнаружится парадоксальная вещь. Как правило, сопоставляются философские высказывания. Ведь какое-то чувство умирания может быть у человека, — как пишет, например, Цицерон. — Все это мы должны обдумать еще в молодости, чтобы могли презирать смерть; без такого размышления быть спокоен душой не может никто; ведь умереть нам, как известно, придется — быть может, даже сегодня. Вот оно — презирать смерть... А средневековый мыслитель Мейстер Экхарт, напротив, пишет о том, как трудно дается человеку отрешенность от мирских благ...

Выходит, было время, когда смерти не боялись, страх перед угрозой физического уничтожения был не всегда. Но в какой

мере можно доверять философской мысли? Ведь нередко выраженное в суждении презрение к смерти как раз и отражает ужас перед нею.

Психологи считают, что 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 преобразенные формы. Вот они-то и находили отражение в стойких религиозно-практических установках.

Культура постоянно воспроизводит жизненные ситуации, с которыми люди встречаются во все времена. Речь идет о проблемах долга, любви, жертвенности, 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 свой комплекс образов и символов, с помощью которых обеспечивается психологическое равновесие индивидов. Человек, разумеется, располагает определенным 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.

9.6. Истолкование смерти в современной философии

Неофрейдизм о смерти

Идеи З. Фрейда об Эросе и Танатосе получили дальнейшее развитие в неофрейдизме.

Э. Фромм подчеркивает, что большинство психоаналитиков, взявших на вооружение теорию Фрейда, воздержались от вос-

приятия той части его учения, которая говорит об инстинкте смерти, возможно, потому, что она выходит за рамки биологического мышления, согласно которому все «биологическое» автоматически отождествляется с физиологией инстинктов. И все же они не отбросили полностью новые идеи Фрейда, а пошли на компромисс, признав, что «жажда разрушения» существует как противоположность сексуальности. Это дало им возможность применить новый подход к понятию агрессии и в то же время «не заметить» кардинальных изменений в его мировоззрении и не подпасть под его влияние.

Фрейд сделал очень важный шаг вперед от механического физиологизма к биологическому воззрению на организм как целое и к анализу биологических предпосылок феноменов любви и ненависти. Однако, по мнению Фромма, его теория страдает серьезным недостатком: она опирается на абстрактные спекулятивные рассуждения и не имеет убедительных эмпирических доказательств¹.

Вдобавок к этому, хотя Фрейд и предпринял блистательную попытку объяснить с помощью своей новой теории человеческое поведение, его гипотеза оказалась непригодной для объяснения поведения животных. Инстинкт смерти — это биологическая сила, действующая в любом живом организме, а это значит, что и животные должны совершать действия, направленные либо на саморазрушение, либо на разрушение других особей. Из этого следует, что у менее агрессивных животных мы должны обнаружить более частые болезни и более раннюю смертность (и наоборот); но эта гипотеза, разумеется, не имеет эмпирических доказательств. На самом деле, как показал Фромм, агрессия и деструктивность не являются ни биологическими данными, ни спонтанно возникающими импульсами.

Э. Фромм огромное внимание уделил проблеме агрессивности в человеке. Американский психоаналитик трактовал агрессивность как способность человека совершать насильственные действия. Это характеристика человеческого поведения, связанного с разрушительностью. Обычно агрессивность противопоставляется миролюбию, а в психоанализе — сексу или либидо как созидательным, творческим началам.

¹ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 45.

Фромм отмечает, что многозначность понятия «агрессия» вызывает большую неразбериху в литературе. Оно употребляется по отношению и к человеку, который защищается от нападения, и к разбойнику, убивающему жертву ради денег, и к садисту, пытающему пленника. Путаница еще больше усиливается, поскольку этим понятием пользуются для характеристики сексуального поведения мужской половины человеческого рода, целеустремленного поведения альпиниста, торговца и даже крестьянина, который рьяно трудится на своем поле.

Возможно, причиной такой путаницы служит бихевиористское влияние в психологии и психиатрии. Если обозначить словом «агрессия» все «вредные» действия, т.е. все действия, которые наносят ущерб или приводят к разрушению живого и неживого объекта (растения, животного, человека), то, конечно, поиск причины утрачивает смысл, тогда безразличен характер импульса, в результате которого произошло это вредное действие. Если называть одним и тем же словом действия, направленные на разрушение, действия, предназначенные для защиты, и действия, осуществляемые с конструктивной целью, то, пожалуй, надо расстаться с надеждой выйти на понимание «причин», лежащих в основе этих действий. У них нет общей причины, так как речь идет о совершенно разнородных явлениях.

Фромм соглашается с тем, что главный прогресс во взглядах Фрейда по сравнению с его предшественниками состоял в том, что он свел все «влечения» к двум категориям: инстинкту самосохранения и инстинкту сексуальности. В этом смысле теорию Фрейда можно назвать последней ступенькой в истории развития учения об инстинктах. В работе «Я» и «Оно», отмечает Фромм, как, впрочем, и во всех последующих трудах, он выдвинул пару: влечение к жизни (Эрос) и влечение к смерти. Инстинкт смерти направлен против самого живого организма и потому является инстинктом либо саморазрушения, либо разрушения другого индивида. Если инстинкт смерти оказывается связанным с сексуальностью, то он находит выражение в формах садизма и мазохизма. Основная теоретическая посылка Фрейда гласит: человек одержим одной лишь страстью — жадой разрушать либо себя самого, либо других людей. Этой трагической альтернативы ему вряд ли избежать.

Фромм считает, что механизм оборонительной агрессии «вмонтирован» в мозг человека и животного и призван охранять их жизненно важные интересы от угрозы. Если бы человеческая агрессивность находилась на том же уровне, что и у млекопитающих (например, у наших ближайших родственников — шимпанзе), то человеческое общество было бы сравнительно миролюбивым. Но это не так. Можно утверждать, что в противоположность большинству животных человек — настоящий «убийца».

Оборонительная агрессия является фактом биологической адаптации. Мозг животного филогенетически запрограммирован таким образом, чтобы мобилизовать все наступательные и оборонительные импульсы, если возникает угроза его витальным (жизненным) интересам, например, когда животного лишают жизненного пространства или ограничивают ему доступ к пище, сексу или когда возникает угроза для его потомства. Все в нем направляется на то, чтобы устранить возникшую опасность. Цель оборонительной агрессии состоит не в разрушении, а в сохранении жизни. Если эта цель достигается, то исчезает и агрессивность животного.

По словам Фромма, человек, обладающий даром предвидения и фантазией, реагирует не только на сиюминутную угрозу, но и на возможную опасность, даже тогда, когда явной угрозы нет. Иначе говоря, человек может выдать агрессивную реакцию на свой собственный прогноз. К конформистской агрессии Фромм относит различные агрессивные действия, которые обусловлены не разрушительными устремлениями нападающего, а тем, что ему предписано действовать именно так и он сам считает своим долгом подчиняться приказу. Разрушение само по себе не является целью, оно служит лишь вспомогательным средством для достижения подлинной цели. Важнейшим средством инструментальной агрессии, по мнению Фромма, выступает война.

Другая существенная разновидность агрессии — злокачественная, если человек подвержен влечению мучить и убивать и при этом сам испытывает удовольствие. Такая агрессивность присуща только человеку; он единственное живое существо, способное уничтожать себе подобных без всякой для себя пользы или выгоды. Злокачественная агрессия свойственна исключительно

человеку. Она не порождается животными инстинктами. Это одна из страстей, которая в отдельных культурах или у отдельных индивидов доминирует, а у других вовсе отсутствует.

Характерным признаком злокачественной агрессии является некрофилия. Некрофил — человек, одержимый глубинным влечением к смерти. Греческое слово *nekros* означает «труп», «не-что мертвое», «неживое» (имеются в виду жители загробного мира). Первоначально под некрофилией подразумевалась страсть к совокуплению или иному социальному контакту с трупом. Медики называли некрофилами людей, которые обнаруживают желание находиться вблизи трупа, разглядывать его, прикасаться к нему. Некрофилами считали также людей, испытывающих страсть к расчленению мертвого тела. Сообщения о фактах некрофилии встречались во многих публикациях, особенно в криминологической литературе о половых извращениях.

В современном психоанализе (главным образом после работы Э. Фромма «Анатомия человеческой деструктивности») понятие «некрофилия» употребляется для обозначения глубинной подструктуры личности, той страсти, которая коренится в самом человеческом характере и является, по словам Э. Фромма, почвой для произрастания более явных и грубых проявлений некрофилии.

Стало быть, слово «некрофильский» было употреблено первоначально не для обозначения черты характера, а для характеристики извращенных действий. Впервые это слово произнес испанский философ Мигель де Унамуно в 1936 г. Отвечая на речь испанского генерала, он сказал: «Только что я услышал бессмысленный некрофильский возглас: “Да здравствует смерть!”». В 1961 г. Фромм заимствовал это понятие у М. де Унамуно и занялся изучением характерных особенностей некрофилии.

Кроме наблюдений за пациентами во время сеансов психоанализа, Фромм использовал биографии исторических личностей (А. Гитлера, И.В. Сталина). Опираясь на идеи З. Фрейда о том, что самые фундаментальные силы в структуре личности составляют два влечения: одно — к жизни, другое — к смерти, Э. Фромм описал два характера — биофила и некрофила. Некрофильство, в его определении, есть страстное влечение ко всему мертвому, больному, гнилоственному, разлагающемуся. Это страстное желание превратить все живое в неживое, тяга к разрушению ради разрушения.

Некрофил — антипод жизни. Его неудержимо влечет ко всему, что не растет, не меняется, ко всему механическому. Но движет его поведением не только тяга к омертвелому, но и стремление разрушить зеленеющее, жизнеспособное. Некрофил как бы стремится ускорить жизнь, побыстрее пройти ее брентную, земную часть и приблизиться к смерти. Поэтому все жизненные процессы, чувства, побуждения он хотел бы опредметить, превратить в вещи. Жизнь с ее внутренней неконтролируемостью, поскольку в ней нет механического устройства, пугает и даже страшит некрофила. Он скорее расстанется с жизнью, нежели с вещами, поскольку последние обладают для него наивысшей ценностью.

Некрофила влекут в себе тьма и бездна. В мифологии и поэзии его внимание приковано к пещерам, пучинам океана, подземельям, жутким тайнам и образам слепых людей. Глубинное интимное побуждение некрофила — вернуться к ночи первоздания, к праисторическому состоянию, к неорганическому миру. Жизнь никогда не является predetermined, ее невозможно с точностью предсказать и проконтролировать. Для того чтобы сделать живое управляемым, подконтрольным, надо его умертвить...

Некрофилу присущ исключительный интерес ко всему чисто механическому (небиологическому). Это страсть к насильственному разрыву естественных биологических связей. В самом бытии некрофила заложено мучительное противоречие: он живет, но тяготится жизнью; он развивается, как все биологическое, но тоскует по разрушению. Некрофил ощущает творческое начало жизни, но глухо враждебен всякому творению. В сновидениях ему предстают жуткие картины насилия, гибели и омертвления. Он видит совершенно мертвый город, полностью автоматизированное общество. В телевизионном зрелище ему созвучны сцены смерти, траура, истязаний.

Некрофильские тенденции могут проявляться и в ненамеренных, «незначительных» действиях (в «психопатологии повседневности»), которые З. Фрейд интерпретирует как вытесненные влечения. Нередко мы встречаем людей, которые имеют привычку ломать и рвать на мелкие кусочки то, что под руку попадает: цветы, карандаши. Некрофильский характер может проявиться в убежденности, что единственный путь разреше-

ния проблем и конфликтов — это насилие. Менее явное выражение некрофилия находит в особом интересе к болезни во всех ее формах, а также к смерти. Сравнительно трудноуловимой чертой некрофильского характера считается особая безжизненность при общении. Прямым проявлением речевой некрофилии можно считать преимущественное употребление слов, связанных с разрушением или с экскрементами.

В характере современного человека, по мнению Фромма, некрофильские тенденции нарастают. Его больше не интересуют другие люди, природа и все живое. Некрофильским Э. Фромм считал сам характер тотальной техники. Мир живой природы превратился в мир «безжизненный». Э. Фромм выделяет и людей особого склада, из которых вербуются палачи, террористы, истязатели, надсмотрщики. Патологически некрофильские личности представляют серьезную опасность для окружающих. Это человеконенавистники, расисты, зачинщики войн, потрошители... Общество должно иметь представление о наличии среди населения потенциальных некрофилов.

Фромм развил мысль Фрейда о тяге человека к смерти и всему неорганическому, выделив эту тему как философско-антропологическую. Он писал о том, что человеческое бытие вопрошает. Человек заброшен в этот мир не по своей воле и уходит из него, опять же, вопреки своему желанию. В противоположность животному, которое в своих инстинктах имеет «встроенный» механизм адаптации к окружающему и живет полностью внутри природы, человеку недостает этого инстинктивного механизма. Он должен прожить свою жизнь, а не жизнь должна быть прожитой. Он находится в природе, и тем не менее он выходит за пределы природы; он осознает самого себя, и это осознание самого себя из изолированной сущности вызывает у него чувство невыносимого одиночества, потерянности, бессилия. Сам факт рождения создает проблему. В момент рождения жизнь задает человеку вопрос, и на этот вопрос он должен ответить. Не только своим разумом или телом, но всем своим существом, которое думает и мечтает, спит и ест, плачет и смеется, человек непрерывно отвечает на вопрос, который задает ему жизнь.

В чем же состоит этот вопрос? Суть его такова: каким образом мы можем преодолеть страдание, изоляцию, стыд, порожд-

даемый опытом изолированности; каким образом мы можем найти согласие с самим собой, со своими братьями, с природой? Человек так или иначе должен ответить на этот вопрос; и даже его безумие даст ответ, создавая собственную реальность и пытаясь тем самым преодолеть ужас изолированности.

Вопрос всегда один и тот же. Однако, по мнению Фромма, существует несколько ответов или по крайней мере два основных. Один состоит в том, чтобы преодолеть изолированность и найти согласие, вернувшись к состоянию единства, характерного для «досознательного» периода жизни человека. Другой ответ подразумевает «полное рождение», углубление сознания, развитие разума, своей способности любить до такой степени, чтобы человек мог выйти за рамки своих собственных эгоцентрических проблем и достичь новой гармонии, нового единства с миром. «Цель жизни, — пишет Фромм, — состоит в “полном рождении”, хотя наша трагедия в том, что большинство из нас умирает еще до того как таким образом рождается. Смерть — это прекращение рождения. Физиологически наша клеточная система находится в процессе постоянного рождения; психологически, однако, для большинства из нас рождение в определенный момент прекращается. Некоторые люди являются совершенно “мертворожденными”; они продолжают жить физиологически, в то время как мысленно стремятся возвратиться в материнское чрево, в землю, в темноту, в смерть; они безумны или почти безумны. Множество других продолжают свой жизненный путь. Однако они не могут полностью разорвать пуповину. Они симбиотически остаются связанными с матерью и отцом, семьей, расой, государством, социальным статусом, деньгами, богами и т.д.; они никогда сами не в состоянии освободиться от этой зависимости, а значит — стать полностью рожденными»¹.

Однажды оторвавшийся от предчеловеческого, райского единства с природой, человек никогда не может возвратиться туда, откуда пришел; два ангела с огненными мечами мешают его возвращению. Только в смерти или безумии можно осуществить возвращение — но не в жизни и не в здравом уме. Фромм

¹ Фромм Э. Психоанализ и дзен-буддизм // Что такое дзен? Львов; Киев, 1994. С. 22.

развивает мысль Фрейда о том, что человека тянет назад в неорганическую природу. Человек может стремиться найти это регрессивное единство на нескольких уровнях, которые в то же время являются патологическими и иррациональными. Он может быть одержим страстью возвращения в чрево, к матери-земле, к смерти. Если это стремление становится всепоглощающим и необузданным, результатом будет самоубийство или безумство.

Менее опасной и менее патологической формой регрессивного поиска, по мнению Фромма, является желание остаться зависимым от материнской груди: вечно зависимый сосунок, пребывающий в эйфории, когда его любят, о нем заботятся, его защищают, им восхищаются, и испытывающий невыносимую тревогу, если ему грозит отрыв от любящей материи.

Аналитическая психология о смерти

Идея о том, что в человеческой природе заложен инстинкт смерти, многократно выражалась в истории культуры. Но если, скажем, И.И. Мечников считал, что такой инстинкт выражает восприятие агонизирующего человека и пробуждается (точнее, должен пробуждаться) при достижении «нормальной», «непатологической старости»¹, то Фрейд, как уже отмечалось, полагал, что такой инстинкт выступает как влечение, которое существует на клеточном уровне и, будучи изначально присущим любому живому существу, побуждает его уничтожить самого себя, ибо «цель всякой жизни есть смерть»².

Развивая эти фрейдистские взгляды, К. Г. Юнг пришел к убеждению, что существуют архетипные формы восприятия смерти, но они обнаруживаются в уникальной форме. «В качестве примера он рассматривал приснившийся тяжело больной девочке сон, в котором на небесах люди танцуют языческие танцы, а в аду ангелы совершают добрые дела. Юнг считал, что этот сон содержит коллективные образы, отражающие представления о смысле жизни. Люди, конечно, начинают задумываться над этим в старости, но тяжелое состояние девочки обусловило то, что

¹ Мечников И.И. Этюды о природе человека. М., 1991. С. 157–245.

² Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. В 2 кн. Тбилиси, 1991. С. 184.

она жила как бы в двух возрастах и ее сны оказывались своеобразные приготовлением к смерти»¹.

«Опыт показывает, — писал Юнг, — что неведомое приближение смерти отбрасывает... тень предчувствия на саму жизнь и сновидения жертвы»². Швейцарский психиатр проявил огромный интерес к тибетской «Книге мертвых» («Бардо Тходол»). Он даже написал психологический комментарий к «Бардо Тходол». Мудрецы Древнего Тибета передавали из уст в уста накопленные человечеством знания о процессе умирания. В книге собраны наблюдения многих поколений. Пропущенные через определенную духовную традицию, эти сведения имеют огромную ценность и для современной науки. Реаниматологи наших дней читают ее как некое пособие, в котором собраны поразительные наблюдения и советы.

Тибетская «Книга мертвых» записана около VIII в. В ученых кругах Индийского Востока она была известна давно, но европейцы открыли ее только в XX столетии. «Каждый человек должен уметь умирать правильно», — учит древний текст. Никто не в состоянии говорить о смерти, если он ее не испытал. Рождение — обратная сторона смерти. Люди — и это в известной мере удивительно — не помнят свои прежние рождения. Но ведь память не рассказывает нам и о нашем собственном рождении.

В своем психологическом комментарии Юнг показывает, что эта книга должна служить путеводителем по эпохе существования в Бардо — промежуточном существовании, периоде между смертью и новым рождением, длящемся 49 символических дней, — примерно так, как это делается в египетской «Книге мертвых». Текст состоит из трех частей. Первая часть, которая называется «Чикчай-Бардо», изображает события, происходящие в душе в момент смерти. Во второй части, носящей название «Чоннид-Бардо», речь идет о состоянии сновидения, наступающем после фактической смерти, — о так называемых кармических иллюзиях. Третья часть, озаглавленная «Сидпа-Бардо», касается инстинктивного желания родиться и пренатальных событий³.

¹ Суворова О.С. Личностное знание о смерти: пути формирования, смысл и значение // Идея смерти в русском менталитете. М., 1999. С. 51.

² Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 70.

³ Юнг К. Г. Психологический комментарий к «Бардо Тходол» // Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994. С. 64.

По мнению русской исследовательницы Е.Н. Шульги, эта книга из разряда так называемых сокровенных книг; она предназначена «посвященным», т.е. тем, кого посетило духовное просветление и о ком говорят: они вышли из-под власти смерти. Скрытый замысел всего содержания книги — это посвящение в то, что предуготовлялось всей жизнью человека, а именно, — подготовка к посмертному путешествию души¹.

Согласно буддизму, отмечает этот автор, человек достигает своего духовного развития в момент завершения земного телесного существования. Однако не следует думать, будто буддисты верят в метемпсихоз, т.е. в переселение души из одного тела в другое и что речь идет именно о переселении душ. На самом деле буддизм учит, что энергия духовной и физической деятельности живого существа порождает после его смерти новые явления духовного и физического порядка. Тем самым человек всей своей жизнью — своими поступками, действиями и даже мыслями и словами — предвосхищает и предопределяет свое будущее. Будущее человека во многом зависит от того, что происходило с ним в прошлом и что происходит теперь, в настоящем. Каждый, стремящийся к самопознанию, ставит перед собой цель, для достижения которой он должен сохранить свободу. Поэтому велика роль философии (как особого вида знания) и морали.

В отличие от египетской «Книги мертвых», подчеркивает Юнг, о которой можно сказать или очень немного, или очень много, «Бардо Тходол» содержит человечески понятную философию и обращен к человеку, а не к божествам или дикарю. Его философия есть квинтэссенция буддистской психологической критики и в качестве таковой, можно сказать, обладает огромным преимуществом. Не только «гневные», но и «дружелюбные» божества есть сансарические проекции человеческой души — вот мысль, которая понятна всем.

Юнг пишет: «Антиномический характер любых метафизических высказываний, так же как идея качественных различий между ступенями сознания и соответствующими им метафизическими реальностями, молчаливо подразумеваются повсюду в “Бардо

¹ Шульга Е.Н. Идея смерти в миропонимании русского народа // Идея смерти в русском менталитете. М., 1999. С. 217–218.

Тходол". Величественная двузначность образует задний план этой необычной книги... "Бардо Тходол" — в высшей степени психологическая книга. Метафизические утверждения — это высказывания души, и потому они психологичны»¹.

По мнению Юнга, душа делает свои метафизические высказывания благодаря врожденной Божественной творческой силе — это она «полагает» дистинкции метафизических сущностей. Она не только условие метафизической реальности, но и сама эта реальность. Этой великой психологической истиной и начинается «Бардо Тходол» — не погребальный обрядовый текст, а наставление усопшим, вожатый на пути через изменчивые явления жизни в бардо, т.е. существование в течение 49 дней начиная от смерти вплоть до следующей инкарнации.

Наставления «Бардо Тходола» фактически имеют своей целью вызвать в памяти усопшего переживания, связанные с инициацией, или поучения гуру, ибо эти наставления, в сущности, не что иное, как подготовка к потустороннему (по крайней мере, это обычное дело во всех культурных мистериях, начиная с египетских и элевсинских). «Однако, — отмечает Юнг, — "потустороннее" при инициации живого — это уж во всяком случае не потусторонность смерти, а обращение внутренней установки, т.е. потусторонность психологическая, а выражаясь языком христианства, "спасение" из оков мира и греха. Спасение же есть выпутывание и освобождение из прежнего состояния помраченности и бессознательности и переход к состоянию просветленности, несвязанности, преодоления и триумфа над "данностями"»².

Если карма умершего предопределяет его новое рождение в качестве мужчины, то он влюбляется в свою будущую мать, а к отцу относится с омерзением и ненавистью и, наоборот, будущая дочь станет воспринимать предполагаемого отца как в высшей степени привлекательного, а мать — как отвратительную. Юнг подчеркивает, что эту специфически фрейдовскую область в ходе аналитического процесса осознания бессознательных содержаний европеец пробегает в обратном направлении. Он в известном смысле возвращается в мир инфантильно-сексуаль-

¹ Юнг К. Г. Психологической комментарий к «Бардо Тходол». С. 67.

² Там же. С. 72.

ных фантазий вплоть до матки. Известно, что Отто Ранк высказывал предположение, что травма — это само рождение. Здесь западная рациональность достигает своего предела. А фрейдовскому психоанализу можно пожелать, чтобы он вел свои изыскания все дальше назад в поисках следов так называемых внутриматочных переживаний.

По мнению Юнга, фрейдовский психоанализ в основном остановился на уровне переживаний, описанных в «Сидпа Бардо», а именно на уровне сексуальных фантазий и тому подобных «несовместимых» влечений, вызывающих страх и иные состояния аффекта. Однако фрейдовская теория представляет собой первую на Западе попытку в известном смысле изнутри, т.е. из сферы животных инстинктов, разведать ту область душевной жизни, которая в тантристском ламаизме соответствует «Сидпа Бардо». Некий — хотя и вполне оправданный — страх перед метафизикой не дал Фрейду впасть в «окультурные» сферы. Кроме того, отмечает Юнг, если относиться к психологии «Сидпа Бардо» с доверием, состояние сидпа характеризуется крепким ветром кармы, который подгоняет умершего со всех сторон, пока тот не найдет место своего рождения, т.е. состояние сидпа само не позволяет отступать дальше, потому что по сравнению с состоянием чоннид оно ограничено интенсивным стремлением вниз, к сфере животных инстинктов и к новому физическому воплощению. Как же в таком случае следует читать «Тходол»: это надо делать задом наперед.

Юнг пытается дальше объяснить и предшествующий раздел «Чоннид Бардо». Для состояния чоннид характерны кармические иллюзии, т.е. иллюзии, вызванные психическими остатками (или заслугами) предыдущей жизни. Восточное представление о карме — это своего рода учение о психической наследственности, основанной на гипотезе о реинкарнации, а в конечном счете — о вневременной сущности души. Ни наша система знаний, ни наш рациональный склад ума не в состоянии идти в ногу с подобным представлением. Юнг пытается трактовать карму в качестве психической наследственности вообще. По его мнению, существует психическая наследственность, т.е. наследование таких психических черт, как предрасположенность к заболеваниям, свойства характера, способности и т.д.

Швейцарский ученый показывает, что абсолютно невысказано, чтобы существовала связь между Э. Сведенборгом и «Бардо Тходол». Что мертвые просто продолжают свою земную жизнь и, само собой понятно, по этой причине часто не подозревают, что стали душами умерших, — по мнению Юнга, самая исконная, повсеместно распространенная идея. Это архетипная идея, и, как только кто-либо переживает явление соответствующего призрака, она становится чувственно воспринимаемой. Кармическую иллюзию Юнг определяет как систему убеждений или образ мира в высшей степени иррациональной природы. Она никак не соотносится с суждениями рассудка и не объясняется ими, а порождается исключительно ничем не сдерживаемой силой воображения. «Это сновидение или просто “фантазия”, от которой любой благожелательно настроенный человек не преминет сразу же призывать отказаться, и действительно, пока что очень нелегко увидеть, в чем состоит отличие такой фантазии от бреда сумасшедшего... Но содержание этого бардо позволяют обнаружить архетипы, эти кармические образы, в их пока что ужасающем виде. Состояние чоннид соответствует состоянию искусственно вызванного психоза»¹.

Что же, по мнению Юнга, представляют собой адские мучения чоннид? Эти мучения лучше всего передают характер опасности: речь идет об дезинтеграции целостности тела бардо, которое в качестве тонкого тела являет собой видимый облик души умершего. Психологическим эквивалентом этого расчленения выступает психическая диссоциация в своей губительной форме — шизофрения (расщепление сознания). Фрейд, по словам Юнга, сказав, что Я — это «единственное вместилище страха», выразил тем самым верную и глубоко интуитивную мысль. Страх перед самопожертвованием таится внутри и за спиной любого Я, ведь этот страх не что иное как часто с трудом подавляемое требование бессознательных сил получить полное господство.

Итак, цель книги, по мнению Юнга, это помощь в просвещении находящегося в состоянии бардо умершего. Образованному европейцу XX столетия такая задача кажется странной. Католическая церковь — единственное место в мире белого че-

¹ Юнг К. Г. Психологический комментарий «Бардо Тходол». С. 81. ¹

ловека, где еще можно отыскать следы попечения о душах умерших. У жизнерадостного протестантизма имеются, собственно, лишь некоторые спиритические «кружки взаимоспасения», которые занимаются осознанием усопших, не знающих о своей смерти.

Юнг отмечает, что в европейской литературе нет ничего такого, что хоть как-то можно было сравнить с «Бардо Тходол», за исключением некоторых тайных сочинений, не попадающих, однако, в поле зрения широкой публики и официальной науки. «Бардо Тходол» образует особую главу магического душеспасения, действие которого распространяется на то, что находится за гранью смерти. Естественно, с рациональной точки зрения этот культ мертвых зиждется на психологической потребности живых сделать что-нибудь для усопших. Поэтому речь идет о совершенно элементарной потребности, которую перед лицом смерти близких и друзей испытывает даже самый просвещенный человек.

Итак, тибетская «Книга мертвых» не фольклор и не размышление о возможном посмертном существовании. Это ключ к сокровенным глубинам человеческого бытия. Слово «бардо» переводится как промежуточное состояние (бар — между, до — двумя). В целом речь идет о переходе от смерти к возрождению. В более отвлеченном смысле бардо — это метафора различных стадий загробного мира, выражающих освобождение от прежней кармы. «Тходол» — слушание, восприятие текстов как учения. Название книги можно представить в русском варианте как «Освобождение посредством слушания».

Следовательно, применить Бардо — это значит вспомнить нужное в тот момент, когда это необходимо. Но к этому важно готовить себя в течение всей жизни. Необходимо развивать те способности, которые помогают встретить смертный час. Согласно буддистской философии, рождение и смерть — это такие состояния, с которыми человек сталкивается непрерывно. Бардо Тходол обращается не только к тем, чья жизнь подходит к роковой черте, но и к тем, у кого еще впереди годы воплощенной жизни. Она открыта каждому, кто впервые осознает себя как человеческое существо, предназначенное к многократным воплощениям. Сансара — одно из основных понятий индийской религии и философии. Она означает перевоплощение души в цепи новых

рождений, в образы человека, Бога, животного. Сансара осуществляется по законам кармы. В широком смысле под кармой подразумевается общая сумма совершенных всяким живым существом поступков и их последствий, определяющая характер его нового рождения, перевоплощения. В узком смысле карма — это влияние совершенных поступков на характер настоящего и последующего существований.

Ламы считают, что с древнейших времен существует своего рода секретный символический код, который дает ключ к глубокому смыслу оккультных учений. Его ревностно оберегают в религиозных братствах Индии, Тибета, Китая, Японии. Западные оккультисты считали иероглифические тексты Древнего Египта и Мексики популярным изложением таинственного, сокровенного языка.

К образам и темам тибетской «Книги мертвых» обращались многие европейские мыслители. Юнг, как мы видим, разглядел в символике «Бардо Тходол» внушительные иллюстрации к своей теории архетипов. Аналогичные толкования можно отыскать у русских философов и мистиков Е. Блаватской, Г. Гурджиева, П. Успенского.

Французский исследователь Рональд Бонан в работе «О переселении души» поставил перед собой задачу путем сравнительного исследования различных эсхатологических систем дать философское толкование идеи переселения душ. Его цель — скорее поиск археологического порядка, в том смысле, какой вкладывал в этот термин М. Фуко, т.е. попытки представить ключевые принципы и структуры путем мышления. Такая попытка диктуется желанием осветить для каждого принципа его достаточное основание.

Речь идет не об отбрасывании или принятии на вооружение данных реинкарнации, а лишь о том, чтобы глубже разобраться в этом феномене. Прежде всего надо подчеркнуть, что термины «реинкарнация» и «метемпсихоз» не синонимы. Реинкарнация указывает на переход из одного тела в другое, предполагая тем самым, что душа воплощена (инкарнирована) и что она, таким образом, находится в отведенном месте. Метемпсихоз указывает скорее на движение души от одного тела к другому. Тем самым оба эти понятия неразделимы и прекрасно дополняют друг

друга, последовательно указывая на поиск телесного воплощения и на его завершение.

Эта взаимодополняемость покоя и динамики определяет своеобразную парадигму в той мере, в какой мы открываем для себя рассматриваемую доктрину, излагаемую с двух точек зрения, что обнаруживает первую трудность для синтеза. В действительности статическое описание определяется как этика (так как речь идет об описании последствий инкарнации души, предназначенной повторять операцию воплощения бесконечно); наоборот, динамическое описание предстает скорее как эсхатологическое (в той мере, в какой душа вовлечена в свои внетелесные циклы)¹.

Эта трудность толкает читателя на разыскивание противоречий в доктринах реинкарнации, в то время как чаще всего речь идет о различных версиях одной и той же концепции. Поэтому как в динамической версии, так и в версии статической важно принять фундаментальный постулат, представленный как очевидность индуизмом и буддизмом: «Сознание есть энергия, отличная от материи, из которой соткано физическое тело; сознание — выше материи».

Кажется, мы можем принять этот постулат без лишних дискуссий. Стоит ли оспаривать идею духовной энергии? Разумеется, стоит, ибо без нее не придется говорить о метемпсихозе. Было бы противоречивым соглашаться с дискурсом о реинкарнации, не принимая во внимание дуалистический принцип независимости души.

Этот принцип, как напоминают нам многие историки западной мысли, представлен в западной традиции у греков (Сократ, Пифагор, Платон); он содержится в иудаизме (Каббала, Книга Сияния), в христианстве у Оригена, у суфиев в исламе, затем в Средние века у Джордано Бруно, приговоренного к смерти и за свои реинкарнационистские идеи, о чем мало кто знает. Ближе к нам эта тема представлена у Гёте, у английских поэтов, затем у Джойса, Юнга, Гогегга... В общем, она проходит через века, в различных религиозных, философских или культурных течениях.

Конечно, достаточно самого поверхностного анализа, чтобы показать огромные расхождения между различными «школами»: нам достаточно указать на разницу в мышлении Пифагора и Гёте.

¹ См.: Бонан Р. О переселении души // Страх. Страсти человеческие. Антология. М., 1998. С. 153.

Но за этими глубокими различиями можно обнаружить единство верования, как раз то единство, которое объединяет Эмпедокла и Шопенгауэра.

Это единство определенного количества «догм», которые составляют корпус реинкарнационных доктрин. Формулировку главных из этих доктрин мы заимствуем у одного из самых утонченных их знатоков — у Хорхе Луиса Борхеса.

Первый фундаментальный принцип доктрины касается эсхатологического контекста: вера в переселение душ влечет за собой космологию бесконечных актов разрушения и периодических созидательных актов. Не вдаваясь в подробности этих изменений бытийного уровня, подчеркнем лишь отсутствие в этой метафизике идеи абсолютного начала. Если на какое-то время мы согласимся с этим процессом, то сможем уловить второй важный пункт доктрин возрождения: «Любая реинкарнация есть следствие предыдущей».

Однако в определенной мере этот тезис условен. В действительности причинность, которая связывает две последовательные инкарнации, может быть описана как в детерминистской, так и в волюнтаристской ментальности. Одно течение излагает теорию так, будто выбор тела для предстоящего перевоплощения осуществляется автоматически в соответствии с качеством предшествующей жизни.

Экзистенциальный психоанализ о жизни и смерти

Всемирно известный психолог и психотерапевт В. Франкл уделяет огромное внимание таким значительным темам, как жизнь, любовь и смерть. Он считает, что постановку вопроса в общих терминах можно сравнить с вопросом, поставленным чемпиону мира по шахматам: «Какой ход самый лучший в мире?» На самом деле не существует такой вещи, как лучший или даже хороший ход независимо от конкретной ситуации в игре и конкретной личности противника. То же самое можно справедливо отнести к человеческому существованию¹.

Нельзя заниматься поиском абстрактного смысла жизни. У каждого человека имеется свое собственное призвание к жизни.

¹ См.: Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия, М., 2000. С. 195.

ни; каждый должен иметь ту задачу, которая требует разрешения. Никто не может повторить чужую жизнь. Иначе говоря, по мысли Франкла, у каждого человека его мысль уникальна, как и его специфические возможности выполнения. Поскольку каждая ситуация в жизни представляет собой вызов человеку и проблему, требующую разрешения, вопрос о смысле жизни должен быть инвертирован. В конечном счете человек не должен спрашивать, в чем смысл его жизни, но, скорее, он должен осознавать, что это он сам — тот, кого спрашивают. Живущему в мире человеку вопросы задает жизнь, и он может ответить только жизни, только отвечая за свою собственную жизнь. Он может дать ответ жизни, только принимая ответственность на себя. В ответственности Франкл видит саму сущность человеческого существования. С тех же позиций, развивая положения классического психоанализа, Франкл излагает свои мысли о смысле смерти.

При попытке дать ответ на вопрос о смысле жизни — этого самого человеческого из всех возможных вопросов — человек должен обратиться к самому себе как к тому, с кого жизнь спрашивает, к тому, кто должен отвечать за свою жизнь. Он придет таким образом к непреложному факту: человеческое бытие — это ответственное бытие. В экзистенциальном анализе ответственность предстает как нечто, что проистекает из конкретности личности и ситуации и развивается вместе с этой конкретностью. Ответственность растет, как оказалось, вместе с уникальностью личности и неповторимостью ситуации. Единственность и неповторимость ситуации являются для смысла человеческой жизни основополагающими. В обоих этих важных моментах существования человека заложена одновременно и конечность его существования. Следовательно, она сама должна также являть собой нечто, что дает человеческому существованию смысл, а не отнимать его. На этом мы остановимся и для начала ответим на вопрос, может ли конечность существования человека во времени, временная конечность его жизни — факт смерти — сделать ее бессмысленной. Как часто нам говорят о том, что смерть подвергает сомнению смысл всей жизни, что все в конечном счете бессмысленно, так как смерть все равно все уничтожит. Может, смерть действительно уничтожает осмысленность жизни? Напротив. Что бы произошло, если бы наша жизнь не име-

ла конца во времени, а была бы неограниченной? Если бы мы были бессмертны, то могли бы с полным правом отодвигать любое дело до бесконечности. Нам бы никогда не удалось сделать его именно сейчас — его можно было бы с таким же успехом сделать завтра или послезавтра, через год или через 10 лет. Однако перед лицом смерти как непреодолимой границы нашего будущего мы стремимся использовать время нашей жизни и не упустить неповторимые возможности, «конечная сумма» которых представляет собой итог всей жизни.

Следовательно, конечность существования, по мысли Франкла, является не только существенным признаком человеческой жизни, но и основополагающим для ее смысла, который имеет свою основу в его необратимом характере. *Ответственность человека перед жизнью* может быть поэтому понятна лишь тогда, когда она будет понята как ответственность с точки зрения временности и неповторимости. Следовательно, если мы хотим повернуть сознание наших пациентов в сторону понимания их жизни как ответственности перед ней и сделать это с позиций экзистенциального анализа, если мы действительно хотим убедить их в необходимости именно так понимать их жизнь, тогда мы должны попытаться с помощью сравнений показать им исторический характер жизни и вместе с этим человеческую ответственность перед жизнью. Простому человеку, который сидит в кабинете врача на приеме, можно было бы посоветовать представить себе, например, что он на склоне лет листает свою собственную биографию и раскрыл ее как раз на той главе, которая рассказывает о сегодняшнем отрезке его жизни; если бы он чудесным образом имел возможность решать, что же будет в следующей главе этой биографии, тогда в его власти было бы еще успеть внести поправки в решающую главу его ненаписанной, внутренне прожитой истории жизни. Можно было бы экзистенциальную максиму облечь в следующую императивную форму: живи так, как будто ты живешь во второй раз и первый раз сделал все так же неверно, как ты это опять собираешься сделать. Если кому-нибудь удастся вообразить это себе, тогда в тот же момент он осознает все величие ответственности, которая лежит на человеке в каждый момент его жизни: ответственности за то, что должно получиться из каждого следующего часа, за то, как он организует свой следующий день.

Или мы просим пациента представить себе свою жизнь так, словно это фильм, который как раз «снимается», но его кадры не могут быть уничтожены, т.е. ничто из того, что уже было однажды «снято», не может быть исправлено. И таким образом нам удастся наглядно показать необратимый характер человеческой жизни, историчность существования.

В начале жизнь, по мнению Франкла, это только чистая субстанция, еще нечто неиспользованное; к концу же она все более теряет характер субстанции, превращаясь в функцию, и в конце состоит больше в том, что время «отделило» от его носителя, того или иного человека: его дела, переживания и страдания. Так, человеческую жизнь можно сравнить с радием, который, как известно, имеет лишь ограниченную «продолжительность жизни», так как его атомы распадаются и его материя постепенно превращается в энергию, излучаемую им, которая никогда больше не возвращается и никогда больше не переходит снова в материю. Так как процесс атомного распада необратим, «однонаправлен», то и в радиии, следовательно, первоначальная вещественность, субстанциональность исчезает в возрастающей мере. Подобное же можно сказать и о жизни постольку, поскольку ее первичный материальный характер все более отступает, пока в конце жизни не становится чистой формой. Человек подобен скульптору, который обрабатывает бесформенный камень с помощью зубила и молотка, так что материал постепенно приобретает форму. Человек же обрабатывает вещество, которое составляет ему судьба; то созидая, то переживая или страдая, он пытается «высечь» из своей жизни нечто ценное, на что он способен: ценности творчества, переживания или отношения. В приведенное выше сравнение со скульптором можно внести и момент времени; надо лишь представить, что скульптору для завершения своего произведения дано ограниченное время, но не объявлен точный срок, когда он должен будет отдать свое произведение. И он никогда не знает, когда он будет «отозван», и не произойдет ли «отзыв» в следующее мгновение. Поэтому он вынужден в любом случае использовать время, опасаясь того, что его произведение останется незаконченным. Но то, что он не успел его завершить, отнюдь не обесценивает его. «Фрагментарный характер» жизни не прерывает смысла жизни (Г. Зиммель). Мы не можем судить о полноценности жизни исходя из ее

продолжительности. Ведь мы оцениваем биографию не по ее длине (по количеству страниц в книге), а по ее содержанию. Героическая жизнь умершего в молодости человека, безусловно, имеет больше содержания и смысла, чем существование какого-либо долгоживущего обывателя. Так же как и «Неоконченная симфония» относится к прекраснейшим музыкальным произведениям.

Жизнь человека похожа на экзамен: имеет значение не то, насколько завершена работа, а то, насколько она ценна. Любой экзаменуемый должен быть готовым к тому, что звонок объявит ему об окончании предоставленного ему времени. Каждому человеку нужно быть в любой момент готовым к тому, что однажды будет «отозван» и он.

Человек призван обязательно что-то завершить, т.е. сознательно принять в расчет конечность своей жизни. Такая установка не означает еще ничего героического; она проявляется уже в повседневном поведении нормального человека. Например, в качестве кинозрителя он скорее будет настаивать на том, чтобы фильм вообще имел конец, чем на том, чтобы он имел счастливый конец. Даже простой факт, что нормальный человек в повседневной жизни нуждается в таких вещах, как кино или театр, уже доказывает стремление к осмысленности: если бы не было необходимости в том, чтобы истолковать происшедшее, т.е. развернуть его во времени, представить исторически, то он бы мог удовольствоваться тем, чтобы ему вкратце изложили «мораль», вместо того чтобы часами сидеть в театре или кино.

Итак, совсем нет нужды в том, чтобы каким-то образом исключать смерть из жизни человека: ведь она, по сути дела, является составной частью жизни! Но совершенно невозможно преодолеть ее — как это ошибочно делает человек, когда он стремится к вечности, — путем продолжения рода. Утверждение, что смысл жизни заключается в потомстве, неверно. Во-первых, нашу жизнь нельзя продолжить в потомках: ведь и целые рода вымирали, в конце концов когда-то, видимо, должно будет погибнуть и все человечество: это может произойти в результате космической катастрофы. Если бы конечная жизнь была бессмысленной, то было бы совершенно безразлично, когда придет конец, в обозримом ли будущем или нет. Кто закрывает глаза на нерелевантность этого момента, тот подобен той даме, которая, услышав предсказание астронома о том, что конца све-

та следует ожидать через биллион лет, в ужасе отшатнулась и в ответ на повторное уверение «не раньше чем через биллион лет» облегченно вздохнула и заметила: «Я-то поняла сначала: уже через биллион лет». Жизнь или имеет смысл (тогда она сохраняет его независимо от того, длинна она или коротка, имеет она продолжение или нет), или не имеет смысла (тогда она и не получит его, будет ли она длиться долго-долго или продолжаться неограниченно в потомстве). Если бы жизнь бездетной женщины лишь по этой причине была действительно бессмысленной, тогда это значило бы, что человек живет только ради своих детей и что исключительный смысл его существования состоит в каждом следующем поколении. Этим, однако, проблема только отодвигается, поскольку каждое поколение передает ее нерешенной следующему поколению. В чем же другом должен тогда заключаться смысл жизни одного поколения, если не в воспитании следующего? Делать непрерывно что-то само по себе бессмысленное является бессмыслицей. Нечто само по себе бессмысленное не становится осмысленным только из-за того, что оно увековечивается.

И пусть, догорев, гаснет факел — его свечение имело смысл; не имеет, однако, никакого смысла передавать из рук в руки в вечной эстафете факел, который не горит. «То, что должно светить, должно терпеть, что не горит», — говорит Вильдеганс и подразумевает, видимо, под этим «должно терпеть, что не страдает»; мы можем сказать иначе: «должно терпеть, что сгорает, т.е. догорает до конца».

Так мы подходим к парадоксу, что жизнь, единственный смысл которой состоит лишь в продолжении рода, столь же бессмысленна, как и продолжение рода. Напротив, продолжение рода тогда имеет смысл, когда жизнь человека сама по себе представляет нечто осмысленное. Отсутствие потомства не может сделать бессмысленным существование великого человека. Более того: весь ряд предков, ведущий к нему, мог уже благодаря значительности этого одного существования получить свой высший смысл. Из всего этого мы видим, что жизнь никогда не может быть самоцелью, что продолжение рода никогда не может быть ее собственным смыслом; более того, она получает свой смысл лишь из других небιологических взаимосвязей. Эти взаимосвязи представляют собой момент трансцен-

дентности. Жизнь трансцендирует себя самое не «в длину» — в смысле своего собственного продолжения, а «в высоту» — интенсируя смысл.

Трансперсональная психология о феномене смерти

Теперь попробуем вернуться к вопросу: почему люди не помнят своего рождения, своей предыдущей смерти? Ответы на эти вопросы содержатся в работах группы ученых-психиатров, психологов, нейрохирургов, среди которых Майкл Мерфи, Дик и Ричард Прайс, Станислав Гроф, Рик Тарнас и др. В течение многих лет они изучают природу человека в Эселенском институте в Калифорнии (США), тайны сознания и подсознания, феномен смерти.

Психотерапевтические опыты, которые проводил Гроф, натолкнули его на интереснейшее открытие. Оказывается, в подсознании можно обнаружить некие кладовые памяти, которые не обнажают своих сокровищ в обычном состоянии. Но в эксперименте, когда с помощью различных средств эти шлюзы ничем не прикрыты, человек способен вспомнить всю свою жизнь, вызвать из глубин подсознания такие картины, которые, казалось бы, не гнездились в активной памяти.

Особенно насыщенную информацию содержат эти матрицы перед ликом смерти. Человек вспоминает всю жизнь начиная от тайны рождения. Двигаясь все дальше по шкале времени, он способен увидеть и предшествующую смерть. Он оказывается во власти глубоких архетипных и запредельных состояний сознания. На психологических сеансах человек проходит стадии агонии, смерти и повторного рождения.

Эксперименты показали, что люди, прошедшие через терапевтический опыт, когда испытываются ощущения, связанные со смертью и повторным рождением, резко меняют свое представление о самих себе, об окружающем мире. Преображается присущая им иерархия ценностей, исчезает чувство отчуждения. Напротив, возникает чувство радости, безмятежности, психологического благополучия, рождается вкус к жизни. Такой человек лучше воспринимает мир.

По мнению Грофа, символы, возникающие при процессе «умирания-рождения», легко обнаруживаются во многих культурах. Человек как бы вспоминает конкретные эпизоды из жизни пред-

ков, реальные картины прошлого, отождествляет себя с сознанием растений. При этом в памяти человека оживают картины костюмов прошлых эпох, предметы образа жизни, картины древней религиозной практики.

Столкновение со смертью порождает глубочайший экзистенциальный кризис, стремление глубоко осознать смысл жизни. У многих людей возникли стойкие религиозные чувства, независимые от их происхождения, образования и ранее зафиксированных верований.

Многие пациенты ощущают себя гонимыми жертвами, отождествляют себя с узниками инквизиции, концлагерей, несчастными, оказавшимися в эпицентре землетрясения. Они нередко отождествляли себя с древнегреческими образами — Танталом, Сизифом, Иксионом, Прометеем. Матрицы памяти воспроизводят средневековые походы, сражения на баррикадах, революции против тирании, сражения с морскими чудовищами. Часто эти картины соединяются с красочными картинами сексуальных оргий.

Однако гораздо чаще возникают религиозные сцены, одушевленные прославлением страдания и кровавыми жертвами, — видения в духе Ветхого Завета. Приходит из глубины ощущение страданий распятого Христа. Затем в подсознании возникает чувство освобождения, сопровождаемое миражами возрождения, очищения, освобождения. Опыт нередко окрашивается в религиозные тона: картины Спасения, Возрождения. Переживается состояние Мокши, высшей цели человеческих стремлений, согласно философии индуизма, состояние освобождения от бедствий эмпирического существования с его бесконечными перевоплощениями.

В заключительной стадии опыта пациенты вообще оказываются как бы за пределами собственной смерти. Они испытывают радость, спокойствие, расслабление. Преобладает религиозно-мистическое и демоническое самоощущение. Часто возникают видения биологического характера. Например, некоторые пациенты «прочитывают» генетический код. Они оказываются способными описать возвращение к жизни в утробном периоде, когда воссоздают картины жизни дочеловеческих предков.

По мнению Грофа, все эти видения можно характеризовать как феномен, свободный от культуры. Иначе говоря, человек обращается к совокупному духовному опыту человечества, а вовсе не к национальной символике. Люди, никогда не читавшие К. Г. Юнга, который ввел понятие архетипа, тем не менее воспроизводят описанные им образы Великой Матери, Ужасной Матери, Космического века, Золотого века.

При терапевтических сеансах самоанализа возникает нечто вроде внутреннего радара, содержание памяти озаряется сильным эмоциональным истоком, импульсом. Тяжелые ощущения пациента становятся столь интенсивными, что человек чувствует, как он перешел за границы индивидуального страдания, испытывая общую боль целой группы людей, всего человечества. Люди в подобных случаях отождествляют себя то со смертельно раненным солдатом, то с узником тюрьмы, то с истерзанным животным.

Откуда берутся эти образы и что они означают? Можно полагать, что в данном случае активизируется коллективная память человечества, заключенная в образах подсознания. Такие изначальные врожденные психические структуры, порождающие общезначимую символику сновидений, мифов, сказок и других созданий фантазии, Юнг и называл архетипами. Эти устойчивые образы и проявляются на матрице памяти у людей, переживающих опыт смерти.

Можно полагать, что подсознание конкретного человека способно вынести на поверхность только образы собственной национальной культуры, то, что близко и понятно индивиду, носителю определенных традиций и навыков. На самом деле в глубинах психики возникают образы, выходящие за пределы того или иного культурного ареала. Человек обращается к древним культурам Египта, Индии, Китая, Японии, Центральной Америки, Греции. Совершенно очевидно, что в генетической памяти такая символика и такая предельная конкретность видений могли отсутствовать. Однако древние культуры не воспринимаются как чуждые. Напротив, испытывается чувство глубокой причастности к ним. Человек отчетливо видит картины прошлого, сопереживает участникам воспроизводимых событий.

По мнению Грофа, конкретность тех или иных архетипных образов закладывается еще в утробном периоде младенца. Он

выделяет четыре перинатальные матрицы, т.е. гипотетические образы ощущений, которые возникают у человека во время его выхода из лона матери начиная с появления зародыша до рождения. Первая матрица хранит символику пребывания в утробе матери до начала родовых схваток. Спокойное развитие ребенка сопровождается ощущениями безграничности, расслабленности, защищенности. Этому состоянию соответствуют видения неба, рая, мистического слияния, космического единства. Беспокойное внутриутробное развитие рождает совсем иные образы — злых демонов, враждебных сил природы.

Вторая матрица, о которой говорилось в разделе о страхе, хранит память о первой стадии рождения. В подсознании плода возникает чувство страха, опасности для жизни, хотя источник угрозы неясен. В глубинах психики закладываются архетипы. Рождается, например, образ печи, водоворота, который увлекает в свои пучины существо, словно заглатывая его, как это делает огромное чудовище, дракон, питон. Этому состоянию психики в мистической духовной традиции и религиях соответствует такая символика, как утерянный рай, падение ангела, полет в подземное царство, в гроты, блуждание в лабиринтах.

Символически первую стадию родов можно, согласно Грофу, выразить как «безысходную ситуацию», страх замкнутого пространства, психические и физические страдания. Этому состоянию соответствуют архетипные образы, символизирующие ощущения этой матрицы — бессилие, безнадежность, экзистенциальное чувство вины, отчаяния.

Процесс рождения еще не завершен. Но вступает в свои права третья матрица. Происходит страшная борьба за жизнь, плод как бы пытается преодолеть чувство удушья, физического сжатия. Рождаются огромные потоки энергии. В глубинах психики возникают символические образы вулканов, штормов, стихийных потрясений, смерчей... Этому состоянию соответствуют архетипные темы: сцены судного дня, схватка сверхгероев, титанов. Мифологические образы — космические схватки с участием демонов, ангелов, богов.

Приближается последняя, заключительная, стадия родов. В ней проявляет себя четвертая матрица. Ее религиозные и мифологические символы — жертвоприношения, самопожертвования. Классический символ перехода от третьей матрицы к чет-

вертой — возрождение легендарной птицы Феникс, которая, по представлениям древних, в старости сжигала себя и воспаряла к небу молодой и обновленной.

Процесс агонии прекращается. Плод выходит из лона матери. После острой боли и напряжения наступает миг сладчайшего расслабления. Мрак сменяется ослепительным светом. Разрезана пуповина, и человек начинает самостоятельное существование. Казалось бы, в этой стадии все архетипные образы должны отключиться, так как теперь возникает индивидуальное бытие. На самом деле именно в этот момент матрица памяти заполняется разветвленной символикой.

В опытах, когда трансперсональный психолог с помощью разработанной техники помогает человеку вспомнить момент собственного рождения, в сознании пациента возникает ощущение грандиозной катастрофы. Рождается острое желание прекратить опыт. Но если эксперимент доводится до конца, у человека видение бездны сменяется образом мощного света. В глубинах психики обнаруживаются картины цветущей природы, весны, яркого дня после бури.

Этому состоянию соответствуют символы из коллективного бессознательного. Однако здесь происходит как бы смещение архетипных сущностей. Наряду со светлыми образами Христа, Осириса, Адониса проходят в подсознании аллегории Молоха (в библейской мифологии божество, для умиловливания которого сжигали малолетних детей). Шива, один из трех верховных богов наряду с Брахмой и Вишну в брахманизме и индуизме, изображается в грозном виде.

У новорожденного, судя по всему, сознание еще вне времени и пространства. Он не отделяет себя от внешнего мира. Затем младенец постепенно начинает воспринимать себя как некую особость. Ощущается тело, рождается сознание. Затем происходит как бы интеграция тела и личности. Традиционная западная наука полагает, что это и есть самый высокий уровень сознания. Однако, по мнению одного из виднейших трансперсоналистов, К. Уилбера, который в разработке своей концепции опирается на тибетскую «Книгу мертвых», можно выделить и другую, более совершенную форму сознания. В ней все формы сливаются в безграничное свечение потока сознания.

В наши дни многие ученые натолкнулись на способность человека «путешествовать» по зонам своей психики, вызывать из глубин подсознательного образы прожитой жизни. Но самое поразительное — человек, оказывается, может обратить время вспять, вернуться к тайне своего рождения, дойти до истоков своей психики, т.е. изначальных, первых ее проявлений. Но это еще не все. Он способен вызвать в памяти картину появления на свет и пережить эффект предшествующей смерти, которая предварила новое телесное воплощение.

Означает ли это, что современные эксперименты подтверждают древнюю идею метемпсихоза, концепцию перевоплощения душ (человека, животного — иногда в растение или предмет неживой природы)? Несомненно, что в идее метемпсихоза выражено представление о единстве всего сущего. И эта философская посылка находит признание и конкретную теоретическую разработку у многих современных исследователей.

Особое место в трактовке смерти в трансперсональной психологии занимает книга С. Грофа «Человек перед лицом смерти» — это новейшая из многочисленных публикаций в области танатологии, переживающей сейчас расцвет. Как показывает исследователь, переживания умирающих крайне разнообразны. Их диапазон очень широк: от абстрактных до эстетических, от вторичного проигрывания травматических и положительных детских воспоминаний и происшествий, связанных со смертью и возрождением, до глубоких изначальных (архетипных) и трансцендентальных форм сознания.

Особая природа смерти открывает широкий простор для индивидуального и коллективного воображения. Взять, к примеру, лишь некоторые из образов, существующих в западной культуре: смерть представляется «старухой с косой», «неумолимым пожирателем», «ужасным всадником», «бессмысленной машиной», «неумолимым мстителем», «наглым обманщиком», «пылким возлюбленным», «сладкой утешительницей», «великим уравниателем». Эмоции, вызванные данными образами, охватывают широкий диапазон чувств — от глубокого ужаса до экзальтации и экстаза.

«Различные концепции смерти и связанные с ними верования оказывают глубокое воздействие, — пишет Гроф, — не только на душевное состояние умирающих, но и на те особые усло-

вия, при которых они покидают этот мир, а также на поведение остающихся. В результате процесс умирания и сама смерть могут быть поняты по-разному и пережиты. С этой точки зрения значительный интерес представляет сравнение положения умирающего современной западной цивилизации с аналогичным состоянием индивидов в древних культурах или в странах, находящихся на доиндустриальной стадии развития»¹.

В большинстве незападных культур существуют различные религиозные и философские системы, космологии, ритуальные обычаи, а также определенные принципы социальной организации, помогающие своим членам принять и испытать смерть. Здесь она обычно не воспринимается как абсолютное уничтожение. Напротив, существует убеждение, что сознание или жизнь в той или иной форме продолжают существовать и после физической кончины. Какие бы особые концепции посмертного существования ни преобладали в различных культурах, смерть обычно рассматривается как переход или преобразование, а не как окончательное уничтожение личности. Мифологические системы не только обладают детально разработанными описаниями различных сфер потусторонней жизни, но часто имеют также сложную картографию, помогающую душам в трудных путешествиях после смерти.

Особая разновидность веры в продолжение существования после смерти — концепция реинкарнации. Помимо принципа внетелесного посмертного существования индивида, в ней признается возможность возвращения к материальному возрождению в известном нам мире феноменов в иной форме. Вера в реинкарнацию существует в разнотипных культурных и религиозных системах, о чем уже говорилось.

Гроф считает, что твердая убежденность в существовании сознания или даже допущение подобной возможности способны изменить отношение к старости, взгляд на смерть и само переживание кончины. Так, условная оценка жизни и смерти может подвергнуться полному пересмотру и измениться на противоположную по отношению к преобладающим европейским концепциям. Тогда процесс умирания станет восприниматься как событие более важное, нежели смерть. Это верно, к примеру, для

¹ Гроф С. Человек перед лицом смерти. С. 14.

некоторых философских или религиозных систем, включающих веру в реинкарнацию. В этот период умирание, полагает исследователь, может быть событием огромнейшего значения, так как позиция умирающего определяет качество всей будущей инкарнации, а сущность и ход следующего воплощения оказываются актуализацией способа смерти.

В других системах жизнь воспринимается как состояние оставленности, как темница духа, а смерть есть воссоединение, освобождение или возвращение домой. Таким образом, для индуса смерть — пробуждение от мира иллюзий (майя) и возможность для индивидуальной души (дживы) реализовать и испытать свою божественную природу (Атман-Брахман). Согласно буддийским писаниям, страдание есть исконное свойство биологического существования; его внутренняя причина заключается в силе, являющейся источником самого процесса жизни. Цель духовного пути видится в уничтожении огня жизни и остановке колеса смертей и рождений.

В некоторых культурах умирание означает переход на ступень вверх в социальной и космологической иерархии, в мир предков, могучих богов или полубогов. В других — это переход в благословенное существование в солнечных сферах либо в мирах богов. Чаще посмертный мир четко разделен на две области, включая наряду с небесами, преисподнюю и чистилище. Путь души после смерти к желанной цели чреват разного рода опасностями и испытаниями. Для его благополучного завершения необходимо знание картографии и законов иного мира. Поэтому многие из культур, в которых существует вера в загробный мир, выработали сложные и изощренные обряды, знакомящие человека с опытом смерти.

Нам известно, что во все времена в различных культурах существовали ритуалы, в ходе которых люди испытывали мощное переживание смерти в символической форме. Это соприкосновение со смертью — основная часть обрядов перехода в храмовых посвящениях, мистерияльных религиях и тайных обществах, в также в разных экстатических религиях. Согласно описаниям исторических источников и антропологической литературы, подобные глубокие переживания смерти приводили не только к удручающему познанию временного характера биологического существования, но и к озаряющему постижению трансцендент-

ной и вечной духовной сущности человеческого сознания. Ритуалы такого рода выполняли две важные задачи: с одной стороны, провоцировали глубинный процесс трансформации в посвященном, который в итоге открывал новый способ постижения мира; а с другой — служили подготовкой к настоящей физической смерти.

Как известно, были даже созданы специальные руководства, объясняющие, как действовать при соприкосновении со смертью, рассматриваемой как на символическом уровне в русле духовной практики, так и на уровне физической гибели биологической оболочки. Лучшие известные образцы подобных пособий — это египетская «Книга мертвых» и литературное произведение средневековой Европы, известное как «Искусство смерти».

Действительно, как и отмечает Гроф, антропологическая литература заполнена описаниями обрядов перехода, совершаемых в различных культурах во время столь важных событий, как рождение, совершеннолетие, свадьба, рождение ребенка, перемена в жизни, смерть. В ходе сложных ритуалов, исполняемых по таким случаям, люди учатся испытывать переходы из одной стадии жизни в другую, умирать для одной жизни и рождаться, входя в другую. Во многих обрядах превращения, в которых используются галлюциногенные средства либо сильно действующие методики, без употребления наркотиков, посвящаемый переживает смерть и возрождение, сравнимые с практикой древних храмовых мистерий. Всякое соприкосновение с умиранием, смертью и трансцендентностью, переживаемое в рамках этих ритуалов, может рассматриваться живущими как серьезная психологическая и экспериментальная подготовка к решающему переходу в момент смерти.

Сегодня мы являемся свидетелями резкого изменения отношения медиков и специалистов смежных профессий к проблеме смерти и умирания. Важной вехой на этом пути стала книга Германа Фейфеля «Значение смерти» (1957) — своеобразный свод статей врачей, психиатров, психологов, философов, посвященных процессу умирания. Волна профессионального интереса к практическим и теоретическим аспектам процесса умирания привела, в частности, к появлению научного труда Элизабет Кюблер-Росс. В книге «О смерти и умирании», прокладывающей

путь будущим исследователям, суммируется ее опыт работы в качестве психотерапевта с тяжелобольными, а также опыт тренировочных семинаров, проводимых совместно с врачами, медсестрами, студентами и священниками. В этом совместном труде содержатся многочисленные доказательства того, как часто люди, находящиеся на смертном одре, остро нуждаются в искренних человеческих контактах и психотерапевтической помощи. Она подчеркнула важность открытого и честного общения с умирающими, готовность последних обсуждать любые психологически близкие им темы. В результате подобного они могут научить остающихся в живых важным вещам, относящимся не только к заключительным фазам жизни, но и к проблемам работы человеческого сознания, а также к некоторым редким аспектам нашего существования вообще. Кроме того, данный процесс обогатит его участников и, возможно, снизит уровень их тревоги относительно собственной смерти.

Обосновывая свой опыт теоретически, Кюблер-Росс выделила пять стадий, характеризующихся специфическими эмоциональными реакциями и отношениями, через которые последовательно проходит умирающий по мере ухудшения своего физического состояния: стадии отторжения и изоляции, гнева, попыток что-то выторговать, депрессии и наконец признания неизбежного. В последние два года Кюблер-Росс особенно интересовалась исследованием субъективных переживаний, связанных с процессом умирания и проблемой существования сознания после смерти.

Идеи, выдвинутые Грофом, становятся объектом интенсивного обсуждения, предметом теоретических споров. Например, Гроф считает, что околородовый опыт редко включает в себя простое повторение травмы рождения. Вместо этого околородовый опыт, как правило, служит вратами к надличностному опыту вообще. Таким образом, Гроф старается указать, что, несмотря на тесную связь с родами, околородовой процесс выходит за рамки биологии и имеет важные психологические, философские и духовные измерения... Определенные важные характеристики околородового процесса предполагают, что он является более обширным феноменом, нежели повторное переживание биологического рождения.

По мнению Кена Уилбера, вполне возможно, что это так, но тем не менее, считает его оппонент, Гроф стал путаться в своих определениях. Он ввел термин «перинатальный», поскольку он относится именно к переживаниям, окружающим реальный процесс биологического рождения. Но когда аспекты этих переживания «ясно полагают, что это более обширный феномен, нежели повторное проживание биологического рождения», он открыто отвергает сведение этих переживаний к биологическому рождению, но сохраняет термин «перинатальный»¹.

Таким образом, каждый раз, когда происходит интенсивная борьба смерти-возрождения любого типа, в любом возрасте, при любых обстоятельствах, Гроф склонен проводить двойственный анализ, что отражает его скрыто двойственное определение окколородового. Сначала он заявляет, что повторное переживание травмы реального рождения — это центральное ядро феномена смерти-возрождения; затем он отрекается от сведения всего этого к этой конкретной травме и распространяет свой анализ на все виды других уровней, факторов и измерений. Поступая так, он отрицает редукцию к биологическому рождению, но сохраняет термин «перинатальный» для описания любых интенсивных переживаний смерти-возрождения — переживаний, которые, как он продолжает настаивать, привязаны (если не сводятся) к схемам, заложенным во время реальных родов.

Существуют, по меньшей мере *два различных типа смерти*, которые признавались от Платона до Фрейда, на Востоке и Западе: смерть горизонтальная и смерть вертикальная. *Горизонтальная смерть* — смерть для любого из элементов любого данного уровня. Это может иметь негативные последствия (как при диссоциации), однако это также может быть частью позитивного роста (механизма разотождествления и трансценденции вообще, которая диалектически переходит в вертикальную смерть).

Вертикальная смерть обычно означает, например по Фрейду, регрессивное движение, посредством которого более высокая структура полностью утрачивается, и происходит возврат к самому нижнему из уровней — неодушевленной материи (отсюда «смерть»). При таком употреблении термина Фрейд противопоставляет инстинкт смерти Эросу; по его словам, цель Эроса —

¹ Уилбер К. Око духа. М., 2002. С. 215.

соединять вместе; цель инстинкта смерти – разъединять или разрушать. Это сползание на низший уровень является одним типом вертикальной смерти (это – собственно Танатос, реальное влечение к смерти в неодушевленной материи как к тотальной регрессии).

Смерть и бессмертие

В последние годы представители философской мысли уделяют особое внимание изучению проблем смерти и бессмертия, хотя смерть и бессмертие как две противоположности занимали человеческую мысль во все эпохи. Этот своеобразный сегодняшний интерес к танатологической проблематике не случаен. Длительное время объясняемая риторически или вообще замалчиваемая тема смерти и бессмертия всегда была актуальной для человека. Нравственное значение философской этики как науки неизбежно приводило и приводит к изучению «вечных тем», одна из которых – тема смерти и бессмертия – органично связана с проблемой цели и смысла человеческого существования вообще.

В прошлом человечество имело профессиональных утешителей, которые стремились подготовить индивида к встрече со смертью. Поэты, философы, религиозные деятели, наконец, ученые пытались разгадать тайну смерти, смягчить ужас перед ней или внушить идею потустороннего мира, куда переселяется вечная душа. Мудрые мысли, суждения, сентенции на тему о смерти и бессмертии можно объединить в многотомную энциклопедию, однако научный, философско-психологический подход к изучению темы насчитывает всего несколько столетий.

Проблема смерти и бессмертия имеет многообразные философские, социальные, нравственные, психологические и другие аспекты, которые настолько тесно переплетены, взаимосвязаны и взаимопроникающи, что строгое их обособление даже не всегда возможно. Застывая в почтении перед тайной мироздания, человечество, писал еще А. Шопенгауэр, живет в беспокоестве, которого не может унять, что природа безразлична к мечтам и идеалам человечества. Космический пессимизм сформировался в убеждение и перекочевал в ХХI столетие. Б. Рассел называл природу бессильной и слепой в ее вековом круговороте. Исходя из натуралистической логики, Рассел утверждал, что

люди — это музыканты, исполняющие мировую симфонию по заранее написанным нотам, но не видящие, как их партия сливается в целостной партитуре.

Проблема смерти потому и является фундаментальной для человеческого существования, что она не может быть полностью разрешена. Земной человек, независимо от того, что он исповедует — религию или атеизм, — никогда не получит окончательного подтверждения своей правоты, покуда в нем теплится жизнь. Эта тема никогда, как можно полагать, не утратит своей загадочности. Она составляет тайну человеческого бытия.

Выживание человека предполагает, что в его психике закрепляются символические образы, которые позволяют наполнить земное существование смыслом. Это психологическое равновесие приходится все время поддерживать и 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.

В разделе была предпринята попытка каким-то образом типологизировать различное отношение к смерти в древних культурах. Восприятие смерти в культурах, где индивид еще не выделился из племени, рода, естественно, отличается от истолкования этого феномена там, где господствует идея личности. В тех же обществах, в которых процесс индивидуального существования не рассматривается как проблема, поскольку слабо развито само ощущение индивидуального существования, смерть еще не воспринимается как нечто радикально отличное от жизни.

Совсем иначе оценивается смерть в тех культурах, где осознается ценность, суверенность и уникальность личности. Здесь хрупкость земного бытия воспринимается трагически, пронизывает всю человеческую субъективность, т.е. мир переживаний и внутренних состояний людей. Однако на Востоке, где личность не воспринималась как некая обособленность и персоналистская идея отсутствовала, тем не менее существует глубокая медитация, предельное духовное сосредоточение на проблеме смерти.

Взгляды Фрейда на Эрос и Танатос завершают основательную философскую традицию, которая формировалась в новейшей философии под воздействием Шопенгауэра. Как видно из проведенного анализа, концепция Фрейда осмысливается не только как учение об инстинктах, которое разрабатывалось группой видных психоаналитиков (Э. Вейсс, М. Кляйн, П. Федерн, С. Шпильрейн, В. Штекель, А. Штерке и др.), но и как своеобразное философско-антропологическое исследование, которое раскрывает неожиданный ракурс связи жизни и смерти. Заслуга австрийского психиатра заключается в том, что он не рассматривает проблему смерти как самостоятельную, автономную. В трагическом противостоянии двух полярных онтологических устремлений выстраивается контрверза жизни и смерти.

Концепция классического психоанализа является радикальным поворотом в осмыслении феномена смерти. Он показал, что одним из глубинных, трудно насыщаемых влечений человека является тяга к смерти. Фрейд отверг просветительский образ человека и внес в философское постижение смерти трагические коннотации.

Идеи Фрейда, касающиеся феномена смерти, нашли отражение в неофрейдизме, однако наиболее полно они проработаны в современной трансперсональной психологии. Современная наука, например, всерьез относится к проблеме перевоплощения. Понятно, что накопленного материала мало. Процесс перевоплощения невозможно зафиксировать на уровне лабораторного эксперимента. Но, с другой стороны, собранная информация требует научного анализа всех версий.

Цикличность умирания и возрождения на протяжении всей истории признавали и отмечали многие. К счастью для нас, предки создали карты, которые описывают этот процесс и служат путеводителями по взлетам и падениям нашей жизни. Эта полциклическая модель смерти и возрождения является обнадеживающей, особенно для тех людей, которым свойственно проходить через темную ночь внутреннего умирания. Она дает надежду на возрождение, находящееся по другую сторону пропасти страданий.

Мифолог Джозеф Кэмпбелл, изучая мифы и религии всего мира, пришел к выводу, что большинство из них содержит в

себе универсальную формулу, которая, как он считает, отражает глубинную сторону коллективной человеческой психики. Кэмпбелл обнаружил, что мотив смерти и возрождения служит основной канвой всех мифов и религий.

Кэмпбелл в книге «Герой с тысячью лицами» описывает одну из форм мифов о смерти и возрождении, где мужской или женский героический персонаж оставляет свое привычное существование либо намеренно, либо по «зову к приключению», исходящему от некой внешней силы. Следуя этому зову к приключению, герой входит в круг неведомых и трудных испытаний. Там он встречается лицом к лицу с непреодолимыми силами и трудностями, и в конце концов ему предстоит самое главное испытание. Выйдя победителем, герой встречается со своим «духовным Я». Эта встреча может принимать различные формы. Последняя и зачастую самая трудная задача героя — вернуться преобразенным и принести новые дары.

Благодаря мощным преобразующим методам, используемым в обряде, посвящаемые также имеют возможность переживать свои творческие способности, источник внутренней силы, любовь и духовный потенциал. Зачастую через символическую встречу со смертью и возрождением посвящаемые теряет свои беспощадные ограничения. Они проходят через мистические или духовные сферы, которые руководят ими, дают им вдохновение и расширенное чувство своего «я». Чтобы запустить процесс исцеления, необходим контакт с этими духовными состояниями. Смысл нашей жизни, возможно, непостижимым образом связан с общей судьбой человечества, со сменой бесчисленных поколений и их участью.

Проблема смерти охватывает широкий спектр философских вопросов. Она перестает быть сферой узких специалистов. Накопленные сведения, опыт сравнительно-культурологических исследований, современные эксперименты танатологов позволяют судить о том, что границы между жизнью и смертью весьма подвижны, что смерть так же многолика, как и земное бытие.

Образы смерти проникают в массовое сознание, порождая специфические духовные феномены. В эпоху общественных сдвигов и культурных нововведений происходит переосмысление тех символов, с помощью которых человек пытается увековечить себя. Потребность в выработке образов вечного су-

ществования неизбежна. Сама способность к сотворению и «присвоению» таких символов — необходимое условие поддержания жизни.

Современная культура, судя по всему, стоит на пороге грандиозных открытий, связанных с тайнами бытия и смерти. Огромный этнографический, философский, естественнонаучный материал, который накоплен учеными, позволяет значительно расширить рамки обсуждения этой темы.

Литература

- Бородай Ю.М.* Этика. Смерть. Табу. М., 1996.
- Борхес Х. Л.* Письмена Бога. М., 1992.
- Бубер М.* Два образа веры. М., 1999.
- Гарфилд П.* Путь к блаженству. Методы мандалы сновидений. М., 1998.
- Гроф К.* Жажда целостности. Наркомания и духовный путь. М., 2000.
- Гроф С.* За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 2001.
- Гроф С.* Зов ягуара. М., 2001.
- Гроф С.* Холотропное сознание. М., 1996.
- Гроф С.* Холотропное сознание. Три уровня человеческого сознания и их влияние на нашу жизнь. М., 2002.
- Гроф С.* Человек перед лицом смерти. М., 2002.
- Гроф С., Хэлифакс Д.* Человек перед лицом смерти. Киев, 1996.
- Гуревич П.С.* Кармические интуиции Станислава Грофа // Гроф С. Области человеческого бессознательного. М., 1992.
- Гуревич П.С.* Клиническая психология. М., 2001.
- Демина Н.* Тайна, которая в вас самих. М., 1998.
- Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
- Кальвайт Х.* Шаманы, целители, знахари. М., 1998.
- Келзер К.* Мой эксперимент с осознаваемым сновидением. М., 1997.
- Лейбин В.М.* Классический психоанализ: история, теория, практика. М., 2001.
- Минделл А.* Дао шамана. Путь тела сновидения. М., 1996.
- Моуди Р.* Жизнь после смерти. М., 1990.
- Нордау М.* Вырождение. М., 1995.
- Розеншток-Хюсси О.* Бог заставляет нас говорить. М., 1998.
- Уилбер К.* Никаких границ. Восточные и западные пути личного роста. М., 1998.

- Уилбер К. Око духа. М., 2002.
- Уилсон К. Оккультное. М., 2001.
- Уолш Р. Дух шаманизма. М., 1996.
- Уолш Р. Основания духовности. М., 2000.
- Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
- Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1990.
- Фрейд З. О клиническом психоанализе. М., 1991.
- Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995.
- Фролов И.Т. Смерть // Философский словарь. М., 2001. С. 516.
- Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда. М., 2000.
- Фромм Э. Догмат о Христе. М., 1998.
- Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993.
- Фромм Э. Ради любви к жизни. М., 2000.
- Хэйуорд Дж. Путь воина шамбалы. Практическое руководство. М., 2000.
- Чопра Д. Путь волшебника. София, 1998.
- Энциклопедия глубинной психологии. Т. 2. М., 2000.
- Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991.
- Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. М., 1993.
- Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., 1994

Контрольные вопросы

1. Почему смерть является важнейшей темой философии?
2. Как расценивалась смерть в мифологическом сознании?
3. Как Г. Спенсер понимал генезис религии?
4. Какие культуры проявили наиболее обостренный интерес к смерти?
5. Что нового внес в истолкование смерти Сократ?
6. Как воспринималась смерть в Средневековье?
7. Почему в европейском сознании возникла романтизация смерти?
8. Кому принадлежит наиболее пессимистическая концепция смерти в европейской философии?
9. Почему нельзя говорить о смерти как об определенном переживании?
10. В чем состоит радикальное преображении этой темы в психоанализе?
11. В чем смысл дихотомии — Эрос и Танатос?
12. Как З. Фрейд оценивал восприятие смерти у первобытных людей?

13. Почему каждая культура имеет свой комплекс образов и символов смерти?
14. Что нового в понимание смерти внес неопрейдизм?
15. Каков взгляд на смерть в трансперсональной психологии?

Темы самостоятельных и контрольных работ:

1. Тема смерти в европейской философии.
2. Тема смерти в восточной философии.
3. Смерть и бессмертие.
4. Смерть и сократовский подвиг.
5. Танатос как понятие психоанализа.
6. Образы и символы смерти.
7. Трактовка смерти в трансперсональной психологии.
8. Феномен смерти в современной культуре.

Глава 10

ФЕНОМЕН СТРАХА

10.1. Страх как переживание

Футурошок

Верно ли, что страх владеет каждым человеческим существом без исключения? Что он обладает всепроникающей мощью? Что он — глубочайшая бездна, в которой гибнут люди и народы? Наконец, можно ли преодолеть это чувство или человечество пожизненно обречено влачить вериги многоликого ужаса? Страх сопутствует историческим эпохам и формам социального обустройства людей. Есть основания полагать, что по мере развертывания всеенской космической эволюции человек столкнется с новыми тайнами, которые вызовут сильные потрясения и чувство страха.

В современном мире страх подстерегает людей отовсюду. Грозным симптомом стала разрушительность в проявлении человеческой природы. Этот феномен исследован К. Лоренцем, Э. Фроммом, Э. Тоффлером и другими исследователями. Тоффлер в книге «Шок будущего» написал о том, что человечество захватывает неведомое ранее психологическое состояние, которое по своему воздействию может быть приравнено к заболеванию. Есть у этой болезни и свое название: «футурошок», или «шок будущего». Человечество может погибнуть не от того, что окажутся исчерпанными кладовые Земли, выйдет из-под контроля атомная энергия или погибнет истерзанная природа. Люди вымрут из-за того, что не выдержат психологических нагрузок¹.

¹ См.: Тоффлер Э. Футурошок. М., 2001.

Футурошок характеризуется внезапной, ошеломляющей утратой чувства реальности, умения ориентироваться в жизни, вызванной страхом перед близким грядущим. Уже в начале нашего века миллионы обычных физически здоровых и психически нормальных людей внезапно сталкиваются лицом к лицу с будущим. Смогут ли они приспособиться ко все более усиливающемуся давлению событий, знаний, науки, техники, различного рода информации? Не приведет ли это к серьезным социальным и психологическим последствиям?

Неужели человечество только сегодня столкнулось с этими проблемами? Разве только в нашей стране человек вытолкнут из привычной ниши? Средневековому человеку будущее виделось как таинственная и темная сила. Даже радостный день он воспринимал с тревогой: а вдруг эти утехы обернутся казнями на Страшном суде? Войны, эпидемии, голод воспринимались как признаки надвигающегося конца света. Фрески храмов, изображающих эпизоды Страшного суда, заставляли трепетать сердца верующих при одной мысли о том, что ждет их по ту сторону бытия, в загробном мире.

Однако в нашем столетии стали заметны поразительные преобразования. Тоффлер показывает, что темпы перемен неслышанно возросли. Создав мощнейшую технику, человек изменил ритм и течение своей жизни. И тут действительно оказалось, что главнейшая беда — вовсе не дефицит сырья для производства, не разрушение экологической среды. Научная мысль пытается отвести эти катастрофы. Кошмар в ином: психологические ресурсы человека не безграничны. Дело не в том, что образуется озоновая дыра или иссякнет нефтяная скважина.

После выхода в свет книги Тоффлера философы, политики стали размышлять о том, насколько приспособлен человек к переменам как биологическое, психологическое существо. Неоконсерваторы заговорили о том, как важно для человека ощущать прочность бытия. Ведь в прошлом социальный цикл зачастую соотносился с культурным, последний чаще всего бывал длиннее. Теперь же на протяжении жизни одного поколения культурные циклы меняются один за другим, создавая лавину цивилизационных потрясений.

Тоффлер не ставит вопрос о том, что такое психологическая норма. Он полагает, что человек, мало приспособленный к ме-

няющейся реальности, психологически ущербен. Если он хочет адаптироваться к реальности, ему важно перестроить свою психику, избежать футурошока. Но предположим, людям это не удалось. Люди не ощущают дискомфорта от того, что все вокруг стремительно преобразуется, можно ли сказать, что человек, приладившийся к действительности, это не невротик, а полноценная личность?

Разве это психологическая норма — человек, выбитый из лона семьи, из привычного ландшафта, утративший привязанность и ощущение стабильности? Скорее всего, такой человек, реализующий беспредельную свободу, как раз и окажется психопатом.

Человек, рожденный в яранге, способен поступить в вуз и обрести совсем иной социальный статус. Он же может вернуться в родное селение и привнести в его жизнь элементы еще незнакомой культуры. Тоффлер видит исток футурошока только в машине, в технологии. Это ее скорость рождает неслыханные темпы мутаций. Вот почему, как он считал, миллионы людей охвачены возрастающим чувством тревоги. Они не могут ориентироваться в окружающей жизни, теряют способность разумно управлять событиями, которые стремительной лавиной обрушиваются на их головы. Безотчетный страх, массовые неврозы, не поддающиеся разумному объяснению поступки, необузданные акты насилия — все это, по мнению американского эксперта, лишь слабые симптомы болезни, которые ожидают нас.

Опять спросим: только ли нашему времени свойственно это явление? Конечно, похожие феномены можно проследить в любой исторической эпохе. Представьте себе состояние варвара-скифа, захваченного в плен и проданного в рабство в какой-нибудь город античных Греции или Рима. Отрезанный от привычной среды, столкнувшийся лицом к лицу с незнакомой ему культурой, этот человек должен был пережить состояние шока.

Или пример другого рода. Вспомним известную повесть Марка Твена «Принц и нищий». Безродный и нищий мальчик оказывается в положении наследного принца. Но вместо того чтобы возблагодарить судьбу, он испытывает постоянную тревогу, страх перед непривычной действительностью.

Однако большинство людей, попадающих в новую среду, живут надеждой на возвращение в родную страну с привычным укладом жизни или находят утешение в том, что в любой момент

могут оказаться в этой среде. Жертвы футурошока этой утешительной мысли лишены. В нашей стране масштабы социальных и культурных метаморфоз фантастически огромны.

Оторвите человека от родной культуры и бросьте в совершенно новое окружение, где ему придется мгновенно реагировать на множество совершенно новых представлений о времени, пространстве, труде, сексе и т.п. А если вы еще отнимете у него всякую надежду на возвращение в знакомую социальную обстановку, растерянность перерастет в депрессию. Психологическое онемение — жуткий синдром сегодняшних дней.

Постижение страха

Современная психология обнаруживает обостренный интерес к проблеме эмоций. Эмоции присущи и животным и людям. Они являются неотторжимой составной частью психики. К природным эмоциям относятся радость, возбуждение, любопытство, ожидание, надежда, интерес, удивление, горе, страдание, депрессия, гнев, агрессия. Они являются врожденными. Высшие эмоции человека формируются в ходе воспитания. Эмоции выполняют роль регуляторов общения и деятельности. Они выражаются жестами, мимикой, позами, интонациям и другими средствами.

Как отмечал К. Ясперс в работе «Общая психопатология», часто сообщается об отмечаемых в начале болезни отдельных моментах, таких как изолированные обманы восприятия, явное изменение уровня впечатлительности. На ранних стадиях процесса иногда — особенно среди относительно образованных людей — обнаруживается страх перед помешательством, сопровождающийся крайним беспокойством и попытками развеять свои опасения, испытывая окружающих. Пример: больной отправляет палец своей подруги себе в рот, чтобы посмотреть, не выкажет ли она признаков страха. Она не боится, что он ее укусит, значит, она считает его вполне здоровым; на какое-то время этот вывод его успокаивает. Далее, страх перед душевной болезнью и ощущение надвигающегося безумия — это обычные, но объективно никак не обоснованные симптомы, встречающиеся, в частности, у лиц с психопатиями и слабо выраженной циклотимией, т.е. у тех, кого, по существу, не приходится считать больными.

Многие мудрецы, от античного философа Демокрита до современного мыслителя Ж.-П. Сартра, пытались проникнуть в природу страха. Художественная литература коснулась различных граней этой феномена человеческой природы. Упоминание о страхе можно встретить в работах мыслителей Древнего мира, Античности, Нового времени и современности. Многие из них исследовали природу человека в целом (Аристотель «О душе», Р. Декарт «Страсти души», Б. Спиноза «Этика», Д. Юм «Трактат о человеческой природе» и др.). Теории, которые были созданы в рамках философии до возникновения психологии как науки (конец XIX века), можно отнести к классическим теориям эмоций: Платон, Аристотель, Эпикур, Т. Гоббс, Р. Декарт, Б. Паскаль, Б. Спиноза, Д. Юм, К. Гельвеций, П. Гольбах, И. Кант.

Страх при этом рассматривался в рамках конкретных концептуальных систем. Но наиболее важными и интересными можно назвать, пожалуй, холистические (т.е. пронизанные идеей целостности) устремления Аристотеля, взгляды Р. Декарта (страх – это крайняя степень трусости, изумления и боязни), учение Б. Спинозы о происхождении и природе аффектов, его системный подход к пониманию страха. Д. Юм диалектически соединил «поверхностные» (ситуационные) и базисные (индивидуальные) причины страха. Описание сущности страха и роли, которую он играет в человеческой жизни на духовном уровне, можно встретить в художественной литературе и в работах экзистенциалистов.

Согласно Платону, в идеальном государстве страх распространен неравномерно: философам-правителям чужд страх, так как они не имеют корысти; воины не должны испытывать страх, так как стремятся к славе; а третье сословие не может не стремиться к наживе и корысти, и потому оно должно жить в страхе. Именно обладание собственностью, по Платону, порождает страх. По Аристотелю, страх – это один из аффектов (страстей души), который имеет две крайности (порока): трусость и безудержную отвагу. Добродетель же здесь определяется средней мерой страсти, которая достигается посредством разумной части души и называется мужеством.

Эпикур считал, что для достижения высшего блага (счастья) необходимо избегать страха посредством разума. Страх у Эпикура дифференцируется: страх перед богами, страх перед необ-

ходимостью, страх перед смертью. Страх перед богами порожден ложным мнением, что боги вмешиваются в человеческую жизнь. Страх перед судьбой может быть уничтожен признанием наличия ниш свободы в результате самопроизвольного отклонения атомов от прямой линии. Абсурдность страха смерти доказывается тем, что в смерти отсутствует ощущение, а все хорошее и плохое — в ощущениях. В стоицизме страх рассматривается как качество «родовой» страсти. Стоическая апатия в качестве идеала также предполагает борьбу со страхом, наряду с другими «родовыми» страстями: скорбью, наслаждением и желанием. Борьба со страхом предполагает преодоление его составляющих: ужаса, робости, испуга, потрясения, мучения.

Согласно христианской трактовке, выделяются три вида страха: Божий (который признается добродетельным), боязнь, ложный страх (которые признаются порочными). По Библии, страх появляется как следствие грехопадения Адама и Евы. В Ветхом Завете прослеживаются два аспекта страха: с одной стороны, страх есть следствие нарушения Божественной заповеди, недолжного отношения человека к Богу, он порождает чувство вины и возвращает верующего под сень Закона; с другой стороны, страх Божий является основополагающей характеристикой должного отношения к Творцу и выражается в трепетном благоговении перед тайнами Божественного бытия.

В эпоху Возрождения с изменением взгляда на человека, страх Божий перестает восприниматься как добродетель (Д. Пико дела Мирандола). Р. Декарт противопоставляет страх надежде, понимая его как склонность души, направленную на убеждение о несбыточности желаемого. Т. Гоббс считал страх атрибутом естественного состояния человека. Страх преодолевается лишь в обществе, основанном на договоре, хотя и здесь не исчезает полностью. По Ж.-Ж. Руссо же, наоборот, естественное состояние характеризуется отсутствием вражды и страха, а общественное — их наличием. Б. Спиноза провозгласил целью достижение в человеческом поведении состояния, управляющего не смутными влечениями (в том числе страхом), а ясным знанием его действительных причин. Свобода человека несовместима с религиозным отчуждением; преодоление страха Б. Спиноза провозгласил целью, достижением человеческого поведения, управляющегося

не смутными влечениями (в том числе страхом), а ясным знанием его действительных причин. Свобода человека несовместима со страхом, который преодолевается разумом. Л. Фейербах связывал страх с религиозным отчуждением; преодоление страха возможно через реализацию принципа «человек человеку Бог». По Ф. Ницше, христианская мораль основана на страхе: человек «отвоевал себе право быть жалким и недостойным в абсолюте». Страх развивается до состояния ressentiment, трактуемого как соединение бессилия, зависти и страха. Этой морали, по Ницше, следует противопоставить мораль сверхчеловека, основанную на бесстрашии и правдивости.

Экзистенциализм о страхе

Экзистенциальная трактовка страха представлена С. Кьеркегором, М. Хайдеггером, А. Камю, Ж.-П. Сартром. С. Кьеркегор различал два вида страха: безотчетный страх — тоску, ужас, жуть (дат. *Angst*) и страх боязнь (дат. *Furcht*), который вызывается конкретным предметом. Человек конечен и знает об этом, поэтому в отличие от животного испытывает страх перед Ничто. Страх порождает этическое и сопровождается этическим состоянием. Выводя состояние страха из невинности, Кьеркегор там самым устраняет чувство вины из переживания страха. В крайней степени страха — отчаянии — происходит преодоление этического религиозным.

Впервые страх открылся великому датскому мыслителю Кьеркегору в 1844 году. О своем прозрении он написал небольшую книжку, которую так и назвал «О понятии страха». Автор писал о том, что именно свобода выбора, а отнюдь не покоящийся на атеизме мир вызывает страх и тревогу. Когда я вижу свои возможности, — писал Кьеркегор, — я испытываю тот страх, который есть головокружение от свободы. И свой выбор я делаю, будучи охвачен страхом и трепетом.

Больше выбора — большее осознание выбора — больше тревоги. Особенно большую тревогу испытывают творческие натуры — это происходит оттого, что акт творчества предполагает необычайные возможности для выбора. Рядовые же индивиды пытаются его избежать. Попав в трудную ситуацию, они говорят: «Это невозможно. Ничего нельзя сделать». Они пытаются раствориться в развлечениях, спорте, сексе, пьянстве, в чем угод-

но, лишь бы избежать осознания свободы. Не случайно Кьеркегор говорил о XIX в. как об «эпохе трусливых», в которую «каждый делает все возможное, чтобы путем различных увеселений и янычарской музыки, всякого рода шумных предприятий удерживать в стороне ненужные мысли, подобно тому, как в лесах Америки они не подпускают к себе диких зверей при помощи факелов, пронзительных воплей и звуков цимбал...»

Однако все попытки избежать тревоги обречены на неудачу. Совершая это, писал Кьеркегор, человек тем самым теряет прекрасную возможность для формирования собственной личности, для становления ее. Если бы человек был зверем или ангелом, то состояние тревоги было бы ему незнакомо. Но поскольку он и то и другое, то, стало быть, подобное состояние ему известно, и чем более тревога, тем значительнее человек. Кьеркегор считал тревогу школой, которая приучает людей встречать смерть лицом к лицу и искренне воспринимать положение, в котором человек оказался.

Когда кто-либо, пройдя школу возможностей, знает, и притом более основательно, нежели ребенок знает алфавит, что не может потребовать от жизни абсолютно ничего и что террор, уничтожение и гибель служат для каждого весьма серьезным препятствием, и когда он извлекает полезный урок по поводу того, что каждая тревога может в любой последующий момент перерасти в реальность, то он превозносит реальность...

Проблема страха нашла отражение также и в философии Хайдеггера. Согласно этому философу, страх порождается бытием-присутствием (Dasein) и, в отличие от боязни, указывает на него и открывается ему. Как таковой страх также отличается от ужаса, понимаемого Хайдеггером как одно из фундаментальных философских настроений. Посредством страха раскрывается последняя возможность экзистенции — смерть.

Бывает ли в нашем бытии такая настроенность, спрашивает Хайдеггер, которая способна приблизить его к самому Ничто? Философ отвечает: «Это может происходить и действительно происходит — хотя достаточно редко, только на мгновения, — в фундаментальном настроении ужаса». Под «ужасом» Хайдеггер понимает не ту слишком частую способность ужасаться, которая по сути дела сродни избытку боязливости. Ужас в корне от-

личен от боязни. Мы боимся всегда того или другого конкретного сущего, которое нам в том или ином определенном отношении угрожает. Страх перед чем-то касается всегда каких-то определенных вещей. Поэтому боязни и страху присуща эта очерченность причины и предмета, боязливый и робкий прочно связаны вещами, среди которых находятся. В стремлении спастись от чего-то — этого вот — они теряются и в отношении остального, т.е. в целом «теряют голову».

При ужасе для такой сумятицы, подчеркивает Хайдеггер, уже нет места. Чаще всего как раз наоборот, ужасу присущ какой-то оцепенелый покой. Хотя ужас это ужас всегда перед чем-то, но не перед этой вот конкретной вещью. Ужас перед чем-то есть всегда ужас от чего-то, но не от этой вот определенной угрозы. И неопределенность того, перед чем и от чего берет нас ужас, есть, по Хайдеггеру, не просто недостаток определенности, а принципиальная невозможность что бы то ни было определить. Она дает о себе знать в нижеследующей общеизвестной формуле.

В ужасе, говорим мы, «человеку дается жутко». Что «делает себя» жутким и какому человеку? Мы не можем сказать, перед чем человеку жутко. Вообще делается жутко. Все вещи и мы сами тонем в каком-то безразличии. Тонем, однако, не в смысле простого исчезания, а вещи поворачиваются к нам этим своим оседанием как таковым. «Проседание сущего в целом насаждает на нас при ужасе, подавляет нас. Не остается ничего для опоры. Остается и захлестывает нас — среди ускользания сущего — только это «ничего»»¹.

Ужасом приоткрывается Ничто. В ужасе «земля уходит из-под ног» Точнее: ужас уводит у нас землю из-под ног, потому что заставляет ускользать сущее в целом. Отсюда и мы сами с общим провалом сущего тоже ускользаем сами от себя. Жутко делается поэтому в принципе не «тебе» и «мне», а «человеку». Только наше чистое присутствие в потрясении этого провала, когда ему уже не на что опереться, все еще тут.

Ужас, считает Хайдеггер, перебивает в нас способность речи. Поскольку сущее в целом ускользает и надвигается прямое Нич-

¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. Статьи и выступления М., 1993. С. 20.

то, перед его лицом умолкает всякое говорение с его «есть». То, что, охваченные жутью, мы часто силимся нарушить пустую тишину ужаса именно все равно какими словами, только подчеркивает подступание Ничто. Что ужасом приоткрывается Ничто, человек сам подтверждает сразу же, как только ужас отступит. С ясностью понимания, держащейся на свежести воспоминания, мы вынуждены признать: там, перед чем и по поводу чего нас охватил ужас, не было, собственно, ничего. Так оно и есть: само Ничто — как таковое — явилось нам.

Хайдеггер показывает, что ничто о себе дает знать в настроении ужаса — но не как сущее. Равным образом оно не выступает и как предмет анализа. При ужасе сущее в целом становится шатким. В ужасе происходит отшатывание от чего-то, но это отшатывание — не бегство, а оцепенелый покой. Отшатывание происходит от Ничто. Ничто не затягивает в себя, а сообразно своему существу отсылает от себя.

Сартр дифференцирует два вида страха: страх экзистенциальный и страх перед самим собой. Последний преодолевается принятием отчаяния в форме ответственности за все, что происходит с человеком в жизни. Страх перед самим собой обусловлен страхом выбора. Для Сартра и его последователей жизнь не имеет ни смысла, ни цели, но вместе с тем индивиды могут «внушить» смысл своему существованию, прибегая к выбору, который утвердит их как личности. Первый и наиболее опасный вариант выбора состоит в следующем: а не совершить ли самоубийство. Поскольку последнее отвергается, то жизнь превращается в последовательную цепочку выборов... И это выбор между добром и злом. Положение человечества, как это виделось Сартру, абсурдно и гротескно, но люди все-таки в силах достигнуть чистоты, величия и доблести. Согласно А. Камю, страх преодолевается осознанием абсурда жизни, проявляющегося в форме метафизического бунта.

Феномен страха в русской философии

В русской религиозной философии проблеме страха также уделялось большое внимание. Л.Н. Толстой в своей концепции непротivления противопоставлял страху перед Богом страх перед государственными организациями в качестве приоритетно-

го. И.А. Ильин же считал, что такая оппозиция невозможна, так как Божественные заповеди исполнимы лишь при некотором экзистенц-минимуме устрашения злодеев государственными законами.

Н.А. Бердяев считал, что среди многих определений человека может быть определение его как существа, испытывающего страх. И это можно сказать про все живое. «Страх животных ужасен. Тяжело смотреть в глаза животного, испытывающего страх. Страх связан с опасным, угрожаемым положением жизни в мире. И чем совершеннее, чем индивидуализированнее жизнь, тем более она угрожаема, и тем более участь ее смерть. Нужно во время защищаться от опасностей. Организм в значительной степени построен для защиты. Борьба за существование, которой полна жизнь, предполагает страх»¹.

Философ считал, что храбрость и страх не исключают друг друга. Храбрость есть не столько отсутствие страха, сколько победа над страхом, и притом в определенном направлении. Человек может быть очень храбрым в одном отношении и трусом в другом: например, очень храбрым на войне и трусом перед собственной женой, может не бояться смерти и испытывать страх перед мышью или заразной болезнью. Бывают люди очень храбрые физически и трусливые морально, и наоборот. Человек может достигнуть высокого состояния храбрости в определенной сфере жизни, оставляя в состоянии страха другие сферы.

Победу над страхом Н.А. Бердяев считал духовной задачей. Неисчислимо количество насилий и жестокостей в человеческой жизни есть, по его мнению, порождение страха. Террор есть страх не только тех, на кого он направлен, но и тех, кто его практикует. Известно, что одержимый манией преследования не только испытывает страх, но и начинает преследовать других и ввергать в состояние страха. Самые страшные люди — это люди, одержимые страхом.

Н.А. Бердяев предлагал различать *страх животный*, связанный с низшими состояниями жизни, и *страх духовный*, связанный с высшими состояниями. Религиозная жизнь человека наполнена страхом, хотя можно было бы сказать, что цель

¹ Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. М., 1999. С. 114–115.

религиозной жизни есть победа над страхом. Страх, по словам философа, правит миром. Власть по природе своей пользуется страхом. Человеческое общество построено на страхе. Страх ада в религиозной жизни и страх революции или потери собственности в жизни социальной все обесценивает. Человек живет в страхе жизни и в страхе смерти.

Но вот что главное, по мысли философа: страх искажает истину. Между тем бесстрашие перед истиной есть величайшее достижение духа. Героизм и есть бесстрашие перед истиной и смертью. Бердяев считал, что страх связан со страданием. Он переживается как страдание. Он есть боязнь страдания. Нельзя оторвать страх от этого центрального явления человеческой жизни. Но страх унижает человека. Страх же извращает человеческое¹.

Бердяев считал, что путем страха, даже если это страх перед Богом, невозможно достижение спасения. Отсюда Бердяев делал вывод о необходимости противопоставить легалистской этике закона благодатную этику искупления и этику творчества. В творчестве человека реализуется попытка Божественной любви к твари и преодолевается страх как следствие греха и разделения жизни на добро и зло. Также и Фрейд проводил различие между боязнью, испугом и страхом. Боязнь означает определенное состояние ожидания опасности и приготовления к ней, даже если она еще не известна. Испуг — состояние, возникающее при опасности, когда человек к ней не подготовлен. От испуга человек защищается страхом. Страх предполагает объект, которого боятся. Готовность к страху целесообразна; развитие его нецелесообразно. В целом Фрейд различал реальный и невротический страх. Реальный страх — это страх перед известной человеку опасностью. Он рационален, представляет собой реакцию на восприятие внешней опасности, является выражением инстинкта самосохранения. Невротический страх связан с опасностью, неизвестной человеку. Он возникает на основе восприятия внутренней, а не внешней опасности. От внешней опасности можно спастись бегством. Попытка бегства от внутренней опасности — дело трудное, чаще всего завершающееся болезнью.

¹ Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. С. 118.

10.2. Страх как душевное явление

Феноменология страха

Страх — это душевное явление, которое любой человек едва ли не каждый день может наблюдать в себе самом. Тем не менее совсем не просто понятийно пояснить, что же такое страх в своей сути. Как и во всех душевных явлениях, трудность состоит в том, что эти феномены нельзя понять пятью органами чувств. Душевные явления нельзя сделать доступными для этих органов чувств и с помощью тех или иных приборов (например, микроскопа, рентгеновского аппарата, радара, компьютера и т.д.)

Чтобы абстрактно осмыслить душевные феномены и вместе с тем «наглядно» и «понятно» суметь включить их в понятийные схемы, мы вынуждены постоянно прибегать к определенным заключениям по аналогии. Хотя мы и располагаем для установления душевных феноменов известными переживаемыми качествами, а именно эмоциями. Но эти эмоции при нынешнем уровне развития человека (пока еще?) не столь связаны с мыслительными процессами, как восприятие органов чувств. Остается выяснить, обусловлено ли такое положение вещей культурными предрассудками или же оно объясняется особенностями самого внутриспсихического аппарата.

Всякий раз, когда в дискуссии речь заходит об «объективной» констатации или «доказательстве» вместо субъективных переживаний, на самом деле имеется в виду проверка соответствующего предмета дискуссии и с помощью пяти органов чувств. Наблюдения, установления фактов, суждения и смысловые связи, в создании которых участвуют эмоции, до сих пор не считаются доказательными или поддающимися проверке.

На примере страха, однако, можно было бы вполне доказать, что эмоции обладают качеством констатации, столь же надежным, что и при восприятии органами чувств, которые, однако, легко поддаются обману и иллюзиям. Иллюзии возникают даже при использовании «объективных» инструментов, таких как микроскоп.

Люди начали размышлять о страхе, едва задумавшись о мироздании. Какая леденящая тайна заключена в звездном небе? Почему так величественно и грозно сверканье молнии? Отчего

неумолим огнедышащий вулкан? Можно ли умиловить всемогущих духов?

Позже, обратив взор на самого себя, человек стремился разгадать собственные наваждения. Какая неодолимая сила приковала меня к земле, когда появились враги? Отчего ужас заставляет трепетать сердце? Почему рождается странное, неотвязное искушение, побуждающее разглядывать лик ужаса?

Предположим, что нам неизвестны никакие философские постижения этого чувства, неведомы ни интуиции взрослых, ни прозрения писателей. Попробуем поразмышлять, что называется, от Адама.

Не вооруженные опытом поколений, разглядываем недавний газетный снимок. Перед нами мальчик — жертва чернобыльской катастрофы. Нога, похожая на обрубок, однорукое тело... Но настоящий страх мы ощущаем лишь в то мгновение, когда видим глаза ребенка — осмысленные, чистые, страдальческие.

Мир, вообще говоря, полон уродств. Вселенная перенаселена эксцентричными созданиями. Но разве эти существа могут внушить ужас самой равнодушной природе? Она многолика и затайлива. Страх рождается только тогда, когда окрест брошен чуждый взгляд. Только человеку заповедано поразиться потрясающей рассогласованности мира, испытать жуткое несоответствие желаемого и реального. Наш первый вывод: страх возникает вместе с человеком. Это удостоверяет наше сознание. Уже говорилось, что человек — особый род сущего. Без него некому содрогнуться от того, что сотворила природа и сам он, Адамов потомок.

Было сказано: в пустыне нет красоты, красота в сердце бедуина. В той же мере в грандиозной вселенской драматургии, в ее взрывах и протуберанцах, в угасании звезд и космическом сжатии нет никакого ужаса. Страх живет только в душе грешного, чувствующего, отверженного и смертного человека. Это он соразмеряет неисчислимые обнаружения бытия с собственной участью. Он прилагает ко всему окружающему человеческие мерки и ужасается бездушию Вселенной.

Человек — песчинка мироздания. Его окружают грозные природные стихии. Небо шлет к земле кометы. Недра земли извергают огненную лаву. Человек постоянно испытывает предательство земной тверди. Однако источник страданий, как можно

полагать, вовсе не в игре природных смещений. Он только в помышлении о них. Миг прозрения рождает оцепенение.

Уменьшение слоя озона над планетой угрожает прорывом смертоносных излучений. Ужас не в самом этом природном катализме, а в человеческом сознании неотвратимых последствий содеянного. В наши дни из рукотворных сооружений человека вырывается поток поражающих все живое частиц. И вот уже страх настигает нас, когда мы видим всеведущие глаза младенца, изуродованного смертоносной стихией, когда боимся сорвать ягоды с куста, поднять упавший плод. Постыжение кошмара понижает все наше существо.

Но ведь и другие земные создания не глухи к смертной душевнораздирающей тоске. Лебедь, потерявший подругу, кидается оземь. Томимые неясным инстинктивным порывом, киты выбрасываются на берег. Чует смертный час, судя по всему, любая живая особь. Нет ли преувеличения в том, что человек возведен в ранг универсального существа? Может быть, страх ведом всей живой материи?

Глубинное влечение

Но правомерно ли назвать *страх* глубинным, трудноутолимым побуждением человека? Неужели, преодолевая его, человек сам бессознательно устремляется к нему? Какие тайны человеческого существования открываются при этом? Люди отнюдь не пытаются отогнать переживание страха. Напротив, они хотят изведать его в полной мере.

В патриархальных, языческих культурах существовали особые культы страха. Древние мистерии предлагали участникам испытывать ужас символических событий прошлого. Так почему люди хотели пережить еще раз то, что безвозвратно ушло? По мнению Ф. Ницше, античного грека особо привлекал «чудовищный ужас, который охватывает человека». Человек античной культуры прекрасно знал о таких эмоциональных состояниях экстатического восторга, когда страх переживался как опьянение.

Ответственно за это, по мысли Ницше, дионисийское начало (восходящее к богу Дионису) в человеке. Страх древнего человека был метафизическим, а не возникающим из-за реальной сиюминутной опасности. «Грек знал и ощущал страх и ужасы существования: чтобы иметь возможность жить, он вынужден

был заслонить себя они блестящим порождением грез — олимпийцами. Необычайное недоверие к титаническим силам природы, безжалостно царящая над всем познанным Мойра. Коршун великого друга людей — Прометея, ужасающая судьба мудрого Эдипа, проклятие, тяготеющее над родом Атридов и принудившее Ореста к убийству матери — короче, вся эта философия лесного бога со всеми его мифическими примерами, от которых погибли меланхолические этруски, — непрестанно все снова и снова преодолевалось греками при посредстве того художественного междумирья олимпийцев или во всяком случае прикрывалась им и скрывалась от взоров»¹.

По мнению Ницше, первобытный порядок, установленный богами ужаса — титанами, посредством начала красоты был преобразован в олимпийский порядок богов гармонии и радости. Ужас и хаос были ограждены гармонией. Аполлон победил Тифона, а Пегас — Химеру. Однако боги ужаса, низвергнутые в бездны Тартара, живы, ибо они бессмертны. И бездны эти — в душе человека, который предстает, таким образом существом катастрофическим, сотрясаемым невиданными по силе страстями и желаниями.

Все в нем смешано. Человек в трактовке Ницше предстал как крайне противоречивое существо. «Если бы мы могли представить себе очеловечение диссонанса, — а что же иное и представляет собой человек? — то такому диссонансу для возможности жить потребовалась бы какая-нибудь дивная иллюзия, набрасывающая перед ним покров красоты на собственное его существо».

Затаенная тяга к страху не растворилась в архаических культурах. Она отчетливо обнаруживается и в христианстве. Не случайно, по-видимому, понятие грехопадения вызвало к жизни многочисленные варианты исторических описаний и всемирно-исторических перспектив от «Града Божия» Августина Блаженного до трудов современных теологов.

Христианство стремится разбудить в людях страх перед собственными прегрешениями, делая особый акцент на покаянии. Христианин буквально загипнотизирован ужасами ада, вселили-ем демонических сил и эсхатологическими перспективами. Райское блаженство обретает смысл только на фоне адских мучений.

¹ Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 242.

Да и у многих современных мыслителей, ученых, писателей отмечается тяга к эсхатологическим темам, мотивам вселенской катастрофы и гибели человечества. Что за причуда? Какая неприродная потребность рождает столь всепроникающее влечение? Человек способен культивировать в себе страх, переживать такое состояние, когда реальной причины для беспамятства нет. Страх как фантазия, как обыкновенное состояние души — это, строго говоря, что-то неприродное.

Психология страха — неизбежный спутник западной цивилизации. Макс Шелер заметил: «В истории еще не появился такой великий психоаналитик, который освободил бы человека от этого смертоносного ужаса, не от мифологического грехопадения и вины, а от того конститутивного чувства страха, который является эмоционально-импульсивной основой этого специфически иудейско-христианского мира идей»¹.

Выходит, страх — пожизненный удел человека, бремя избранной им свободы. Но почему тогда называем это чувство страстью? Ведь многие мудрецы прошлого и современные ученые (сошлемся хотя бы на книгу итальянца А. Моссо «Страх», изданную в Полтаве в 1887 г.) считали, что страх — это болезнь, которую надо лечить. Издавна такое состояние человека изучали психологи, толковавшие страх как отрицательную эмоцию, обнаруживающую себя при возникновении реальной или мнимой опасности.

Плиний Старший (123 или 124–79 гг.) в «Естественной истории» рассказывал, как из двадцати гладиаторов едва можно было бы найти двух, которые не моргнули бы при угрожающем жесте. Историк иронизирует: ничего себе храбрецы...

Страх парализует волю. Героем считали того, кто способен внутренней силой побороть в себе чувство ужаса. Страх представляли в виде демона или божества, для умиловливания которых приносили жертвы. Так, отправляясь на битву, Александр Македонский приносил жертвы демону страха. В туринском музее и сегодня можно видеть римские медали, на одной из которых вычеканена женщина в состоянии ужаса, а на другой — мужчина, объятый страхом. Они были отлиты консулами в подтверждение обетов, данных, чтобы умиловливать страх.

¹ Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. С. 138.

Позже этот феномен пытались объяснить, изучая человеческую физиологию. Первая такая книга принадлежит французскому философу Р. Декарту. Утверждая, что древняя философия Аристотеля не решила ни одного вопроса, связанного с постижением человеческой природы, Декарт приступил к физиологическому исследованию души. Он полагал, что страх имеет чисто физические причины, и поэтому искал в мозгу следы впечатлений от пережитого.

Романтики XVIII–XIX вв. приковывали внимание к теневой стороне души, ее зловещим обнаружениям. Целая эпоха тяготела к скорбным, мучительным, сатанинским образам, призванным открыть человеку запретные зоны страха. Особую сладость являли богоборческие мотивы. Читаем у Мильтона:

Разве я просил тебя, творец,
Меня создать из праха человеком?
Из мрака я ль просил меня
Извлечь?

Сатана, Люцифер, мятежник демонстрировали не только омраченность нечеловеческих измышлений, но и готовность прямой встречи с ужасом. Романтизация страха составила примечательную особенность такого сознания. Оно стремилось уловить тончайшие оттенки данного переживания, которое обретало самые причудливые формы, рождая фантасмагорические образы страха.

Утрачены ли эти традиции сегодня? Отнюдь. Литература последних столетий — готические романы, детективы, триллеры, фильмы ужасов — уже не просто удовлетворяет человеческую любознательность, пытливість в распознавании кошмаров. Она буквально обслуживает фантазию человека, обуреваемого страстью видеть, осязать, переживать страшное. Массовая культура наших дней немыслима без сюжетики криминальных убийств, погони и воздаяния, расправы и некрофильских влечений. Это ли не страсть?

Наконец, невероятную притягательность приобрели в современной культуре эсхатологические мотивы, темы вселенской катастрофы и гибели человечества. Как писал Томас Манн, поистине существует апокалиптическая культура, до известной

степени посвящая исступленных в несомненные факторы и события, хотя это и наводит на мысль о странном психологическом феномене, заключающемся в повторяемости наития прошлого, в несамостоятельности, заимствованности, шаблонности исступлений.

Человечество со всей страстью предается страху. Что это за причуда? Какой потребностью рождено это всепроникающее влечение? Наконец, что такое свобода человека, если через нее в мир приходит ничто? Этот последний вопрос принадлежит Ж.-П. Сартру. Ужас нередко порождается конкретными причинами: боимся смерти, разорения, предательства, нападения. Все это обуславливает смятение духа. Фактор враждебности, как говорится, налицо. Есть и другой тип страха, когда реально никакой опасности нет, но человек все равно пребывает в предельном замешательстве. Это страх человека перед самим собой.

10.3. Беспричинный и «безосновный» страх

Страх и трепет

Мы продвигаемся вдоль череды рухнувших зданий. Повсюду обломки кирпичей, цементных блоков. Подземный толчок в этом поселке был настолько сильным, что не устояло не одно сооружение. Впереди нашей группы бежит овчарка. Немецкие спасатели время от времени посылают ей команды. Овчарка неожиданно бросилась под каменные своды. Там, в руинах, кто-то есть! Начинаем разбрасывать камни, продвигаемся медленно, на лицах усталость и тревога. Неожиданно выглянуло солнце. Среди развалин показалась фигурка девочки. Услышав немецкую речь, знакомую по фильмам, растерянная, испуганная девочка делает шаг нам навстречу и поднимает ручки вверх...

Есть безотчетная тревога, постоянно живущая в душе человека и взыскающая все новых и новых образов. Но есть и страх, порожденный конкретными угрозами. Комментируя это различие, Сартр приводит впечатляющие примеры — головокружение у края пропасти можно назвать тревогой, но вовсе не потому, что я боюсь сорваться в бездну, а потому, что не могу поручиться, что сам в нее не брошусь...

Ситуация может вызывать страх, угрожая мне какими-то переменами, но она нагнетает тревогу, когда я начинаю опасаться

в этой ситуации самого себя. Артобстрел перед наступлением противника пугает солдата, который попал в полосу огня, но тревога овладевает им, только когда он пробует понять, как вести себя под обстрелом, когда он задается вопросом, сумеет ли он «выстоять»?

К примеру, человек получил внезапно тяжелый удар судьбы. Ну, скажем, в результате финансового кризиса лишился своих доходов. Такой тип страха можно испытывать перед грозящей нищетой. Но это еще не тревога, способная окрасить собой все человеческое бытие. Но вот наступает день, и человек в полной мере осознает реальность происшедшего. Он восклицает: «Что мне теперь делать? Мне-то что предпринять?» Это означает, что его наполнила тревога...

Попытаемся вслед за Сартром разобраться, что такое *тревога* в приведенных случаях. Обратимся к головокружению у края обрыва. Оно начинается со страха; я нахожусь на узкой, без ограждения тропе, тянущейся вдоль пропасти. Бездна дана мне как то, чего надо обязательно избежать, в ней смертельная опасность. Вместе с тем я усматриваю некоторый ряд связанных всеобщим детерминизмом причин, способных обратить опасную возможность в реальность: может статься, я сорвусь в пропасть, поскользнувшись на камне. Не исключено, что грунт под ногами окажется рыхлым и обвалится.

В русле этих описаний я дан себе как вещь. Я пассивен относительно такого рода возможностей. Они обступают меня извне, поскольку я существую, между прочим, и как объект в мире, подверженный закону тяготения. Все эти возможности мне лично не принадлежат. В этот момент является страх, т.е. мое постижение себя исходя из заданной ситуации.

Как я могу поступить в приведенном случае? Прежде всего я начну действовать рефлексивно. Стану, например, внимательно следить за камнями под ногами, буду держаться по возможности подальше от края обрыва. Это означает, что я осуществляю себя как индивид, который всеми силами противится опасной ситуации. Я проектирую наперед способы поведения, чтобы отвести от себя угрозу внешнего мира. Эти способы поведения есть не что иное, как мои возможности. Я избавляюсь от страха, помещая себя в план, где вместо трансцендентных сил, не оставля-

ющих места человеческой активности, обнаруживаются мои собственные возможности.

Но именно потому, что эти способы поведения есть не что иное, как мои возможности, они являются мне как нечто беспричинное. Они ведь не определяются сторонними причинами. У меня нет уверенности не только в эффективности проектируемых мною действий, но я не вполне уверен и в том, что эти действия вообще состоятся, ибо сами по себе они лишены достаточного существования.

И здесь возникает новый парадокс. Необходимым условием названных возможностей оказываются другие вероятности, которые продиктованы противоречивыми действиями. Что я могу? Не обращать внимания на камни, бежать, думать о чем-то другом. Наконец, вполне допустима возможность броситься в пропасть. Не правда ли, когда человек долго смотрит в бездну, бездна начинает смотреть в человека. Альтернативные способы поведения, становящиеся моими конкретными возможностями, предстают таковыми, когда они отобраны из всей совокупности логически предполагаемых способов поведения, мыслимых в данной ситуации. Но отвергнутые возможности в свою очередь не имеют иного бытия, кроме того, что порождено мною. Они мною только в бытии и держатся...

Какие выводы следуют из этих рассуждений? Прежде всего страх рассматривается в данном случае как нечто постоянно сопутствующее человеческой жизни. В этом контексте он и оказывается в числе основных понятий экзистенциализма, одного из впечатляющих философских течений прошлого столетия. Страх неотделим от человека, потому что без этого глубинного переживания вообще немислимо подлинное существование. В противном случае можно говорить лишь о бездумном, растительном пребывании в реальности. Действительное восхождение к достойному бытию обеспечивается такими феноменами, как «страх» (К. Ясперс, М. Хайдеггер), «экзистенциальная тревога», «тошнота» (Ж.-П. Сартр), «скука» (А. Камю).

Слова, как видим, разные. Но предполагается нечто глубоко сходное. Напомним еще раз, что речь идет не о психологических основах неких отрицательных эмоций. Экзистенциальный страх нельзя не вылечить, ни изжить. Его можно лишь испытать полной чашей. Ведь он порожден не физической опас-

ностью, в нем обнаруживается не малодушие человека, не его готовность укрыться от беды. Это метафизический ужас, в основе которого неустранимое горькое откровение, своего рода прозрение.

Экзистенциалисты, таким образом, отвечают на вопрос, который мы поставили: что заставляет человека испытывать страх как некую страсть? Если подлинное существование обретается узрением беспредельной бездны бытия, то отчего не сойтись поближе с образами страха, не разглядеть его причудливую вязь, не проникнуть в сердцевину всепожирающего ужаса? Только в тревоге я постигаю себя как существо тотально свободное.

Разумеется, внутреннее, напряженное и интимное влечение к страху имеет экзистенциальный смысл. Но было бы, вероятно, неразумным ограничиваться только этим объяснением. Метафизический страх погружает человека в самые немыслимые состояния. Здесь и возникает простор для самовластья человеческой фантазии. Образы ужаса рождаются как бы впрок, как преображение огромной психической энергии человека. Кочующие архетипы словно заслоняют человека от возможного саморазрушения, фрустрации.

Психоанализ о страхе

В психоанализе З. Фрейда страх подразделяется на два вида: аффективное состояние ожидания опасности (*Angst*) и страх перед каким-нибудь объектом (*Furcht*). Источником страха выступает Сверх-Я (Идеал-Я). Разумеется, ранний психоанализ различал рациональный страх (страх перед какой-то опасностью) и иррациональный страх, являющийся следствием нереализованных жизненных стремлений и проявляющийся как способ функционирования супер-эго.

Фрейд рассматривал проблему страха в «Лекциях по введению в психоанализ» (1915). Он проводит различие между невротическим и реальным страхом. Для этого Фрейд вводит понятие опасности. Оказывается, страх имеет отношение не только к неврозу, но и к опасности. Однако почему далеко не все реакции страха невротичны? Как вообще провести различие страха реального и невротического?

Реальный страх можно считать чем-то рациональным и понятным. Он оказывается откликом на внешнюю опасность, которая

нам хорошо известна. Поэтому такой страх демонстрирует действие инстинкта самосохранения. Но всегда ли реальный страх разумен? Ведь для этого нужно вести себя целесообразно перед лицом угрозы. Но что тут может помочь оценить ситуацию? Наверное, оценка наших собственных возможностей, нашей силы перед опасностью. Не исключена также и беспомощность, которую приходится признать, испытывая страх перед нападением.

Реально оценивая опасность, можно принять и решение. Это может быть защита, бегство и даже нападение как ответ на угрозу. Однако если страх пределен, то он не сгодится для самосохранения, поскольку может парализовать любое действие, в том числе и бегство. Стало быть, целесообразная реакция на опасность соединяет аффект страха и защитного действия. Подвергать себя страху нецелесообразно и пагубно.

Теперь о невротическом страхе. Его причина вовсе неизвестна. Поиск ее приводит к ощущению опасности, исходящей от влечения. Фрейд показывает, что понятие страха многозначно. Он отличает страх от боязни, испуга. Боязнь опять-таки всегда связана с конкретным объектом. Испуг указывает на опасность. Страх же — это чисто субъективное состояние, которое возникает как раз в результате развития страха. Это состояние отмечено особой аффективностью.

Страх — это специфическое аффективное состояние. Ядром же всякого аффекта оказывается повторение какого-то определенного значительного переживания, которое могло быть очень ранним впечатлением. Оно способно также относиться даже к доисторическому периоду не самого индивида, а всего человеческого вида. Выходит, с психоаналитической точки зрения, аффективное состояние сходно с истерическим припадком, который кристаллизует «осадок воспоминаний».

Фрейд пытается также классифицировать невротический страх. Он выделяет две его формы: невроз страха, который он относит к актуальным неврозам, и фобии, связанные с истерией страха. Невроз страха можно характеризовать как свободный беспредметный страх, который Фрейд называет «страхом ожидания». Такие люди склонны искать различные несчастья. С другой стороны, страх тоже ищет их. Когда он находит свой объект, то превращается в боязнь.

Фобии всегда сопряжены с конкретными объектами и ситуациями. Можно выделить ситуативные фобии (например, боязнь высоты, закрытого пространства). В них поражает не столько их содержание, сколько интенсивность. Фрейд пишет: «Страх фобий чрезмерен». Он анализирует также фобии, связанные с животными. Здесь явно нет связи между страхом и опасностью.

Разумеется, Фрейд усматривает связь между либидо и страхом. Накопление либидо, по его мнению, не находящего естественного использования, рождает соматические процессы. Итак, если нормальный страх — это реакция на опасность, то невротический страх можно квалифицировать как ненормальное обнаружение либидо. Стало быть, можно в конечном счете выявить связь между реальным и невротическим страхом через понятие опасности. Развитие страха при неврозе оказывается результатом реакции «Я» на требование своего либидо. Эту внутреннюю опасность «Я» воспринимает как внешнюю и совершает попытку бегства от своего либидо. Таким именно способом «Я» прибегает к уловкам (например, бегству в болезнь), которые сковывают страх.

Феномен тревожности

В неофрейдизме (К. Хорни, Э. Фромм) страх — это глобальное иррациональное состояние, связанное с иррационализмом социальных структур. Согласно Хорни, страх выступает в качестве фактора формирования невротических типов личности, хотя ему присущи также и конструктивные характеристики. Последователи З. Фрейда также различали страх, который обусловлен внешними факторами, и страх глубинный, иррациональный. Тревога, чувство бессилия и ничтожности, особенно сомнения относительной своей участи после смерти — все эти факторы создают, по мнению психоаналитиков, гнетущее душевное состояние, которое практически никто не может выдержать. Трудно представить себе человека, который бы испытывал такой страх и при этом был бы способен радоваться жизни и спокойно смотреть в будущее.

В неофрейдизме обсуждение проблемы страха все чаще замещается изучением тревожности человека. Она рассматривается в качестве динамического центра неврозов. Начиная с работ американской исследовательницы **Карен Хорни** (1885–1952),

которая указывает на различие между страхом и тревогой, многие психоаналитики стали уделять преимущественное внимание психологическим условиям, которые рождают тревогу. Они изучают механизмы защиты от тревоги, пути и возможности разрешения внутренних конфликтов, основанных на тревожности, ведущих к неврозам.

Хорни ставила такие вопросы: каковы же признаки невротических страхов и защит, которые делают их специфически невротическими? Или, может быть, невротические страхи мнимы? Отвечая на эти вопросы, Хорни называет следующие причины: жизненные условия в каждой культуре порождают некоторые страхи. Они могут вызываться внешними опасностями (природа, враги), формами социальных отношений (рост враждебности вследствие угнетения, несправедливости, вынужденной зависимости, фрустраций), культурными традициями (традиционный страх перед демонами, нарушениями табу).

Хорни использует термин «тревожность» как синоним «страха», указывая таким образом на родство между ними. Оба эти термина в действительности обозначают эмоциональные реакции на опасность, которые могут сопровождаться такими физическими ощущениями, как дрожь, учащенное дыхание, сильное сердцебиение. Эти ощущения могут быть столь интенсивны, что внезапный сильный страх может привести к смерти¹.

Однако между «тревогой» и «страхом» есть различие. Когда мать, обнаружив у своего малыша прыщик или повышение температуры, боится, что ее ребенок из-за этого умрет, мы говорим о тревожности. Но если мать боится смерти ребенка, который серьезно заболел, можно назвать такую реакцию страхом.

Некоторые невротики вполне осознают, что их переполняет тревога. Ее проявления варьируются в громадном диапазоне. Она может проявляться в форме неясной тревоги, в форме приступов страха. Она может быть привязана к определенным ситуациям или действиям, может иметь определенное содержание, например опасение сойти с ума, заболеть раком, проглотить иголку².

¹ См.: Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Самоанализ. М., 1993. С. 33.

² Там же. С. 36.

Очевидным признаком тревоги является ее иррациональность. Для некоторых людей сама мысль о том, что какие-то иррациональные факторы могут руководить ими, является совершенно непереносимой, так что они не потерпят на сознательном уровне наличия каких-либо иррациональных моментов. Кроме индивидуальных мотивов эта последняя реакция, по мнению Хорни, содержит в себе влияние культурного фактора, поскольку наша культура оказывает огромное воздействие на рациональное мышление и поведение.

Человек может быть более или менее подвержен страхам, пишет Хорни, но в целом можно с уверенностью предположить, что они навязываются каждому индивиду, живущему в данной культуре, и что никто не может их избежать. Невротик, однако, не только разделяет страхи, общие всем людям в данной культуре, но вследствие условий своей индивидуальной жизни, которые переплетены с общими условиями, он также испытывает страхи, которые качественно или количественно отличаются от страхов определенного культурного образца.

Для отражения страхов, существующих в данной культуре, в общем имеются определенные способы защиты, в том числе табу, ритуалы, обычаи. Как правило, эти защиты представляют собой более целесообразный способ борьбы со страхами, чем защиты невротика, построенные иным способом. Отсюда вывод: нормальный человек может наилучшим образом воспользоваться возможностями, которые предоставляет ему культура.

Разумеется, разграничение страха и тревоги условно. Сама К. Хорни признает это, когда говорит, что пропорциональность реакции зависит от среднего уровня познания, достигнутого в данной культуре. Кроме того, невротик всегда сможет привести множество рациональных доводов, которые подтверждают его страхи. Дикарь из племени, в котором существуют табу на употребление в пищу определенных животных, будет смертельно напуган, если случайно съест запретное мясо. Разумеется, человеку со стороны это будет казаться странным. Однако, если войти в мир самой этой культуры, посмотреть на ситуацию изнутри, оценки могут оказаться иными.

По мнению К. Хорни, существует также различие между тревогой дикарей, представителей архаической культуры, и тревогой, которую сегодня можно назвать невротической. Содержа-

ние невротической тревоги, в отличие от тревожности у дикарей, не соответствует общепринятым представлениям. Надо прояснить ситуацию, т.е. понять смысл тревоги. Например, есть люди, которые испытывают постоянный страх умереть. С другой стороны, поскольку они все время страдают по этому поводу, то бессознательно они испытывают тайное желание умереть.

Отсюда вывод: как страх, так и тревога являются адекватными реакциями на опасность, но в случае страха опасность очевидна, а в случае тревоги она скрыта и субъективна. Иначе говоря, интенсивность тревоги пропорциональна тому смыслу, который для данного человека имеет данная ситуация. Причины же его тревоги, в сущности, ему не известны.

Можно ли убедить невротика в том, что его тревога беспочвенна? Увы, нет. Что же делает в этом случае терапевт? Он пытается выявить тот смысл, который имеет для невротика определенная ситуация. Обыкновенный человек в нашей культуре плохо представляет себе значение тревоги в своей жизни. Когда невротики говорят о своей тревоге, то аналитики получают довольно пеструю картину.

Обнаружения тревоги многообразны. Она может проявляться в виде неясного чувства, в форме приступов страха. Помните у Пушкина: «Не дай мне Бог сойти с ума...» Другие осознают, что время от времени испытывают тревогу. Они могут знать, а могут и не знать про те обстоятельства, которые ее вызывают. Наконец, есть невротики, которые осознают лишь тот факт, что у них депрессия, чувство неполноценности, расстройства в сексуальной сфере. Но они не вполне отдают себе отчет в том, что испытывали когда-нибудь или испытывают сейчас чувство тревоги. Однако анализ помогает этим невротикам осознать свою тревожность или воскресить в памяти тревожные сновидения и те ситуации, которые вызвали у них чувство страха. Стало быть, мы можем испытывать тревогу, не зная об этом.

Корни тревоги

Если рассуждать последовательно, то можно прийти к мысли, что необоснованной тревоги нет вообще. То, что человек впал в невротизм, имеет некую причину. Допустим, девочка в детстве пережила сильный стресс. Из-за того что ее родители были репрессированы, в один миг жизнь изменилась, семье при-

шлось оставить родные края и уехать в ссылку. Разумеется, все это оставляет страшный след в психике. Появляется бессознательное ощущение хрупкости бытия, которое может быть разрушено в одночасье.

Теперь представим себе, что эта девочка уже взрослая женщина. Жизнь ее сложилась в целом благополучно. Семья была реабилитирована. Сама она вышла замуж, сделала карьеру, у нее прочная семья. Но достаточно одного маленького потрясения, чтобы эта женщина быстро впала в невротическое состояние тревоги. Ведь у нее есть опыт, как может неожиданно обрушиться жизнь. Аналитiku будет казаться, что страхи этой женщины преувеличенны: никакой объективной опасности нет. Повод, вызвавший тревогу, недостаточно основателен. Но так ли это на самом деле?

Подчас наши чувства привязанности, гнева, подозрительности столь мимолетны, что едва достигают сознания, и столь преходящи, что мы забываем о них. Однако за ними также может скрываться громадная динамическая сила. Степень осознания чувства абсолютно ничего не говорит ни о его силе, ни о его значении. Тревога, замечает К. Хорни, может быть определяющим фактором нашей жизни, оставаясь в то же самое время неосознанной нами.

В действительности мы, по-видимому, делаем все возможное для того, чтобы избежать тревоги. Для этого имеется много причин, и самой общей из них оказывается та, что интенсивная тревога — чрезвычайно мучительный аффект. Пациенты, которые прошли через сильные приступы тревоги, нередко говорят, что лучше умереть, чем пережить это заново. В состоянии тревоги человек чувствует себя беспомощным.

Однако чем безнадежнее ощущает себя человек, пишет Хорни, опутанный паутиной своего страха и защитного механизма, и чем сильнее ему приходится цепляться за иллюзию, что он во всем прав и совершенен, тем сильнее он инстинктивно отвергает всякий — даже самый отдаленный и глухой — намек на то, что с ним что-то не так и необходимо что-то изменить.

Хорни называет четыре основных способа избежать тревоги, которые существуют в нашей культуре. Первый способ — рационализация, наилучший способ оправдать свое уклонение от ответственности. Он заключается в превращение тревоги в ра-

циональный страх. Скрытую тревогу рацию будет мотивировать реальными причинами. Аналитик будет изо всех сил доказывать, к примеру, матери, что ее тревожность не имеет фактических оснований. Но мама в ответ выставит батарею аргументов. Разве вы не слышали, что в одном из районов Москвы объявился сексуальный маньяк? Нужно ли доказывать, что среди учителей много людей с различными отклонениями? Почему этот человек угощает детей сладостями? Какие у него намерения?

Мы постоянно сталкиваемся с яростной защитой иррациональных установок. Вместо того чтобы чувствовать себя беспомощной жертвой своих эмоций, такая мать считает, что она может активно действовать в данной ситуации. Она никогда не признается в иррациональности собственных настроений. Напротив, она будет считать их абсолютно рациональными и обоснованными. Вместо того чтобы изменить себя, невротик будет продолжать переносить ответственность на внешний мир и таким образом уходить от сознания собственных мотивов тревоги.

Второй способ избежать тревоги состоит в отрицании ее существования, в устранении ее из сознания. Оказывается, можно сознательно отрицать тревогу, пытаться умышленно ее преодолеть. Хорни иллюстрирует это таким примером. Скажем, девушка, которую вплоть до наступления полового созревания мучила тревога (она особенно боялась грабителей), приняла сознательное решение не обращать на эту тревогу внимания. Первое сновидение, которое она предложила аналитику, открыло различные варианты такого отношения. Оно содержало в себе различные ситуации, которые в действительности ее пугали, но на которые она всякий раз храбро реагировала. В одной из них она услышала ночью шаги в саду, вышла на балкон и спросила: «Кто там?» Ей удалось избавиться от своего страха грабителей, но, так как ничего не изменилось в факторах, вызывающих ее страх, остались другие проявления все еще сохраняющейся тревожности. Она оставалась робкой, продолжала жить обособленно, чувствовала себя лишней и не могла приняться ни за какую полезную работу.

Одна из пациенток рассказывала, что, стремясь преодолеть чувство страха, которое ее томит, она летом приступила к его «изживанию». Так, она заставила себя прыгнуть в речку с обрыва, хотя ей было страшно, пройти по карнизу дома. Она искрен-

не считала, что эти меры помогут найти путь к исцелению. Броситься с обрыва ей удалось, но глубинные истоки тревожности остались и мы еще долго боролись с их искоренением, пишет Хорни.

Очень часто у невротиков нет такого сознательного решения. Нередко этот процесс протекает произвольно. Однако отличие от нормы лежит не в степени осознания такого решения, а в достигаемом результате. Все, чего может достичь невротик, «беря себя в руки», — это устранять явные проявления тревожности, как в случае с девушкой, переставшей испытывать страх перед грабителями. По мнению Хорни, такой результат может иметь практическую ценность и может также обладать психологическим значением для повышения своей самооценки. Но — это очень важно — при этом остаются без изменения основные движущие силы личности и утрачивается действительный стимул для их проработки.

Третий путь избавления от тревоги Хорни связывает с наркотизацией. К ней могут прибегать сознательно, в буквальном смысле, принимая алкоголь или наркотики. Однако имеется множество путей и не столь очевидных. Одним из них является погружение в социальную деятельность под влиянием страха одиночества. Ситуация не меняется от того, осознается этот страх как таковой или предстает лишь как смутное беспокойство. Чрезмерная погруженность в работу, преувеличенная потребность в сне, сексуальная активность — вот формы такой наркотизации.

Четвертый способ уйти от тревоги наиболее радикален: он заключается в том, чтобы избегать всех ситуаций, мыслей и чувств, которые могут ее пробудить. Это может быть сознательный процесс. Человек, который боится плавать, не лезет в море. Боящийся гор не занимается альпинизмом. Точнее говоря, человек может осознавать наличие тревоги и даже то, что он ее избегает.

10.4. Мужество быть

Воплощенные узоры страха

Может ли страх приобретать реальные физические очертания? Способно ли знакомое всем нам чувство страха воплотиться в действительно существующие материальные объекты? Эти вопросы уже не кажутся праздными с тех пор, как широко рас-

пространились слухи о появлении на небе загадочных предметов — НЛО, или, говоря проще, «летающих тарелок».

Плотную завесу тайны, скрывающую от нас разгадку этого удивительного феномена, попытался приподнять выдающийся психолог и философ К. Г. Юнг. Он выдвинул свое, на первый взгляд невероятное, объяснение небесных видений, которое теперь кажется вполне правдоподобным.

Видения НЛО не следует путать с теми групповыми галлюцинациями, которые встречались еще в далеком прошлом (примером такого типа галлюцинаций может служить заблуждение швейцарских пограничников во время Второй мировой войны, когда все они отчетливо видели надвигающиеся прямо на них немецкие танки, которых в действительности не существовало).

В случае же с НЛО мы имеем дело действительно с видимыми физическими объектами, которые, однако, ведут себя не как предметы, а как мысли. В самом деле трудно, почти невозможно представить себе галлюцинаторные образы или психические фантазии, которые были бы способны подавать сигналы о своем существовании, отражаясь на экранах радаров или проявляясь на фотопленке. Да и большинство очевидцев, наблюдавших подобное, явно не относятся к лицам, которых можно было бы заподозрить в мистификации.

Образ этих загадочных явлений зародился в глубинах человеческого подсознания под влиянием чувства страха — темного и иррационального. НЛО, по Юнгу — это воплощенные узоры страха.

Но ведь страх — всего лишь чувство, порождающее различные эмоции. Оно может возникать при столкновении с чем-то реально существующим, способным встревожить или испугать. Оказывается, и сам страх способен выступать в роли первопричины видений, похожих на некую реальность. Глубинный, возникающий в подсознании, он может приобретать зримые очертания и преобразовываться в действительно существующие материальные объекты.

Здесь обнаруживает себя специфический механизм психики — механизм проекции, т.е. переноса внутреннего состояния человека на объект проекции. В обычной жизни мы сталкиваемся с ним довольно часто. В основе массовых видений НЛО лежит именно механизм проекции. Аффективное напряжение, страх,

копившийся в подсознании, неожиданно вырываются на свободу, принимая при этом совершенно причудливые формы. Причем, так же как и в повседневной жизни, видения, вызванные страхом, никак не связаны с причинами, его породившими. Зато они обретают визионерский облик, т.е. предстают уже в виде предмета, имеющего конкретные очертания.

На протяжении жизни человека преследуют различного рода страхи. Причем не всегда его гнетет что-либо конкретное и определенное, как реальная опасность. Человека может пугать предстоящая смерть, хотя он еще довольно молод, он может приходить в отчаяние при мысли, что его разлюбит близкий человек, хотя никаких признаков этого пока нет. Человек боится как бы потенциально, загодя. Но его подсознательные страхи могут восприниматься и на уровне сознания и ассимилироваться им. «Я боюсь смерти, но все люди когда-нибудь умирают. К тому же я еще слишком молод, чтобы всерьез задумываться над этим» — вот типичный пример восприятия смерти как сознательного допущения.

В интересующем Юнга случае происходит разрыв между сознательными установками человека и противостоящими им бессознательными стремлениями. Бессознательное содержание психики опровергается резонами сознания, и оно находит другие лазейки, в обход логики. Тогда страх с мастерством истинного художника рисует узоры, неподвластные нашему разуму.

Возникающие при этом образы не усваиваются сознанием, и человек оказывается в ситуации крайнего психологического напряжения. На свободу вырываются видения, порожденные бессознательными импульсами. В мир привычных вещей вторгается что-то, что невозможно объяснить при помощи интеллекта, а наше рациональное сознание отторгает его от себя как можно дальше. Ум отказывается воспринимать и объяснять загадочные фантомы и тем самым превращает их в реально существующие объекты, но существующие как бы вовне.

Интересным и непонятным кажется также и то, что большинство наблюдавших необычайные явления оказываются людьми с трезвым практическим складом ума, которые раньше не верили в существование НЛО или были к подобным темам совершенно равнодушны. На самом деле ничего удивительного здесь нет. Ибо

именно у таких людей происходит наиболее резкий отрыв сознания от расположенных глубже слоев бессознательного.

Юнгу удалось сделать одно любопытное наблюдение. Оказывается, среди наблюдателей небесных миражей значительное количество представляют летчики. Этот феномен довольно легко объяснить. С одной стороны, летчик имеет дело со сложной аппаратурой, которой он управляет, а с другой — его окружает безбрежная пустота космического пространства. Его сознание концентрируется на приборах, требующих тщательного наблюдения, но при этом оно нуждается и в каком-то заполнении окружающей пустоты. Профессиональная дисциплина и здравый смысл не позволяют летчику отвлечься на что-то, что помогло бы ему компенсировать эту пустоту и одиночество в небесном пространстве. Подобная ситуация — идеальное условие для спонтанного развития механизмов проекции. Всемогущее бессознательное как бы мстит летчикам за чрезмерно развитый рационализм и банальность ясной сферы сознания. Можно сказать, что подавленная духовная сфера психики человека компенсирует себя с помощью проекций, совершенно неожиданных для нашего здравого смысла.

Подобно тому как физический голод или жажда способны порождать всякого рода галлюцинации, связанные с пищей и водой, точно так же и голод душевный может вызывать причудливые образы и символы. Особая психологическая природа феномена НЛО отличает его от всех известных прежде небесных явлений (метеориты, миражи, шаровые молнии и т.п.). Единственное, что можно с уверенностью сказать об НЛО: это современный живой миф. Но миф специфического типа, принадлежащий нашему просвещенному рациональному времени.

Обращает на себя внимание интересный факт: в конце первого тысячелетия христианской цивилизации человечество также жило в ожидании конца света. И наверняка страх, выползающий из темных лабиринтов подсознания, тоже приобретал причудливые очертания в виде непостижимых реальностей. Мысль о небесном вмешательстве соответствовала тогдашнему мировоззрению, однако ничего похожего на нынешнее НЛО замечено не было. Что же произошло в нашу эпоху?

Почему в небесном пространстве непрерывно циркулируют какие-то предметы, совершенно не похожие ни на порождение

необузданной фантазии, ни на широко известные в прошлом видения ангелов — вестников Божественной воли?

Природа страха не меняется, но формы его проявления зависят от культуры. В наше богатое техническими усовершенствованиями и научными открытиями время архетипный, т.е. неизменный, образ страха старается принять как можно более соответствующую форму. Его узоры напоминают грандиозные сооружения, нечто технологическое. Это позволяет страху обмануть наше рационалистическое сознание и избежать неприличия банальной мифологической персонификации.

По мнению Юнга, разрыв между различными психическими уровнями сознательного и бессознательного достиг в современной цивилизации такого масштаба, который еще не наблюдался на протяжении всех предшествующих столетий. Это грозит человечеству потерей динамического равновесия между основными психическими компонентами. Мир темного и таинственного бессознательного проявляет себя в таких условиях как соперник сознания. Он предстает в виде внешней угрожающей силы.

В прошлом для сохранения равновесия между сознанием и глубинами подсознания люди имели возможность совершать религиозно-магические действия, обряды и ритуалы, которые помогали им избегать острых коллизий между сознанием и иррациональным. Нынешняя цивилизация освободилась от подобного «предрассудков» как от лишнего бремени. Современный человек, ведущий заурядный образ жизни, держится за все обыденное, очевидное, коллективно одобренное и потому наиболее достоверное. Душа для него не более чем неуловимый туман.

Бессознательное представляет собой совершенно самостоятельную, независимую сферу человеческой психики, хотя и взаимодействующую непрерывно с сознанием. Удивительным кажется нам то, что страхи, вырвавшиеся из подвалов подсознания, превращаются в реально существующие объекты. Еще более удивительно, что объекты эти имеют ярко выраженную геометрическую форму. И уж совсем поразительно, что из великого множества геометрических фигур таинственные видения выбрали круг и его очертания. Отсюда и родилось забавное название — «летающие тарелки». Ведь, по словам очевидцев, все загадочные небесные видения, которые им довелось наблюдать, имели форму круга или окружности. Мифы, когда-то созданные наши-

ми далекими предками, вдруг оживают на глазах у современно-го человека. Один из таких мифических образов — «мандала», что означает «круг», «окружность». Мандала — это не просто геометрический знак, это сакральный символ.

Трансперсональная психология о природе страха

Природу страха трансперсональные психологи выводят из состояний эмбриона в чреве матери. Они показывают, что начало рождения для плода сопряжено с ощущением смерти. Та же самая матка, которая во время нормальной беременности была относительно спокойной и предсказуемой, теперь совершает сильные периодические сокращения. Весь прежний мир эмбриона неожиданно рушится и сокрушает его, вызывая страх и огромный физический дискомфорт.

Субъективно переживание начала родов несет в себе сильный страх и ощущение нависшей смертельной угрозы. Кажется, будто вся наша Вселенная в опасности, но источник этой угрозы остается тайной, ускользающей от наших попыток понять ее. По мере развития и углубления переживаний угрозы у эмбриона может возникнуть ощущение гигантского водоворота и ощущение, что он находится в этой воронке и его неумолимо затягивает в ее центр. Может также показаться, что земля разверзлась и поглощает невольного путешественника в темные лабиринты жуткого подземного мира.

Еще одна разновидность тех же переживаний — ощущение того, что тебя пожирает архетипное чудовище, ловит ужасающий спрут или огромный таранул. Это переживание может достигать фантастических масштабов, словно поглощению подвергается не отдельный человек, а весь мир. Общая атмосфера создает впечатление апокалипсиса, разрушающего безмятежный внутриутробный мир и заменяющего океаническую и космическую свободу эмбриона мучительным заточением, и ощущения пребывания во власти неизвестных внешних сил¹.

Человек, переживший полное развитие данной перинатальной (связанной с рождением) матрицы, ощущает себя запертым в вызывающем клаустрофобию мире кошмаров. Зрительное поле

¹ Гроф С. Холотропное сознание. Три уровня человеческого сознания и их влияние на нашу жизнь. М., 2002. С. 64.

становится темным и зловещим, и общая атмосфера напоминает душевные и физические муки. Одновременно полностью теряется связь с линейным временем, и все происходящее кажется вечным, словно оно никогда не кончится.

Под влиянием этой матрицы человек избирательно настраивается на самые худшие и безнадежные аспекты существования. Он начинает остро осознавать захватывающие его психику темные, безобразные и злые аспекты Вселенной. Вся наша планета выглядит апокалиптическим местом, полным ужаса, страданий, войн, эпидемий, катастроф и стихийных бедствий. В то же время в человеческой жизни невозможно увидеть какие-либо положительные аспекты — такие, например, как любовь и дружба, достижения в области науки и искусства или красота природы. В этом состоянии человек видит красивых детей, играющих друг с другом, и думает о том, как они состарятся и умрут, а увидев восхитительную розу, представляет себе, как через несколько дней она завянет.

Данная матрица в почти мистическом смысле соединяет людей со страданиями мира и заставляет их отождествляться со всеми преследуемыми, униженными и угнетенными. В глубоких необычных состояниях, управляемых этой матрицей, мы действительно можем отождествлять себя с тысячами людей, погибших во всех войнах в ходе человеческой истории. Мы можем уподобляться всем заключенным, когда-либо страдавшим и умиравшим в тюрьмах, камерах пыток, концентрационных лагерях или приютах для умалишенных во всем мире. Среди тем, связанных с этой матрицей, часто встречаются сцены недоедания и голода, а также дискомфорта и опасности, исходящих от мороза, льда и снега. Это, по-видимому, связано с тем, что при сокращении матки прерывается снабжение ребенка кровью, означающей для него питание и тепло. Еще один аспект этой матрицы — атмосфера бесчеловечного, абсурдного и странного мира роботов, автоматов и механических устройств. Кроме того, к типичному символизму этой матрицы относятся образы человеческих увечий и уродств, а также бессмысленного мира игорных притонов.

С. Гроф показывает, что интересно заметить глубокие параллели между восприятиями и впечатлениями, закрепленными в

сзнании человека во время «безвыходной» стадии рождения, и философией таких писателей-экзистенциалистов, как С. Кьеркегор, А. Камю и Ж.-П. Сартр. Эти философы мучительно ощущали и живо выражали основные темы данной матрицы, не будучи способными видеть единственно возможное решение — духовное раскрытие и преображение.

Многие люди, столкнувшиеся с элементами этой матрицы в своей психике, ощущали глубокую связь с экзистенциальной философией, которая мастерски изображает безнадежность и абсурдность этого состояния. Сартр выбрал для одной из своих самых знаменитых пьес название «Выхода нет». По мнению Грофа, стоит упомянуть, что на жизнь Сартра оказал важное влияние трудный и неудачно завершившийся опыт с психоделическим веществом под названием «мескалин», активным алкалоидом из мексиканского кактуса «пейот», который используется в священных ритуалах индейцев.

Личные записи Сартра показывают, что его опыт был сосредоточен на переживаниях, которые явно были связаны с данной матрицей. Обычно обнаруживается, что сильному влиянию этого аспекта бессознательного подвержены люди, страдающие от таких симптомов, как депрессия, потеря инициативы, ощущение бесцельности, отсутствие интереса к жизни и неспособность чему-то радоваться. Даже тем, кто не пережил клинической депрессии, известны сходные чувства, связанные с разлукой, отчуждением, беспомощностью, безнадежностью и даже метафизическим одиночеством.

Переживания данной матрицы лучше всего можно охарактеризовать следующей триадой: страх смерти, страх никогда не вернуться назад и страх сойти с ума. Часто появляется также ощущение, что наша жизнь подвергается серьезной опасности. Коль скоро такое ощущение есть, ум способен изобретать сколько угодно историй, дающих происходящему рациональное «объяснение»: надвигающийся инфаркт или инсульт, «передозировка», если переживание вызвано приемом психоделического вещества, и многое другое. Клеточная память о рождении может вторгаться в текущее состояние сознания с такой силой, что у человека не остается никаких сомнений в том, что он действительно близок к реальной биологической смерти.

Данная матрица богата архетипными образами. Мотив невыносимых духовных и физических страданий, которые никогда не прекратятся, находит наиболее полное выражение в образах ада и преисподней, присутствующих в большинстве культур. Атмосфера этих мрачных преисподних подавляет, природы там либо вовсе нет, либо она испорченная, зараженная и опасная — топи и зловонные реки, дьявольские деревья с шипами и ядовитыми плодами, области, покрытые льдом, озера огня и реки крови. Человек может быть свидетелем или жертвой пыток, включающих удары кинжалов, копий и вил демонов, вызывающих острую боль, варку в котлах или замерзание в холодных местах, удушение и раздавливание. В аду есть только отрицательные эмоции — страх, отчаяние, безнадежность, вина, хаос и смятение.

Жало страха — тревога

Один из крупнейших теологов прошлого века Пауль Тиллих (1886–1965) в книге «Мужество быть» пытается найти выход из ситуации тотального страха. Он также исходит из уже сформулированного вывода, что страх и тревога различимы, но неразделимы. Они имманентно присущи друг другу. «Жало страха, — пишет он, — тревога, а тревога стремится стать страхом. Страх — это боязнь чего-либо, например, страдания, отвержения личностью или группой, утраты чего-то или кого-то, момента смерти. Но перед лицом угрозы, которой полны эти явления, человек боится не самого отрицания, которое эти явления в себе несут, его тревожит то, что, возможно, скрывается за этим отрицанием. Яркий пример — и нечто большее, чем просто страх, — это страх смерти»¹.

По мнению Тиллиха, предвидение того, что, может быть, поджидает нас за порогом смерти и превращает в трусов, описанное в монологе Гамлета «Быть или не быть», страшно не конкретным содержанием, а своей способностью символизировать угрозу небытия — того, что религия называет «вечной смертью». Символы ада у Данте порождают тревогу не своей объективной образностью, а потому, что они выражают то «ничто», сила которого переживается в тревоге вины.

¹ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 31.

Страх смерти вносит элемент тревоги в любой другой вид страха. Тревога, на которую не повлиял страх перед конкретным объектом, тревога во всей своей наготе — это всегда тревога предельного небытия. На первый взгляд, размышляет Тиллих, тревога — это болезненно переживаемая неспособность справиться с угрозой, которая заключается в определенной ситуации.

Однако более тщательный анализ показывает, что тревога по поводу определенной ситуации подразумевает тревогу по поводу человеческой ситуации как таковой. Поэтому в тот момент, когда душой человека овладевает «голая тревога», прежние объекты страха перестают быть определенными объектами. Они оказываются тем, чем они отчасти были и раньше, а именно симптомами основополагающей тревоги человека. Как таковые они уже неуязвимы, даже если против них вести самую мужественную борьбу.

Эта ситуация вынуждает человека в состоянии тревоги строго определять объекты страха. Тревога стремится превратиться в страх, так как мужество способно его встретить. Конечное существо, считает Тиллих, неспособно терпеть голую правду более одного мгновения. Те, кто пережил подобные моменты, например мистики, прозревшие «ночь души», или Лютер, охваченный отчаянием из-за приступов демонического, или Ницше-Заратустра, испытавший «великое отвращение», поведали о невообразимом ужасе тревоги.

Избавиться от этого ужаса обычно помогает превращение тревоги в страх перед чем-либо, неважно перед чем. Человеческая душа — это не только фабрика идолов (как считал Ж. Кальвин), это также фабрика страха: первая нужна для того, чтобы скрыться от Бога, вторая — чтобы скрыться от тревоги. По мнению Тиллиха, между этими двумя способностями человеческой души существует взаимосвязь. Ведь встреча с Богом, который на самом деле есть Бог, означает также встречу с абсолютной угрозой небытия. «Голый абсолют» (это выражение М. Лютера) порождает «голую тревогу», а она означает прекращение всякого конечного самоутверждения и не может быть объектом страха и мужества. Но в пределе всякие попытки преобразовать тревогу в страх тщетны. Устранить основополагающую тревогу конечного бытия, вызванную угрозой небытия, невозможно. Эта тревога присуща самому существованию.

Страх как страсть

Экзистенциальный страх нельзя не вылечить, ни изжить. Его можно только испытать полной чашей. Ведь он порожден не физической опасностью, в нем обнаруживается не малодушие человека, не его готовность укрыться от беды. Это метафизический ужас, в основе которого неустрашимое горькое откровение, своего рода прозрение.

Что же заставляет человека испытывать страх как некую страсть? Если подлинное существование возможно только у беспредельной бездны, то отчего не сойтись поближе с образами страха, не разглядеть его причудливую вязь, не проникнуть в сердцевину всепожирающего ужаса? Только в тревоге я постигаю себя как существо тотально свободное.

Люди по-прежнему со всей страстью предаются страху. Но что это за причуда? Откуда неприродная потребность рождает такое влечение? Человек способен культивировать в себе страх, переживать такие состояния, когда реальной причины для беспамятства нет. Страх как фантазия, как обыкновенное состояние души — это, строго говоря, что-то неприродное.

Романтизация страха составляет примечательную черту такого сознания. Оно стремится уловить тончайшие оттенки данного переживания, которое обретает самые причудливые формы, рождает фантастические образы страха.

Утрачены ли эти традиции сегодня? Литература последних столетий — готические романы, детективы, триллеры, истории ужасов — уже не просто удовлетворяет человеческую любознательность, пытливость в распознавании кошмаров. Она буквально обслуживает фантазию человека, обуреваемого страстью видеть, осязать, переживать страшное. Массовая культура наших дней немыслима без сюжетики криминальных убийств, погони и воздаяния, расправы и некрофильских влечений. Это ли не страсть?

Наконец, невероятную притягательность приобрели в современной культуре эсхатологические темы, мотивы вселенской катастрофы и гибели человечества. Читаем у Томаса Манна: «По истине существует апокалипсическая культура, до известной степени посвящающая исступленных в несомненные факторы и события, хотя это и наводит на мысль о странном психологическом феномене, заключающемся в повторяемости наи-

тия прошлого, в несамостоятельности, заимствованности, шаблонности исступлений».

Человечество со всей страстью предается страху. Что это за причуда? Какой потребностью рождено это всепроникающее влечение? Ужас нередко порождается конкретными причинами: боимся смерти, разорения, предательства, нападения. Все это обуславливает смятение духа. Фактор враждебности, как говорится, налицо. Но есть и другой типа страха, когда реально никакой опасности нет, но человек все равно пребывает в предельном замешательстве. Это страх человека перед самим собой.

Итак, страх явил нам свои многочисленные лики. Перед нами прошли библейские образы всеобщей гибели, возвещенного страдания и спасения. Мы впустили в себя дантовские картины ада, неисчислимые муки грешников. Ощутили дыхание смерти, которое превращает в тление все, что некогда было людской красотой. Содрогнулись сердцем, представив себе оскудевшую планету без озер и лесов. Вообразили черную пустоту, для которой нет ни названий, ни красок. Так может выглядеть наша планета после ядерного всесожжения.

Но страх, как мы могли разглядеть это, — это не то, что вне нас, что тревожит нас как внешняя, грозная и неодолимая сила. Он переполняет все наше существо, коренится в недрах психики, мнительно обнаруживая себя в самых неожиданных обликах. Мы цепенеем от собственной уникальности, от непохожести нашего внутреннего мира на иные, противостоящие нам. Мы бежим от свободы, которая сопряжена для нас с неотвратимой ответственностью. Мы ужасаемся, обнаружив в себе мертволюбие, желание отринуть жизнь — дар напрасный, дар случайный...

Литература

- Бердяев Н.А.* О человеке, его свободе и духовности. М., 1999
Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993
Страх. Страсти человеческие. Антология (философские маргиналии проф. П.С. Гуревича). М., 1998.
Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.
Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Самоанализ. М., 1993.

Контрольные вопросы

1. Почему каждый человек испытывает страхи?
2. Отчего страх считается человеческой страстью?
3. Как Ф. Ницше объяснял метафизический страх античного грека?
4. В чем проявляется патология страха?
5. В чем различие страха и трепета?
6. Почему страх и тревога — это не одно и то же?
7. Существуют ли «безосновные страхи»?
8. В чем генезис апокалиптической культуры?
9. В чем различие страха и тревоги в трактовке К. Хорни?
10. Мнимы ли невротические страхи?
11. Какие четыре способа избежать тревоги называет К. Хорни?
12. Действительно ли у беспричинного страха нет причин?
13. Почему П. Тиллих называет тревогу жалом страха?
14. Что означает для П. Тиллиха «мужество быть»?
15. Почему нельзя устранить основополагающую тревогу конечного бытия?

Темы самостоятельных и контрольных работ

1. Страх как эмоциональное переживание.
2. Экзистенциальный страх и его причины.
3. Диагностика и феноменология страха.
4. Страх и тревога — опыт сопоставления.
5. Экстремальные ситуации и страх.
6. Тревожность как феномен.
7. Истоки страха.
8. Современные образы страха.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

В данном учебном пособии, разумеется, освещены не все вопросы, которые отражают многообразное содержание философской антропологии. Это всего лишь один из вариантов, вводящих студентов в существо различных проблем новой дисциплины. Она существует во множестве версий. Можно говорить о различных типах философско-антропологических учений, о всевозможных философских постижениях человека.

Автор предлагает собственные философские идеи, которые изложены им в различных теоретических публикациях. Это касается прежде всего понятийного разграничения философии человека и ее новейшей фазы — философской антропологии. Поставлен также вопрос о трех значениях самого понятия философской антропологии, предложена систематика философско-антропологических концепций.

Автор подчеркивает, что начиная с Ф. Шеллинга и С. Кьеркегора совершается поворот европейского мышления к индивидуальной и исторической конкретизации человеческого существования и понятия жизни.

Как самостоятельное философское направление данная область знаний, вероятно, впервые определилась в философии Л. Фейербаха. Этот процесс завершился созданием собственно философской антропологии как течения мысли (М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен). Можно было бы, вероятно, больше внимания уделить в учебном пособии характеристике разных философских направлений. Однако, по мнению автора, исчерпать тему в одном пособии не представляется возможным. Для начала нужен вводный теоретический курс, который позволял бы изложить основные проблемы философской антропологии.

Структура учебного пособия тоже носит эвристический характер. В первой части изложены темы, позволяющие определить место философской антропологии в системе философского знания. Автор показал, что философская антропология

связана с многочисленными философскими направлениями (философия жизни, экзистенциализм, персонализм, психоанализ, герменевтика, социобиология). Именно в экзистенциализме, к которому философская антропология шла через концепции Ф. Ницше и М. Шелера, она нашла свое временное завершение.

Во второй части многие темы тоже получили лишь эскизное обозначение. Философская антропология включает в себя различные ответвления: биологическое, религиозное, культурное, психологическое, структуралистское, педагогическое. Однако раскрывать их содержание, по мнению автора, можно только после того, как выявлены группы вопросов, имеющих предметно-тематическое содержание. Каждое антропологическое учение, идет ли речь о религиозной концепции М. Бубера или персоналистической доктрине Н.А. Бердяева, психоаналитических открытиях З. Фрейда или космических откровениях П. Тейяра де Шардена, в конечном счете тяготеет к постановке общих проблем, связанных с постижением человека. Одна из таких державных проблем — бытие человека. В третьей части сделана попытка обозначить некоторые его аспекты.

Философская антропология немыслима без раскрытия внутреннего мира человека. В четвертой части пособия отражены, разумеется, не все вопросы, которые выражают неисчерпаемость человеческой духовности. Можно было бы затронуть те вопросы, которые уже обсуждались в других изданиях автора, — вера, страдание, вина. Однако замысел учебного пособия не позволил коснуться многих важных тем. Наконец, в завершение труда автор отмечает, что философская антропология немыслима без освещения темы личности. Не случайно книга заканчивается изложением персоналистической традиции.

В основе учебного пособия лежат темы, которые раскрываются автором в его лекциях в ряде учебных заведений Москвы и прежде всего для студентов кафедры философской антропологии на философском факультете МГУ. Отвечая на возможные критические замечания читателей книги, связанные с тем, что многие вопросы не освещены в учебном пособии, автор может сослаться на другие собственные труды, а также на работы своих коллег. В любом случае это первая попытка подойти к систематическому изложению философской антропологии как дисциплины.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

- Абеляр П. (1079–1142) 27, 355–356
Августин Блаженный (354–430) 27, 62–63, 70, 109, 420
Аннинский Л. 313
Аристипп (пер. пол. IV в. до н. э.) 274
Аристотель (384–322 до н. э.) 39, 43, 58, 63, 69, 76, 90–91, 103, 142, 217, 266, 281, 326
Арманд И. (1874–1920) 206

Б

- Басё (1644–1694) 277
Баткин Л. 359
Бахтин М. (1895–1975) 66, 312, 368, 379
Белл Д. (р. 1919) 67, 315
Бенвенист Э. (1902–1976) 279
Бергсон А. (1859–1941) 226–227
Бердяев Н. (1874–1948) 14, 19–20, 29, 40, 45, 61, 105, 106–107, 111, 116, 118–119, 124, 135, 144, 149, 241, 261, 310, 361
Бернулли Д. (1700–1782) 77
Бернулли И. (1667–1748) 77
Бернулли Я. (1654–1705) 77
Бехтерева Н. 167
Бёме Я. (1575–1624) 124, 241
Биbihин В. 240
Блаватская Е. (1831–1891) 123, 529
Блок А. (1880–1921) 394
Боас Ф. (1858–1942) 228
Болонкин А. 168
Бородай Ю. 222
Бофре Ж. 398
Бозций (ок. 480–524) 358
Брейер Й. 51

- Брейер М. 51
Бруно Дж. (1548–1600) 74, 94
Бубер М. (1846–1920) 45–47, 62, 66–69, 84, 88–89, 103–104, 106–107, 187
Будда (623–544 до н. э.) 276, 503
Буркхардт Я. (1818–1897) 100
Бэкон Ф. (1561–1626) 16, 33, 325, ~~328–332~~

В

- Вагнер Г. 387
Вебер М. (1864–1920) 318–319
Вересаев В. (1867–1945) 180, 260, 409
Вернадский В. (1863–1945) 53, 139
Верченнов Л. 308
Вико Дж. (1668–1744) 82
Вильмут И. 165
Вильчек В. 221
Виндельбанд В. (1848–1915) 494–495
Вирилио П. 148
Витгенштейн Л. (1889–1951) 314
Вольтер (1694–1778) 78–79, 86, 88
Вольф Х. (1679–1754) 82

Г

- Галилей Г. (1564–1642) 74–75
Гегель Г. В. Ф. (1770–1831) 13
Гейне Г. (1797–1856) 182
Гелен А. (1904–1976) 91–92, 106, 192, 230
Гельвеций К. (1715–1771) 78
Гераклит (ок. 540–ок. 480 до н. э.) 56
Гербарт И. (1776–1841) 78
Гербер В. 71
Гердер И. (1744–1803) 230, 392
Геродот 137, 506
Герострат 264
Герцен А. (1812–1870) 39
Гёте И. (1749–1832) 13, 34–35, 149, 277
Глюксман А. (р. 1937) 384–385
Гоббс Т. (1558–1679) 39, 223, 275, 560
Гольбах П. (1723–1789) 78

Гомер 437

Горький М. (1868—1936) 270

Гретхойзен Б. 106

Грибоедов А. (1795—1829) 113

Гроф С. (р. 1929) 97, 100, 197, 407, 537—539

Гумбольдт В. фон (1769—1859) 392

Гурджиев Г. 529

Гуревич А.Я. 355—357

Гуссерль Э. (1859—1938) 154

Д

Давыдов Ю. 232

Д'Аламбер Ж. (1717—1783) 77

Данте Алигьери (1265—1321) 499

Дарвин Ч. (1809—1882) 78, 90, 130—131, 218

Декарт Р. (1596—1650) 71, 75, 103, 332—335

Демокрит (ок. 460 до н. э. — год смерти неизв.) 126, 559

Дефо Д. (ок. 1660—1731) 347

Диденко Б. 269

Дидро Д. (1713—1784) 76—78

Дильтей В. (1833—1911) 106

Диоген Лаэртский (1-я пол. III в.) 274

Диоген Синопский (ок. 400—ок. 325 до н. э.) 70

Долле Ж. 384

Достоевский Ф. (1821—1881) 155—156, 381

Дубровский Д. 256—257

Дюркгейм Э. (1858—1917) 40

Ж

Жанна Д'Арк (ок. 1412—1431) 270

З

Зеньковский В. (1881—1962) 29

Зиммель Г. (1858—1918) 534

И

Иванов В. (1866—1949) 133

Иисус Христос 26, 94, 108, 127—128, 216, 276, 373, 469, 538

Икскуль Я. 232

К

- Камю А. (1913–1960) 250, 481
Кант И. (1724–1804) 42, 66, 82–89, 92, 96, 104–105, 141, 195–196
Карамзин Н. (1766–1826) 359
Кассирер Э. (1874–1945) 50, 53, 56, 66, 71, 73, 78, 90, 106, 119, 184, 229, 487
Кафка Ф. (1883–1924) 209
Кёстлер А. (р. 1905) 208–210
Киплинг Р. (1865–1936) 36
Клеро А. (1713–1765) 77
Кон И. 205
Конт О. (1798–1857) 40, 364
Конфуций (ок. 551–479 до н. э.) 39
Коперник Н. (1473–1543) 72, 94, 218, 255
Корнель П. (1606–1684) 314
Кочубей Б. 375, 379
Крупская Н. (1869–1939) 206
Кьеркегор С. (1813–1855) 245, 477–478, 561

Л

- Лавуазье А. (1743–1794) 132
Лагранж Ж. (1736–1813) 77
Лакруа Ж. (1900–1986) 19
Ламарк Ж. (1744–1829) 226
Ламетри Ж. (1709–1751) 78, 183, 275
Лао-цзы 326
Лаут Р. 155
Лебон Г. (1841–1933) 171
Леви Б. 384
Лейбниц Г. (1646–1716) 74–75
Ленин В. (1870–1924) 206
Леонардо да Винчи (1452–1519) 372, 500
Лессинг Г. Э. (1729–1780) 392
Лессинг Т. 115
Лифтон Р. 262
Лифшиц В. 258
Лонг (II–III вв.) 111
Лоренц К. (1903–1989) 71, 296–297
Лосский Н. (1870–1965) 315

М

Макенна Т. 197, 199–200

Макиавелли Н. (1469–1527) 223

Маклин П. 209

Максим Исповедник (ок. 580–662) 109

Мальбранш Н. (1638–1715) 86–87, 103–104

Мамардашвили М. (1930–1990) 332

Мамфорд Л. 304

Мандельштам Н. 381

Манн Т. (1875–1955) 254

Маритен Ж. (1882–1973) 30–31

Марк Аврелий (121–180) 58–59

Маркс К. (1818–1883) 12–14, 40, 91, 195, 276, 393, 399

Марсель Г. (1889–1973) 19, 247, 250

Мень А. (1935–1990) 467

Мерло-Понти М. (1908–1961) 19

Мидгли М. 178

Микеланджело Буонарроти (1475–1564) 373

Милль Дж. Ст. (1806–1873) 223

Монтень М. (1533–1592) 72–73, 151

Морган Л. (1818–1881) 142

Мунье Э. (1905–1950) 19

Н

Некрасов Н. (1821–1877/78) 315

Немесий Э. (2-я пол. V в. – нач. VI в.) 109

Ницше Ф. (1844–1900) 67, 90, 92, 113–114, 130–131, 133, 201–202, 244–245, 269, 394, 417

О

Омар Хайям (ок. 1048 – ок. 1123(?)) 11

Ортега-и-Гассет Х. (1883–1955) 137

П

Парменид (ок. 540–480 до н. э.) 239, 280

Паскаль Б. (1623–1662) 68–72, 78–79, 87, 217, 255, 423

Пико делла Мирандола Дж. (1463–1494) 391

Платон (427–347 до н. э.) 39, 41–42, 56–57, 65, 70, 142–143, 145, 147–148, 183

- Платонов А. (1899–1951) 261, 323
Плеснер Г. (1892–1955) 91–92
Поппер К. (1902–1994) 364–365, 385
Поршнев Б. (1905–1972) 224
Протагор (ок. 480 – ок. 410 до н. э.) 389
Птолемей К. (ок. 90 – ок. 160) 58
Пушкин А. (1799–1837) 155, 257, 292, 322

Р

- Расин Ж. (1639–1699) 336
Рассел Б. (1872–1970) 548
Рерих Н. (1874–1947) 316
Риверс У. 228
Рикардо Д. (1772–1823) 348
Робеспьер М. (1758–1794) 396
Роззак Т. 223
Ромм М. (1901–1971) 167, 292
Руссо Ж.-Ж. (1712–1778) 80, 112
Рьюз М. 178

С

- Савонарола Дж. (1452–1498) 391
Сартр Ж.-П. (1905–1980) 245, 249
Свёденборг Э. (1688–1772) 123, 527
Скиннер Б. (1904–1990) 299
Смеляков Я. (1912/13–1972) 15
Смит А. (1723–1790) 335–338
Сократ (ок. 470–399 до н. э.) 54, 56–57, 59, 65, 103, 312–313
Соловьев В. (1853–1900) 29, 256, 360, 414–416, 418–419, 462
Софокл (ок. 496–406 до н. э.) 51, 437
Спенсер Г. (1820–1903) 489–490
Спиноза Б. (1632–1677) 74–76, 94, 268
Стоун И. (1903–1989) 51
Судзуки Д. 277

Т

- Тард Г. (1843–1904) 171
Твен М. (1835–1910) 181

Тейяр де Шарден П. (1881–1955) 598
Теннисон А. (1809–1892) 277–278
Тиллих П. (1886–1965) 288–290, 592
Токвиль А. (1805–1859) 282
Толстой Л. (1828–1910) 240, 270, 564
Тоффлер Э. (р. 1928) 173–174, 555–557
Тютчев Ф. (1803–1873) 231

У

Уилсон Э. 178
Уотсон Дж. (1878–1958) 298–299
Уэллс Г. (1866–1946) 151, 259

Ф

Федоров Н. (1828–1903) 134–136, 138–139
Фейербах Л. (1804–1872) 112
Фет А. (1820–1892) 195
Фехнер Г. (1801–1887) 78
Финк Э. (1905–1975) 190–191
Фихте И. (1762–1814) 362, 384
Флетчер Дж. (1579–1625) 164
Флоренский П. (1882–1943) 377
Фома Аквинский (1225 или 1226–1274) 25, 28, 30, 63, 69, 76, 326, 420
Франкл В. 421–428, 483–484, 531–534
Фрейд З. (1856–1939) 14, 19, 51–52, 98–99, 114, 130, 132–133, 143–145, 147–148, 156, 203–204, 227–229, 412, 508
Фробениус Л. (1873–1938) 189
Фромм Э. (1900–1980) 13, 105, 204, 262, 267, 272, 278–279, 285–287, 295, 301, 305, 338, 350, 515–518, 520–522
Фрэзер Дж. (1854–1941) 228
Фуко М. (1826–1884) 17

Х

Хальс Ф. (между 1581 и 1666) 373
Хазри Н. 263
Хайдеггер М. (1889–1976) 66, 164, 238, 249, 398
Хёйзинга Й. (1872–1945) 188–189, 191, 513
Хорни К. (1885–1952) 578–580, 582–584

Ц

Цвейг Ст. (1881–1942) 203

Цицерон М. (106–43 до н. э.) 389

Цыбин В. 263

Ч

Чанышев А. 284

Чернышевский Н. (1828–1889) 316

Чичибабин Б. 242, 243

Чэн Чжунъ-ин 55

Ш

Швейцер А. (1875–1965) 270, 405

Шекли Р. 177, 185–186

Шекспир У. (1564–1616) 342, 507

Шелер М. (1874–1928) 66, 89, 91–96, 106–110, 115–119, 142–143, 202, 286–287, 362

Шелли М. (1797–1851) 254

Шеллинг Ф. (1775–1854) 35

Шестов Л. (1866–1938) 19, 411, 428

Шиллер И. (1759–1805) 392

Шкляревский И. (р. 1938) 183

Шлегель Ф. (1772–1829) 217

Шопенгауэр А. (1788–1860) 48, 90, 92, 105, 113–114, 130, 204, 257, 282–284, 313–314, 461, 474–477, 501

Штеелен Б. 273

Штейнер Р. (1861–1925) 49

Штирнер М. (1806–1856) 365

Э

Эдип (миф.) 51–52, 201, 331, 570

Эзоп (VI в. до н. э.) 226

Эйлер Л. (1707–1783) 77

Эйнштейн А. (1879–1955) 133, 307

Экхарт М. (Мейстер Экхарт) (ок. 1260–1327) 276, 499, 513

Элиаде М. 158

Энгельс Ф. (1820–1895) 213, 216, 348–349

Эпикур (341–270 до н. э.) 266, 498, 559

Эразм Роттердамский (1469–1536) 184, 217, 411

Эрикссон Э. (1902–1994) 152

Эсхил (ок. 525–456 до н. э.) 124, 388

Ю

Юнг К. (1875–1961) 99–100, 522–529

Я

Яворский В. 234

Ясперс К. (1883–1969) 129, 217, 249, 504, 585

Учебное издание

Гуревич Павел Семенович

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Учебное пособие

Главный редактор *Г.Л. Гуртова*

Зав. редакцией *Е.А. Журко*

Редактор *М.Л. Балашова*

Корректор *Д.В. Балтрушайтис*

Компьютерная верстка *И.В. Соколовой*

Подписано в печать 30.03.2009. Формат 60 × 90/16.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 38,0. Печ. л. 38,0.

Тираж 300 экз.

ООО «Издательство «Омега-Л»

123022, Москва, Столярный пер., д. 14

Тел. (495) 777-17-99

www.omega-l.ru

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Учебное пособие освещает различные типы философско-антропологических учений, раскрывает спектр философских проблем человека, представляет философскую антропологию как самостоятельную дисциплину. Философская антропология изучает природу человека, смысл и ценность человеческой жизни, драму человеческих отношений. Структуру учебного пособия составляют вопросы систематики антропологических идей, антропологической катастрофы, антропогенеза, человеческой субъективности и персоналистической традиции. Издание содержит контрольные вопросы, темы для самостоятельных и контрольных работ.

Предназначено студентам гуманитарных вузов.

ISBN 5-785-370-01-3



7 85370 013713

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ОМЕГА-Л

123022, Москва, Столярный пер., 14
Тел./факс: (495) 777-17-99
<http://www.omega-l.ru>