

Российская Академия Наук
Институт философии

П.С.Гуревич

Философия человека

Часть первая

Москва
1999

ББК 15.56
УДК 300.37
Г 95

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филос. наук *В.С.Барулин*
доктор филос. наук *Л.П.Буева*
доктор филос. наук *Т.Б.Длугач*

Г 95

Гуревич П.С.

Философия человека. — Ч. 1. — М., 1999. — 221 с.

Монография представляет собой прослеживание философско-антропологической традиции от древней философии Востока до эпохи Возрождения включительно. Какая тайна сокрыта в человеке? Действительно ли он занимает особое место в природном царстве? Что в нем уникального? Монография раскрывает различные стороны антропологического бума, который разворачивается на наших глазах. Антропологический ренессанс — один из феноменов всей современной философской мысли.

Рукопись охватывает весь круг философско-антропологических проблем, включая проблему антропогенеза, человеческой андрогинности, страдания и страха, веры и интуиции, эроса и смерти.

ISBN 5-201-02010-0

©П.С.Гуревич, 1999
©ИФРАН, 1999

Вступление

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

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

Размышление о человеке всегда было ключевым для философии. С тех пор как человек стал раздумывать об устройстве окружающего мира, он начал постигать и самого себя. Кто я и кто мы? Откуда взялись? К чему и куда идем в бесконечном историческом развитии? Что выделяет нас в пестром многоликом сонме живых существ, населяющих Землю, и что роднит с ними? Меняется ли человек как биологический вид по мере своего интеллектуального и нравственного совершенствования? Каким

путем развивается его дух — к познанию мира и себя в нем или к саморазрушению? Может ли он изменить окружающий мир или, напротив, являет собой раба обстоятельств?

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

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

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

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, как непоправимо и длительно мстит за себя пренебрежение к философскому постижению человека. Философская антропология становится модной: вслед за Институтом человека создаются и другие структурные подразделения, призванные распознавать тайну человека.

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

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

роды, историки же, наоборот, проявляют интерес к тому, как под влиянием культурных факторов преобразуется человеческое естество...

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

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

Парадокс, однако, состоит в том, что наиболее значительные интуиции о человеке складываются в философии вовсе не на фундаменте конкретных наук, а зачастую вопреки им. Возьмем для иллюстрации прошлый век. Стремительное развитие биологии приводит к убеждению, что в человеке как природном существе нет никакого значительного своеобразия. Он представляет собой завершение эволюционного развития и с этой точки зрения от-

личается от других живых созданий. Позитивизм, опираясь на эти данные, постулирует идею совершенства человека как биологического организма.

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

Философы жизни выдвигают идею о том, что человек — это еще не установившееся животное (Ф.Ницше). Отсюда догадка, что в биологической эволюции нет никакого предустановленного плана. Человек вовсе не замыкает некую природную цепь, а попросту выпадает из ее звеньев. Все, что оценивается как приобретение человека, на самом деле процесс его вырождения. Эти суждения радикально преобразовали философскую антропологию. Предположения философов жизни оказали огромное воздействие на научные представления нашего века².

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

Но как приступить к этому отечественным исследователям, в головах которых так цепки еще социоцентрические предубеждения? Мы все еще убеждены, что только общество формирует человека. Между тем человек еще

до истории был уникальным созданием. Он представляет собой особый род сущего... Его природа оказывает всепроникающее воздействие на культуру и социум.

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

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

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

Каковы же приметы современного апокалипсиса? Это прежде всего крушение классической рационалистической традиции. Великие умы прошлого задумывались над тем, как выстроить человеческое общежитие по меркам разумности. Но идеал рациональности, который на протяжении многих веков питал западноевропейскую философию,

фию, испытывает сегодня серьезные потрясения. Люди ищут средство жизненной ориентации отнюдь не в разуме, а в мифе, интуитивном прозрении.

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

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

В канун второй мировой войны психологи, столкнувшиеся с чудовищами, которые внутри нас, еще надеялись на ресурсы психотерапии: можно, вероятно, освободить человека от навязчивых фантазий, от излишней эмоциональности, вразумить относительно неоправданности тревоги... Но в сознании выдающихся умов столетия вызревала уже иная мысль: человек фатально заражен собственными видениями. Возникнув однажды, эти кошмары уже не отпускают сознание. Страх неизбежен. Он повсеместно подстерегает нас. Его питают постоянные латентные тревоги. Никогда прежде люди не ощущали такой подорванности разума, его неспособности быть нравственной и духовной опорой, как сейчас. Выход на историческую арену

атомизированной толпы, зараженной инстинктами безотчетной ненависти, слепой ярости, свидетельствует о том, что в массовом обществе нет культа интеллектуализма. Напротив, живет подсознательная жажда расправы...

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

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

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

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

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

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

Население земного шара стремительно растет. Но улучшается ли при этом генотип? Ученые с тревогой обсуждают вопрос об утрате человеком его природных качеств. Снижаются андрогинные³ способности мужчин. Женщины часто не могут зачать, выносить или вскормить ребенка. Родилось даже новое понятие — эпидемия бесплодия. Вместе с тем рождается догадка — не движется ли человечество к вымиранию естественным путем? Нет ли угрозы «человеческому» в истощении генного фонда, искажении биологических задатков, непредвиденных мутациях?

Катастрофическое разрушение природной среды, интенсивное ее заражение ядерными и иными отходами, оскудение привычного ландшафта, неожиданное распрост-

ранение пандемий, грозящих опустошить Землю, — все это ставит человека в ситуацию предельно критическую, когда рождается ощущение тотальной незащищенности жизни людей, возможной гибели всего человечества. Такая ситуация несомненно побуждает к размышлению, к попыткам осознать сложившуюся реальность.

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

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

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

Стремление вытравить из человека личностное содержание нередко оборачивается неожиданным эффектом. В гитлеровских концлагерях пытались создать идеального заключенного, способного безропотно выполнять все команды. Этой цели фашисты добивались изо всех

сил. «Но вот незадача: «идеальный заключенный», как правило, оказывался совершенно нежизнеспособным существом. После «ампутации личности» в нем разрушались также качества индивидуальности: атрофировались способности, затухала память, притуплялся даже инстинкт самосохранения. «Идеальный заключенный» был истощен, но не испытывал чувства голода, пока надзиратель не крикнет: «Ешь!» Он двигался машинально, безропотно, слабел и, наконец, что называется, «весь вымирал»⁴.

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

Человек, попросту говоря, утрачивает представление о самом себе. Он нередко устремляется в русло психологических экспериментов с собственным сознанием. При этом обнаруживается, что широкое применение психотропных средств способно вызывать радикальные преобразования в человеческой психике, а в перспективе — вообще создать мир причудливых мистификаций, подменяющих реальность.

Философы обсуждают сегодня не только проблему биологической уязвимости человека, его психологической подорванности. С опаской осмысливается вся человеческая субъективность, присущий человеку мир мысли, воли, чувства... Не рождает ли ум безумие? Не является ли интеллект причиной деформации сознания? Сегодня воля и чувства человека представляются опасными. Не заложен ли в человеке какой-то неустрашимый разруши-

тельный импульс? Он растерзал природу, ведет бесконечные братоубийственные войны. В нем сильны некрофильские тенденции, т.е. тяга к смерти. Как ни страшны идеи жестокости и разрушения, связанные с одержимостью, мстительностью, фанатизмом, куда опаснее все же проявления некрофильства, которые порождены сознательной ориентацией людей на идеи ненависти и убийства.

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

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

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

Выпущены переводы зарубежных исследований, посвященных человеку⁵. Читатели имели возможность познакомиться с трудами М.Бубера, А.Глюксмана, А.Гелена, Э.Кассирера, Э.Канетти, Ж.Маритена, Г.Марселя, Х.Ортеги-и-Гассета, Х.Плесснера, М.Хайдеггера, Э.Фромма, М.Шелера, К.Ясперса и многих других философов. Началось освоение русской антропологической мысли.

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

Однако масштабы философско-антропологических исследований в нашей стране невелики. Автор книги на протяжении десятилетий ведет работу по философскому постижению человека. В публикуемой работе отражены его публикации последних лет.

ГЛАВА ПЕРВАЯ ПРОБЛЕМА УНИКАЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Рождение антропологической идеи

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

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

От века к веку происходит приращение философских представлений о человеке. Однако здесь тотчас же возникают две трудности. Крайне трудно вычленить собственно антропологическую тему в орбите философского знания. Размышление о человеке неотвратимо захватывает самый широкий круг проблем. Этот сектор оказывается практически неисчерпаемым. О чем бы ни шла речь — о бытии, о природе, о космосе, о социуме, — всегда на общем плане присутствует человек. Ведь это он пытается разгадать секреты мироздания. Любая внеантропологическая посылка невольно раздвигает и наше представле-

ние о человеке. В результате едва ли не все философские сюжеты вовлекаются в пространство философско-антропологической мысли. Ее собственное поприще становится безбрежным.

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

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

Теперь поставим проблему: как же обретается эта целостность? Рождается ли она в ходе синтезирующей мысли философа-систематизатора или обретается путем постепенного накопления антропологических достояний разных эпох? Надстраивается ли философская антропология над суммой естественнонаучных знаний о человеке, стремясь «обосновать» и «упорядочить» сведения, добытые физиологами, психологами, медиками, химиками, культурологами?

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

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

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

Основатель философской антропологии М.Шелер полагал, что философско-антропологическая мысль, хотя и развивается скачкообразно, тем не менее никогда не утрачивает самое себя ни в одну из эпох. Иначе говоря,

независимо от того, ощущает ли себя человек как благополучное или покинутое существо, это ни в коей мере не влияет на философское постижение человека. Рождаются все новые и новые образы человека. Рост человеческого самосознания достигает в узловых пунктах истории внушительных вершин.

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

В противовес Шелеру одна из увлекательных идей М.Бубера состоит в том, что антропологическая тема не может быть вездесущей и всепроникающей. Иначе говоря, в определенные эпохи, когда окружающий мир представляется людям обжитым и благополучным, размышление о том, что такое человек, может вообще не возникнуть. Только крайне обостренное чувство одиночества, хрупкости и неустроенности бытия рождает желание обратиться к названной проблеме. Эта идея придает концепции М.Бубера определенную стройность и остроту.

«В истории человеческого духа, — пишет М.Бубер, — я различаю эпохи обустроенности и бездомности»⁶. Развивая эту мысль, автор пытается связать философскую антропологию с иными средствами философского знания. Дело в том, что когда человек живет во вселенной как дома, антропологическая тема растворяется, по мне-

нию иерусалимского мудреца, в общих космологических сюжетах. Напротив, в те эпохи, внутри которых представление о благоустроенной вселенной разрушается, размышление о человеке, о его предназначении и судьбе приобретает особую глубину и вместе с тем самостоятельность.

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

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

Эволюция философской антропологии

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

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

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

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

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

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

На каком основании человек объявил себя олицетворением беспредельной природы? Откуда, вообще говоря, такое безоговорочное высокомерие? Это он-то, явивший

страшные лики безумия, растерзавший земные недра, готовый обречь все живое на уничтожение... С какой стати он так о себе возомнил? Может быть, потому, что имеет дар изреченности в противовес бессловесным тварям?

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

Любой феномен может быть осмыслен, по-видимому, двояким способом: либо через сопоставление его с другими сущностями или явлениями, либо через раскрытие его собственной уникальной природы. Изучение человека «извне» предполагает осмысление его отношений с природой (космосом), обществом, Богом и самим собой. Приобщение к тайне человека «изнутри» сопряжено с постижением его телесного, эмоционального, нравственного, духовного и социального бытия. Вполне понятно, что эти различные подходы не всегда существуют в идеальном выражении. Они дополняют друг друга, вызывают потребность в выработке общей, синтезирующей позиции.

Религиозно-философское направление рассматривает в качестве высшей ценности Бога. Поэтому тайна человека в этой системе мышления оказывается либо принципиально непостижимой, либо соотнесенной с сущностью божественного. Философы натуралистической ориентации исходят из культа природы, космоса. Человек воспринимается в основном как живое вещество, наделенное рядом

отличительных естественных способностей. Наконец, многие философы оценивают мир через человека, полагая его главной ценностью мироздания.

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

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

Процесс познания мира с самого начала «отягощен» способностью человека оценивать реальность по уже сложившимся меркам, соотношенным с его «миром». Не случайно в европейской культуре, в частности в Древней Греции, боги создаются по образу и подобию человека. Природа, космос, социальная действительность осмысливаются через определенную установку — человек находится в центре мироздания. Все явления мира воспринимаются с точки зрения опыта и ценностей человека. Эти стандарты сознания обнаруживаются затем в спекулятив-

но-философских моделях античности, в метафизических системах средневековья, в некоторых современных философских учениях.

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

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

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

Какая же тайна сокрыта в человеке? Действительно ли он занимает особое место в природном царстве? Что, вообще говоря, в нем необыкновенного? И вдруг обнару-

живается нечто парадоксальное. Пока мы толковали о дефиците самоиронии, в западной литературе сложилось несколько течений, представители которых вообще отказывают человеку в оригинальности. В современных мировоззренческих дискуссиях все чаще раздаются голоса о том, что человек не являет собой никакой загадки. Все, что в истории философии традиционно осмысливалось как самобытность человека, теперь нередко получает тривиальное натуралистическое объяснение. Нечего, мол, гордиться двумя полушариями, сморщенная родимая шишечка достойна не меньшего восхищения.

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

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

Тайна человека как будто отступает под натиском натуралистических объяснений. И вместе с тем рождается парадоксальное видение проблемы. Вроде бы в человеке нет ничего уникального, зародыши, зачатки всех его качеств есть

в животном мире. И все же он принципиально несводим к набору этих свойств. Человек все-таки нечто «другое». Обилие натуралистических версий еще более усиливает ощущение неразгаданности человека. В чем же секрет?

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

В самом общем виде проблема уникальности человека кажется постигаемой. Разумеется, человек обладает рядом необычных свойств. Он отражает в своем сознании величественное многообразие окружающего. Он творит мир культуры. В нем самом — удивительное сплетение природных и социальных качеств. Человек безмерно сложен и неисчерпаем.

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

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

Уникальность человека многие ученые усматривают в том, что он обладает особой телесностью, высокоорганизован как организм. Теперь спросим: верно ли, что че-

ловек обладает сложной и относительно совершенной биологической организацией? Можно ли принять за аксиому, что живая материя по собственному внутреннему устремлению тянется к одухотворению и что, стало быть, возникновение сознания венчает развитие всего живого? Выражает ли антропогенез последовательно разворачиваемое величие природы?

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

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

Эволюция вовсе не завершилась появлением человека. Изучение его биологической природы помогает изжить отвлеченные, благодушные предрассудки. Подобно

тому как трезвое, пронизательное продумывание человеческой истории избавляет ученых от телеологических мифов, от неблагоразумной веры в предзаданность исторического процесса, допущение возможных эволюционных промахов по отношению к сыну природы способствует изжитию вековых представлений о «венце творения». Действительно, никто не гарантировал человеку абсолютного совершенства, немислимой гармонии. Встать на такую точку зрения — это значит слиться с мифом о божественном замысле.

Эволюция живого на человеке не остановилась. Уже после воцарения властелина природы возникли и другие биологические виды. Кроме того, эволюция содержит массу примеров, когда многие животные и растения окончательно исчезли, хотя и казались вершиной биологического творчества. Вымерли, например, мастодонты, мамонты и другие высшие млекопитающие. Девственные леса Европы были населены обезьянами, останки которых находят в геологических отложениях. Эти животные имели сложную организацию, но не смогли приспособиться к меняющимся климатическим и биологическим условиям. В то же самое время тараканы и скорпионы оказались неизмеримо более живучими. Именно поэтому представление о том, что все живое на Земле рождено для человека, что эволюция все подчинила рождению сына Адама, осмысленно с точки зрения реального развития живой материи.

Что же такое человеческое существо?

Между тем Макс Шелер, предпринявший попытку типологизировать все концептуальные версии по проблеме человека, пришел к выводу, что первое представление о человеке родилось не в философии и не в науке. Изначальная версия взглядов на человеческую природу при-

надлежит религии. Она являет собой пестрый конгломерат представлений, заимствованных из мифологий разных народов, преданий Ветхого Завета, сказаний античной религиозной мысли, новозаветных притч и т.д. Немецкий философ подразумевает известный миф о сотворении человека, его души и тела, о происхождении человеческого рода от Адама и Евы.

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

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

В той же мере и теологи гораздо меньше, чем прежде, когда они отваживались вступать в сферы природной и разумной теологии, концентрируют свое внимание на

библейских и литургических темах или на других вопросах, которые касаются внутренней жизни религиозной общины. Этот разрыв осознают и философы, и теологи. Тем не менее они провозглашают своего рода декларацию о независимости. Философы помнят примеры прошлого, когда свобода философской и научной мысли подвергалась угрозе со стороны церковного истеблишмента. Теологи со своей стороны воскрешают факты, когда изучение Библии приспособлялось к требованиям секулярных философов. Вот почему и тем и другим желательно держаться на расстоянии, чтобы каждая сторона имела время и свободу определить собственные позиции.

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

В последующем библейском повествовании о творении мира и человека возрастает острота внутреннего конфликта, присущего человеку. Здесь сказано, что человек сотворен из земной пыли, иначе говоря, он извлечен из земной части творимой материи. Но именно в это существо, которое слеплено из почвы, Бог вдохнул «дух жизни», иначе говоря, принял участие в одухотворении собственного создания. Так, согласно книге Бытия, человечество обрело своеобразие. Мы не можем упустить из виду

и тот факт, что человек с самого начала был не обособленным, а социальным существом. Когда Бог создавал человека, Он творил его как мужчину и как женщину. С самых истоков нет «Я» без «Ты». Связанность с другим есть самая суть человеческого рода.

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

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

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

Исследуя происхождение понятия *humanitas*, из которого выросла концепция гуманизма, Бубер понимает под ним доверие к человеку как таковому, убеждение в

том, что человек является не только зоологическим видом, но и уникальным творением. Философ связывает отдельные проявления новой и более свободной человечности с тем типом гуманности, который унаследован от древности. Такой процесс Бубер называет экзистенциальным обновлением¹⁰.

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

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

Таким образом, проблема уникальности человека в религиозной традиции непосредственно выводится из тайны божественного. Религия показывает нам, что человек двойствен. Одно дело человек до грехопадения, другое — после. Человек был определен к высшей цели, но утратил это предназначение. Грехопадение лишило его силы, извратило разум и волю. По мнению Э.Кассирера, который

подверг критике религиозную версию человека, классическая максима «Познай самого себя» в философском смысле — смысле Сократа, Эпиктета или Марка Аврелия — не только малодейственна, но ложна и ошибочна. Человек не может доверять себе и читать в себе. Он сам должен молчать, чтобы слышать высший глас, глас истины¹¹.

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

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

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

Так, широкое распространение получило представление, будто человек как таковой в основном естественный, природный феномен, конечно, достаточно сложный, но все же вполне объяснимый в терминах наук, которые используются для описания других сфер природы. Библейский взгляд был выражен в форме повествований, носящих откровенно мифологический характер. Едва стала ясна их мифологическая сущность, эти истории попросту отвергли. Была предпринята слабая попытка выявить те глубокие истины о человеческом существе, которые отражены в этих преданиях.

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

Любую утраченную вещь можно заменить. Но когда умирает ваш ближайший друг, эта утрата представляется незаменимой, хотя можно найти другого друга. Однако вы никогда не перестанете замечать, что этот новый избранник — не тот человек, которого вы потеряли. Еще одну сто-

рону человеческого своеобразия выявляет этическое изменение человеческой жизни. Чувство греховности показывает неукорененность человека в себе самом. Недовольство собой и достигнутым — свойство такого рода, что его отсутствие — самодовольство — воспринимается как сущностная ущербность и нравственный порок. Человек осознает, что никогда не станет тем, чем он должен был бы стать.

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

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

У каждого есть чувство, что он не просто некое лицо, не только биологический феномен, но существо, которое, несмотря на все ограничения, имеет трансцендентную природу и обладает возрастающей способностью под-

чинить природу человеческому контролю. Библейская антропология оказала огромное воздействие на человеческое самосознание. По мнению Н.А.Бердяева, жадной искупления наполнена вся история мира, и лишь как искупление может быть понят смысл истории¹³.

По словам философа, возрождение религиозного смысла жизни связано с сознанием источника мирового зла. «Человек должен стать внутренне свободным, достойным свободы и вечной жизни, действительно перестать быть рабом, а не надевать костюм свободного, не казаться могущественным: он должен сознавать свой грех, в котором участвовал, и религиозную связь свою с искуплением. Освобождение зверя с бушующим в нем хаосом не есть освобождение человека, так как подлинный человек есть часть божественной гармонии»¹⁴.

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

Таким образом, библейский взгляд на человека предполагает уникальность его как Божьего создания. От других существ Адам и его потомки отличаются неповторимой судьбой. Изгнанный из рая человек был вынужден заново приспособляться к природе, утверждать свою

особость среди животного царства. Не утрачивая собственной неповторимости, он в то же время оказался естественным созданием, призванным вновь обрести себя в мире многоликой природы. Как же выглядит проблема уникальности человека в секулярной традиции?

ГЛАВА ВТОРАЯ ТАЙНА АНТРОПОГЕНЕЗА

Генно-культурная эволюция

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

Джозеф Агасси, известный специалист по логике и методологии научного познания, в работе «К развитию рациональной философской антропологии» пытается прояснить разницу между постулатами — «человек — это животное» и «животное в человеке». Если мы считаем, что человек — это животное, тогда мы невольно игнорируем некий «неживотный» остаток, «неживотную» сущность человека. Если бы человек, по мнению Агасси, был просто животным, то этот остаток был бы равен нулю и человек был бы и человеком, и животным одновременно. Однако «человек-животное» — это не человек как таковой, его надо понимать как «животное в человеке», т.е. как наличие животного начала в человеке¹⁵

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

хорошим концом». Философские антропологи доказывают сегодня «несообразность» человеческой природы. Человеческая природа причисляется к пасынкам эволюции, объявляется неудачным продуктом природы.

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

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

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

Однако многие факты говорят и об обратном. Инстинкт в известной мере слеп, он вовсе не направлен к благу неукоснительно. Известны примеры, когда он

обуславливает явную неполноту приспособления живого существа к его бытию. Когда, скажем, самка поедает самца, рассуждать о «разумности» инстинкта можно уже с явной долей сомнения.

Еще до того, как человек появился на Земле, некоторые существа чувствовали себя прекрасно, хорошо были приспособлены для земной жизни. Но были и «несчастные» организмы, крайне неудачные, инстинкты которых не только мешали им жить, но даже приводили их к гибели. «Если бы существа эти могли рассуждать, — писал русский ученый И.И.Мечников, — и сообщать нам свои впечатления, то очевидно, что хорошо приспособленные, как орхидеи и роющие осы, стали бы на сторону оптимистов. Они объяснили бы, что мир устроен совершенным образом и для достижения полнейшего счастья и удовлетворения следует повиноваться своим естественным инстинктам. Существа же дисгармоничные, дурно приспособленные к жизненным условиям, обнаружили бы явно пессимистические взгляды. Так было бы с божьей коровкой, влекомой голодом и вкусом к меду и безуспешно добывающейся его в цветках, или с насекомыми, направляемыми инстинктом к огню, обжигающими крылья и становящимися неспособными к дальнейшему существованию; очевидно, они объявили бы, что мир устроен отвратительно и что лучше бы ему вовсе не существовать¹⁶.

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

Общепринятая до сих пор теория появления современного человека может быть в целом изложена так. Предок человека по некоторым причинам отказался от про-

живания на деревьях и начал ходить вертикально. Его пальцы развились, и он начал изготавливать орудия. Его мозг был относительно крупнее, чем у других приматов, таких, как антропоиды. Три фактора — вертикальная походка, изобретение орудий и развитие мозга рассматривались как решающие в возникновении современного человека.

Новейшие достижения в палеоантропологии приходят в противоречие с этой гипотезой. Так, американский ученый Джеффри Гудмен утверждает, что еще до появления современного человека существовали австралопитеки (*homo egestus*, т.е. человек прямоходящий) и неандерталец как человеческие виды, которые как раз и отличались названными чертами: вертикальной походкой, орудиями и развитым мозгом. Каждый из этих типов человека в течение значительного времени сосуществовал с другими человеческими видами¹⁷.

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

Хомо эректус является первым гоминидом, достаточно развитым, чтобы быть отнесенным к собственно человеческому роду. Вооруженный набором орудий, включающим ручные топоры, он был, по-видимому, значительно более способным охотником, нежели австралопитеки. Грубый скелет не свидетельствует о большой силе. Увеличенный мозг демонстрирует явное продвижение вперед по сравнению с хомо эректус. Действительно, средний объем мозга у некоторых популяций неандертальцев даже несколько больше, чем у современного человека.

Взросший объем мозга неандертальца был, вероятно, связан с управлением более массивной и сложной мускулатурой. Набор орудий показывал относительно мало изменений или новшеств. Ричард Клейн из Чикагского университета отмечает, что они были «никудашными охотниками».

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

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

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

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

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

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

спиральным восхождением не только расширили, но и преобразовали интеллектуальные и культурные способности современного человека.

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

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

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

Процессы, которые создают подобные эффекты, называются эпигенетическими нормами. Эти нормы коренятся в особенностях человеческой биологии, и они влияют на формирование культуры. Например, аутбридинг значительно более вероятен, чем кровосмешение между братом и сестрой, так как особи, воспитывавшиеся вместе в течение первых шести лет жизни, редко проявляют интерес к полноценным половым контактам. Вероятность

создания определенных палитр цветов выше, чем других, из-за иных сенсорных норм, определяющих характер восприятия цвета.

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

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

Трудовая теория антропосоциогенеза

Раскрывают ли эти новейшие исследования тайну антропогенеза? На наш взгляд, они не проясняют всей глубины проблемы. Как человек стал человеком? Для того, чтобы выделиться из животного царства, он должен был обрести сознание, способность к социальной жизни, обрести такое существенное качество, как готовность трудиться, речь. В нашей литературе господствовала так назы-

ваемая трудовая теория происхождения человека. Согласно ей, обезьяны будто бы убедились в том, что искусственные орудия гораздо эффективнее естественных. Тогда они стали создавать эти орудия и сообща трудиться. Мозг стал развиваться. Появилась речь...

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

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

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

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

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

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

Человек утратил свою первоначальную природу. Мы не можем сказать, почему это произошло. Ученые говорят о влиянии космических излучений или радиоактив-

ности земных месторождений радиоактивных руд, которые вызвали мутации в механизме наследственности. Сходный регресс — угасание, ослабление или утрата некоторых инстинктов — не является, вообще говоря, абсолютно неизвестным природному миру.

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

Социальность, культурные стандарты диктуют человеку иные образцы поведения. Инстинкты в человеке ослаблены, вытеснены чисто человеческими потребностями и мотивами, иначе говоря, «окультурены». Действительно ли притупление инстинктов — продукт исторического развития? Новейшие исследования опровергают такой вывод. Оказывается, слабая выраженность инстинктов вызвана вовсе не 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, произвела огромное впечатление на теоретическую мысль. Философские антропологи XX в. обратили внимание на известную «недостаточность» человеческого существа, на некоторые особенности его биологической природы. Например, А.Гелен полагал, что 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 способен жить по готовым стандартам природы.

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

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

Итак, человек неосознанно подражал животным. Это не было заложено в инстинкте, но оказалось спасительным свойством. Превращаясь как бы то в одно, то в другое существо, он в результате не только устоял, но постепенно выработал определенную систему ориентиров, ко-

которые надстраивались над инстинктами, по-своему дополняя их. Дефект постепенно превращался в известное достоинство, в самостоятельное и оригинальное средство приспособления к окружающей среде.

Человек — «символическое животное»

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

Юксюль начинает с изучения низших организмов и распространяет их последовательно на все формы органической жизни. По его убеждению, жизнь совершенна с виду — она одинакова и в малом, и в великом. Каждый организм, отмечает биолог, обладает системой рецепторов и системой эффекторов. Эти две системы находятся в состоянии известного уравнивания.

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

Кассирер отмечает символический способ общения с миром у человека, отличный от знаковых сигнальных систем, присущих животным. Сигналы есть часть физи-

ческого мира, символы же, будучи лишенными, по мысли автора, естественного или субстанционального бытия, обладают прежде всего функциональной ценностью. Животные ограничены миром своих чувственных восприятий, что сводит их действия к прямым реакциям на внешние стимулы. Поэтому животные не способны сформировать идею возможного. С другой стороны, для сверхчеловеческого интеллекта или для божественного духа, как подмечает Кассирер, нет различия между реальностью и возможностью: все мысленное в силу самого акта мышления для него становится реальностью, так как реализуется во всех своих возможных потенциях. И только в человеческом интеллекте наличествует как реальность, так и возможность.

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

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

Таким образом, у нас есть все основания считать человека «незавершенным животным». Совсем не через наследование благоприобретенных признаков он оторвался от животного царства. Для антропологии ум и все, что его

занимает, относится к области «культуры». Культура же не наследуется генетически. Из логики приведенных рассуждений вытекает следующее: трудно выделить такое человеческое качество, которое, являясь каким-то задатком, выражает всю меру самобытности человека. Отсюда и возникает догадка: возможно, нетривиальность человека вообще не связана с самой человеческой природой, а проступает в нестандартных формах его бытия.

Иначе говоря, существо вопроса не в том, что человек обладает неразвитыми инстинктами, ущербной телесностью или более совершенным, чем у животных, интеллектом. Гораздо более значимо другое: в чем особенности человеческого существования, обусловленные сплетением этих качеств? Развивая концепцию Кассирера, американский культуролог Теодор Роззак утверждает: до наступления палеолитической эры господствовала другая – «палеотаумическая» (от двух греческих слов – «древний» и «достойный удивления»). Еще не было никаких орудий труда, но уже была магия. Мистические песнопения и танцы составляли сущность человеческой природы и определяли его предназначение еще до того, как первый булыжник был обтесан для топора.

Вот контуры этой древней жизни: сначала мистические видения, потом орудия, мандала вместо колеса, священный огонь для приготовления жертвоприношения, поклонение звездам еще до того, как появился календарь, золотая ветвь вместо посоха пастуха и царского скипетра. Одним словом, молитвенно-восторженное восприятие жизни в противовес одностороннему практицизму палеолитической эры²⁰.

Взглянем еще раз на проблему антропогенеза через призму проанализированных здесь открытий философской антропологии. Орудия труда действительно сыграли немалую роль в жизни человека. Однако они не могут объяснить тайны превращения обезьяны в человека, чуда сознания, секретов социальной жизни человека. Обыч-

ная эволюционная теория, которая исходит из поступательного развития живой материи, здесь оказывается бесспорной. Появление самого эксцентричного создания на Земле — человека — связано с качественным прорывом в приключениях живой материи.

Ученые подчеркивают, что у питекантропа признаков асимметрии головного мозга выявить пока не удалось. А вот у неандертальца при исследовании черепа были обнаружены следы развития речевых центров. С неандертальцами связывают начало социализации человека. Именно в эту эпоху уходит основными корнями мифологическое сознание. Сам же феномен мифологии сформировался к этапу позднего палеолита²¹.

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

Как понимать эти изначальные фигуры? Что они, собственно, собой представляют? Мифические предки австралийцев — человек и животное одновременно, иногда

человек и растение. Эти фигуры называются тотемами. Есть тотем — кенгуру, тотем — опоссум, тотем — эму. Для каждого из них характерно, что это человек и животное одновременно: он ведет себя как человек и как определенное животное и считается предком обоих.

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

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

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

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

Английский философ полагает, что человеческий мозг — это жертва эволюционного просчета. Врожденную ущербность человека, по его мнению, характеризует постоянный разрыв между разумом и эмоциями Адамова потомка, между критическими способностями и иррациональными убеждениями, продиктованными чувствами. Корень зла, по Кестлеру, надо искать в патологических чертах эволюции нервной системы приматов, которая завершилась появлением человека разумного. Миф о первородном грехе, с этой точки зрения, не лишен символического смысла: человеческий мозг в своем развитии совершил, так сказать, эволюционное грехопадение²³.

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

Ссылаясь на версию биолога Мак-Лина, Кестлер показывает, что филогенетически (то есть в процессе исторического развития) природа наделила человека сначала мозгом пресмыкающегося, затем млекопитающего, а по-

том уже собственно человека. Кестлер невольно рисует картину невероятных коллизий между сферами психики. Вот и получается, что укладывая на кушетку больного, врач одновременно располагает рядом человека, обезьяну и крокодила.

Отвечая на проблемы, поставленные А.Кестлером, отечественный ученый П.Симонов пишет: «Многочисленные исследования нейроанатомов наглядно демонстрируют тот порядок усложнения и развития, который претерпели подкорковые отделы человеческого мозга. Следовательно, представление о мозге человека как механической сумме мозга пресмыкающегося, обезьяны и ныне существующего представителя человеческого рода — слишком рискованный метафорический образ, для того чтобы им воспользоваться в качестве строгой научной концепции»²⁴.

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

Второе представление, как бы в противовес первому, заключается в том, что человек изначально добр, альтруистичен, незлобив. Однако его природные задатки будто бы вступили в противоречие с развитием цивилизации. Именно социальность сыграла пагубную роль в судьбе человека, ибо она заставила его бороться за свое существование. Как раз оковы культуры и ослабили будто бы природные, инстинктивные свойства люде, в частности притупили охрнительные чувства. Вот почему человек истребляет себе подобных. Ведь никто не станет отрицать того факта, что от каменного топора до ядерной бомбы прослеживается одна тенденция — стремление «расквитаться» с теми, кто стал собратом по цивилизации. Оказывается, Каин стал первым убийцей, потому что узы общности превратились в тягостные для двух изначально добрых единокровных братьев.

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

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

ГЛАВА ТРЕТЬЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА

Человек и культура

XX век наглядно показал, к каким разрушительным последствиям может привести пренебрежение к человеческой природе, чем может обернуться тоталитарное стремление соорудить социальность из безмянных фишек. Вот почему, рассуждая о человеке, нельзя не критиковать общество, в котором он живет. Личностные задатки, человеческий потенциал все равно окажутся богаче наличной социальной организации. Изобличительный пафос философа тем глубже, чем дальше продвигаемся мы в существо собственно человеческих проблем. Человек как историческое создание постоянно развивается. Чем основательнее изучаем мы его многообразные черты, тем больше оснований для критики уже сложившегося общественного уклада.

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

В этом смысле человек может оказаться некоей идеальной меркой не только для себя самого, но и для всей истории. Важно только не отступать от этой антропологической позиции, не приискивать иных трансцендентных критериев для оценки человеческого, кроме как внутри него самого. Многие современные философы при обсужде-

нии разных вопросов — социальной динамики, исторических ситуаций, процесса социализации — видят перед собой одну и ту же проблему: как раскрывается в данном случае всечеловеческое...

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

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

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

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

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

Многие философы убеждены, что человек не имеет собственной фиксированной природы. Люди рождаются пластичными и в процессе социализации оказываются предельно разными. Биологически унаследованные задатки могут развиваться в самых неожиданных направлениях. Итак, человек — прежде всего живое, природное существо. Он обладает пластичностью, несет на себе следы биоэволюционной и культурной эволюции.

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

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

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

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

Нацизм и расизм, обосновывая собственные программы, полагали, что прекрасно осведомлены о человеческой натуре, и действовали на основе этого непреложного знания. Консерваторы разных эпох, критикуя радикальные социальные проекты, указывали на тот факт, что человеческая природа не может соотноситься с общественными мутациями. Наконец, казарменный социализм, вер-

буя своих сторонников и предлагая к реализации социальные утопии, ссылаясь на то, что такова уж человеческая природа: именно она, мол, обуславливает их социальные программы и радикальные средства.

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

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

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

Тот или иной социум складывается таким, каким представляется образ человека. В одном обществе люди считаются рациональными, в другом — воспринимаются как жертвы страстей, в третьем — как олицетворение воли, в четвертом — как созданные по образу и подобию Божь-

ему. Воззрения на человеческую природу, как выясняется, во многом зависят от господствующего мировоззрения. Само истолкование понятия связано с общенаучной парадигмой. Иначе говоря, господство тех или иных подходов в науке нередко обуславливает и ответ на вопрос, являет ли собой человеческая природа нечто стабильное. Когда в науке укореняются эволюционистские, исторцистские концепции, тогда представление о неизменности человеческой природы рушится. Напротив, в иной ситуации возрождается убеждение в том, что человек разных эпох сохраняет сущностное единство. Однако все это не означает, будто господствует представление «человек не имеет фиксированной природы». Многие исследователи полагают, что природа человека как нечто конкретное несомненно существует. Из этой предпосылки исходит, в частности, вся динамическая психология.

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

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

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

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

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

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

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

Философы, которые обращались к теме смерти, нередко пишут о том, что в различных культурах эта тема переживалась по-разному. В иные эпохи страх смерти и вовсе отсутствовал: люди находили в себе силы противостоять угрозе физического уничтожения. Античные греки, например, учили преодолевать ужас небытия путем концентрации духа, усилением животворной мысли, воспитывать в себе презрение к смерти. Людей средневековья,

напротив, предстоящая смерть доводила до исступления. Ни одна эпоха, как свидетельствует нидерландский историк и философ Йохан Хейзинга, не навязывает человеку мысль о смерти с такой настойчивостью, как XV столетие²⁷.

Страх перед смертью заложен в самой человеческой природе, в самой тайне жизни. Он изначален, т.е. коренится в глубинах человеческой психики. Однако в конкретной эпохе, через призму определенных духовных ценностей этот страх обретает различные преображенные формы. Культура постоянно воспроизводит жизненные ситуации, с которыми люди встречаются во все времена. Речь идет о проблемах долга, любви, жертвы, трагедии, героизма, смерти. Однако культура вовсе не движется по кругу, возвращаясь вновь и вновь к одним и тем же мотивам. В каждую эпоху эти ценности приобретают новое содержание, диктуемое не только постоянной, фиксируемой природой человека, но и социальной действительностью, в которой эта природа раскрывается. Точно так же проблемы смерти, хотя и преследуют человечество исстари, все же получают разное истолкование в различных религиозных традициях.

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

ужаса перед смертью. Индивид пытается преодолеть этот ужас. Он ищет способы уйти от тления, увековечить себя, постоянно ощущая присутствие смерти.

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

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

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

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

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

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

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

Парадоксы человеческой природы

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

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

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

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

Человеческая природа как некая данность безусловно существует. Мы не в состоянии представить ее конкретную расшифровку, ибо она раскрывает себя в различных культурных и социальных феноменах. Она, следовательно, не сводится к перечню каких-то устоявшихся признаков. Наконец, сама эта природа не является беспредельно косной. Сохраняя себя в качестве определенной целостности, она тем не менее подвержена изменениям.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Разум порождает безумие?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ ЧЕЛОВЕК ВНУТРИ МИФОЛОГИИ

Антропологические мифы

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

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

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

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

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

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

Никому не приходит в голову принижать достоинства интуиции. Ей воздают должное, но только в определенных пределах, когда она выверена разумом. Пожалуй, никто не выразил такую концепцию лучше русского философа Владимира Соловьева. Рассуждая, скажем, об абсолютном первоначале, он указывает на центральную идею, которая, по его словам, дается только умственному созерцанию или интуиции. Способность к такой интуи-

ции, как он полагал, есть действенное свойство человеческого духа. Но именно поэтому «содержание абсолютного», подмечает Соловьев, «может и должно быть оправдано рефлексией нашего рассудка и приведено в логическую систему»³².

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

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

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

Сегодня после десятилетий, которые надолго отсекали нас от мировой культуры, мы осознаем, что мифология — отнюдь не свод наивных иллюзий, слепых верова-

ний, затемняющих ослепительный свет разумности. Это прежде всего древняя и глубокая духовная традиция. Она обладает солидным прогностическим потенциалом, мировоззренческой пронизательностью.

Современный человек, зачарованный успехами науки, с подозрением относится к интуитивным, мифологическим формам постижения реальности. Между тем древние знали гораздо больше, чем мы. В этом одно из поразительных открытий современной науки. Физики, создающие картину мироздания, обнаруживают контуры своих космогоний в индийской и буддийской тантре. Реаниматоры читают как некое пособие тибетскую «Книгу мертвых», написанную двенадцать веков назад. Психологи за объяснением фантомов сознания обращаются к йоге, шаманизму. Культурологи озадачены потрясающими провозвестиями, заключенными в текстах далекой старины.

Согласно современным физическим версиям, материя и пространство обязаны своим существованием человеческому сознанию. Реальность рассматривается как некая суперголограмма, которую сознание творит для себя. Сознание способно проникать внутрь этой суперголограммы и изменять ее. Концепции новой физики могут показаться необычными. Так, кажутся странными квантовые принципы суперпозиции и дополнительности. Разум страшится перспективы искривленного пространства и областей Вселенной, лежащих вне пространства и времени³³.

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

Совпадение воззрений индийской мистики и новой физики прослеживается в том, как понималось пространство, элементарные частицы материи, какую роль играл

первочеловек или Бог в сотворении материи. Например, индийские понятия «нада» и «бинду» тождественны понятиям «корпускула» и «волна», которыми описываются наши представления о свойствах физической реальности. В приблизительном переводе «нада» означает движение, или вибрацию. Когда Брама творит материю, «нада» представляет собой первое сотворенное движение в мыслящем космическом разуме. «Бинду» буквально означает точку.

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

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

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

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

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

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

Новые учения типа буддизма, джайнизма, адживика бурно развивались, вбирая в себя предшествующие традиции, пока не превращались в ортодоксальные системы. Например, буддийская картина бытия представляет со-

бой космологическую пирамиду, состоящую из 31 уровня существования. Четыре нижних яруса пирамиды отведены существам, чье сознание полностью омрачено. Люди, находящиеся на пятом уровне, оказываются как бы в подвешенном состоянии между четырьмя грубыми и шестью тонкими (небесными) формами существования. 12–27-й уровни являются местом пребывания Брахмы, или Брахмана; 28–31-й уровни — это сфера чистой мысли, или космическое тело Будды.

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

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

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

нительный культурно-исторический анализ в разработке антропологической темы. Эти задачи позволяют выявить общечеловеческий смысл тех исканий, которые реализовались в различных культурах.

Язык символов

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

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

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

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

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

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

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

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

Какое же место занимает в структуре древнего мифа провозвестие человеческого? Мифы — это сказания, рассказывающие о рождении и свершениях богов. Все предопределено богами. Во всем можно обнаружить их величие — в броске копья, неожиданном порыве ветра или шторме, в мощном нагромождении туч, движении небес-

ных тел, смене времен года, вторжении врагов, в болезни, озарении, мудрости, самообладании, ослеплении, страдании. Именно боги научили людей выращивать урожай, выделывать шерсть, объезжать лошадей. Все окружающие физические и духовные сущности, а также качества, способности и свойства — порождение божественной субстанции. Однако она не безлика, не абстрактна. Гелиос персонафицирует все, что связано с солнцем, Афина — с разумом, Аполлон — с пронизательностью и музыкальностью, Афродита — с любовью...

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

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

Мифологическое сознание не случайно оценивает кражу оружия как катастрофу. Жертва как бы теряет частицу своего «Я». Когда Ахилл клянется своим скипетром и, скрепляя собственную клятву, бросает его на землю, он отдает в залог не только принадлежащую ему честь вождя, но и себя самого. Так рождается чисто духовное родство вещи и человека, родство личности и ее вещного

воплощения. Древние обряды захоронения как раз и свидетельствовали о том, что человек как духовная субстанция преодолевает, по крайней мере в представлении гомеровских греков, рамки своей физической оболочки и живет в принадлежащих ему предметах.

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

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

В Афинах у Акрополя есть поле, на котором, по преданию, был взращен и собран первый урожай. Все это когда-то было совершено божеством, и это божественное событие, согласно архе, повторяется всякий раз так и тогда, где и когда люди делают то же самое. Таким образом, «миф раскрывает прообразы всех человеческих ритуалов и видов деятельности»³⁷. Однако архе постоянно повторяется не только в деятельности людей, но и во всех феноменах природы. Гесиод рассказывает, что земля ког-

да-то породила землю, и это событие грек переживал всякий раз, когда видел, как из скал бьют источники, превращаются в реки и вливаются в море.

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

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

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

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

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

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

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

В мифах рассказывается о событиях, которые происходят не только в пространстве и во времени. В этих сказаниях на языке символов выражаются религиозные и философские идеи, передается внутреннее состояние человека. В этом и заключается предназначение мифа. Иосиф Бахофен и Зигмунд Фрейд были первопроходца-

ми, которые проложили путь к новому пониманию мифа. Первый из них сумел глубоко выразить религиозное, психологическое и историческое значение мифов. Благодаря З.Фрейду стало возможным более глубокое понимание мифа как языка символов.

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

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

Однако, по мнению Фромма, при ближайшем рассмотрении возникает ряд вопросов, вызывающих сомнения в правильности такого представления. Как, например, могло случиться, что в мифе, центральная тема которого — кровосмесительные отношения между матерью и сыном, совершенно отсутствует влечение между ними? Фромма предлагает собственное прочтение мифа. Этот

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

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

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

Космологические сюжеты

Все это говорит о том, что первобытное сознание по своей природе сущности не может рассматриваться как недифференцированное, спутанное, дологическое или

мистическое сознание. Э.Кассирер отмечает, что дикарь чувствителен к тонким различиям, которые ускользают от нашего внимания. Наскальные рисунки и изображения животных, относящиеся к низшим стадиям человеческой культуры, к палеолитическому искусству, часто восхищают нас своим натурализмом, демонстрируя поразительное знание всякого рода животных форм. Все существование первобытного человека зависело именно от умения наблюдать и различать...

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

У древнейших греческих философов на первом месте стоят вопросы космологии. В той же мере греческая наука началась с познания внешнего мира. Ее первоначальное направление — космологическое. Однако именно здесь она натолкнулась на определенные трудности, и тогда человеческая мысль обращается на самое себя. По мнению Виндельбанда, начинается антропологический период, в котором человек оказывается достойнейшим и даже единственным объектом исследования.

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

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

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

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

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

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

ГЛАВА ПЯТАЯ СВОЕОБРАЗИЕ ВОСТОЧНОГО АНТРОПОЛОГИЗМА

Восток в европейском сознании

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

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

модернизма, молодежная контркультура самым интенсивным образом вобрала в себя ориентальные элементы, стремясь соотнести, соизмерить себя с Востоком.

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

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

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

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

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

Отдельные ученые, в частности американский профессор Дж. Седлар, посвятивший специальную работу взаимовлиянию культур, считают, что вера в странствия души имеет вообще давнее происхождение. Она бытовала уже у многих древнейших народов. Греки и индийцы лишь заимствовали эту идею, придав ей нравственную окраску⁴³.

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

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

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

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

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

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

Мифологическая эпоха шла к концу. Греческие, индийские, китайские философы и Будда в своих основных идеях были далеки от мифа, как и пророки в собственных размышлениях о Боге. Ясперс называет эти изменения в человеческом бытии одухотворением: твердые изначально-

ные устои жизни начинают колебаться. Человек уже не замкнут в себе. Он не уверен в том, что знает самого себя, и поэтому открыт для новых, безграничных возможностей.

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

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

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

В философской литературе сложились две точки зрения, отражающие отношение к теме человека в восточном сознании. С одной стороны, Восток рассматривается как нечто вторичное по отношению к Западу. Поэтому отмечается, что обостренное внимание к человеку, идея личности и гуманизма сложились только в европейской

традиции. Восток же оценивается в этой систем мысли как мир тотальной несвободы и зависимости человека от безличных сил. Другие исследователи, напротив, полагают, что на Востоке выявились такие интуиции о человеке, которые намного превзошли западные толкования человека как живого существа.

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

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

Возрождение, в частности, знаменовало более или менее детальное описание Востока. Французские просветители XVIII в. понимали культурно-исторический процесс как развертывание наук, ремесел, производства. Прогресс мыслился ими как постепенное проникновение европейской цивилизации во все регионы мира. Вместе с тем внутри просветительского сознания вызревала критика «испорченности» цивилизации, идея возвращения человечества к доцивилизационной стадии его развития. Мыслители эпохи Просвещения столкнулись с разнооб-

разием человеческих вкусов, культурных стандартов. Шарль Монтескье в трактате «О духе законов» противопоставлял народы и культуры, которые сложились в различных географических средах, с различным климатом и почвами. Однако оценивая эти различные культурные миры, он вовсе не стоял на точке зрения их полной несовместимости. Так же воспринимал разнообразие человеческих обычаев, религиозных верований и Вольтер.

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

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

Движение всех народов в единую всемирную историю, которое осмысливали Вольтер, Монтескье, Гердер, породило все же важную идею поиска изначальной универсальной культуры. Сложилось представление о том, что у истоков истории различные народы не были разде-

лены в духовном и религиозном смысле. У них были общие корни, но иная культура впоследствии распалась на множество самостоятельных ареалов.

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

Обращаясь к Востоку, мыслители той поры, по существу, надеялись распознать истоки своей, европейской культуры. Идея поиска некоей «прародины индоевропейцев» свидетельствовала о желании просветителей постичь мистический опыт Востока, осознать его ценность для европейского развития. Если Гердер усматривал в ориентальном мире воплощение патриархального идилического начала⁴⁶, то Гегель уже пытался поставить вопрос о том, почему восточные народы ушли от общих истоков в иное, чем Европа, направление и остались в известной мере за пределами магистральной линии истории. В работе «Философия истории» он пытался показать картину саморазвертывания духа, историческую последовательность отдельных стадий. Так рождается схема «Иран — Индия — Египет». Древнему Ирану Гегель отводит роль первого восприятия духовного начала и светоносной сущности, Индии — рассеяния этого импульса на многообразии растительных и животных форм, Египту — самопорождения духа.

Несмотря на умозрительный характер этих рассуждений, изучение Индии помогало раскрыть некоторые особенности присущего этой стране духовного и религиозного опыта. По Гегелю, индийское религиозное сознание блуждает во сне, не зная выходов из него; оно не управ-

ляет своим воображением, а тонет в нем. Его сновидения — сковывающая, поработщающая его реальность, его божество. Художественная продукция Индии, утверждает Гегель, есть лишь придаток мифологии, а лирика, местами тонкая и нежная, нарушается вторжением произвольной и фантастической стихии; чувственное в ней искажено, растянуто и расчленено.

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

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

Гегель считал общим принципом того духа, который установился в Китае, «непосредственное единство субстанциального духа и индивидуального... Здесь еще нет момента субъективности, то есть отражения единичной воли в себе от субстанции как от поглощающей ее силы, или полагания этой силы как сущности самой единичной воли, в которой она сознает себя свободной... Здесь, в Китае, общая воля непосредственно определяет, что должен делать отдельный человек, и последний так же без рефлексии и безлично повинуется...»⁴⁷.

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

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

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

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

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

В противовес этой укоренившейся традиции в современной науке складывается и другое умонастроение. Речь идет о том, что антропологическая тема не только не чужда восточному мышлению, но и, напротив, чрезвычайно органична ему. По представлениям древних китайцев,

человек возникает после того, как изначальный эфир (или пневма, ци) делится на два начала — Инь и Ян, Свет и Тьму. Возникновение человека имеет определенную предназначенность. Именно он может устранить расколотость мира, поскольку объединяет в себе темное и светлое, мужское и женское, активное и пассивное, твердость и мягкость, покой и движение.

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

Особенности восточного антропологизма

Обращаясь к древнекитайским текстам, ученые нередко подчеркивают, что мыслители Древнего Востока не в меньшей мере, чем европейцы, задумывались над человеческой природой. Мэн-цзы, например, утверждал, что «человек по природе своей стремится к добру, так же как вода устремляется вниз»⁵³. Напротив, Сень-цзы полагал,

что «человек имеет злую природу. Доброе в человеке — это благоприобретенное... Человек от рождения проникнут ненавистью... Поэтому необходимо путем воспитания изменять природу человека, обучая его правилам ли, справедливости и добру»⁵⁴.

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

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

«Идеал внутренней свободы, выдвинутый раннеконфуцианским учением, — пишет он, — сыграл важную роль в истории древнекитайской этики. Именно с Конфуцием, этим ретроградом-консерватором, восхищенно вглядывавшимся в прошлое и лишь «передававшим» древнюю традицию, китайская культура обрела новое зрение, новое чувство, новое понимание мира и понимание места человека в нем, то новое зрение, которое было столь необходимо, чтобы увидеть и определить будущее Китая. Учение Конфуция пустило мощные корни в китайскую

землю и не в последнюю очередь благодаря идеалу внутренней свободы, сформулированному им, оно втянуло в гравитационное поле своих идей всю китайскую духовную традицию, задало ось китайской культуры»⁵⁶.

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

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

Выходит, если следовать этим размышлениям, что антропологическая тема в восточном сознании присутствует, но она все-таки выступает в формах косвенных, которые только приближают ее к философскому постижению человека, как она выявлялась в западной тради-

ции. И.С.Лисевич констатирует: «Мы были бы неправы, если бы на фоне торжества всеобщности не заметили признаков постепенного самосознания личности»⁵⁸. Чем же аргументируется этот довод? В конфуцианстве рождается идеал «благородного мужа», носителя высших моральных качеств, который «не присоединяется к стае», не мирится с ролью орудия, не воспринимает себя «сосудом» и «утварью». Высшей ценностью почитается «жизнь» — гуманность, милосердие, которое предполагает прежде всего общение между двумя индивидами. Мо-цзы выдвигает идею «всеобщей любви», когда человек «любит не только своих близких» и готов перенести ради другого многие муки. В даосизме поиски индивидуального бессмертия начинают объединяться с идеей добра или хотя бы не причинения зла ничему живому.

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

Итак, никто не сомневается в том, что антропологическая тема в восточном сознании заявляет о себе достаточно конкретно. Однако ее усматривают либо в убогих формах, отстраненных от человеческой субъективности, либо, напротив, в развернутых этических системах, порою превосходящих философское осмысление нравственности в западной философии. Общая тенденция тем не менее сводится к тому, чтобы толковать восточный антропологизм в западной аранжировке.

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

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

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

Но парадокс, требующий разъяснения, состоит именно в том, что несмотря на отстраненность от персоналистских сюжетов, традиционных для западной философии, буддизм одухотворен святынями добра, любви к людям, включает в себе идею духовной раскрепощенности и

нравственного благородства. Эта вера преобразила жизнь народов Азии, осветив их цивилизационный путь иным провозвещением духа, не соотнесенным с ориентирами европейской культуры.

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

Академик Ф.И.Щербатской в своей работе «Философское учение буддизма» отмечает, что отрицание души есть основной отправной пункт буддистского учения. «Мысль о существовании в нас души, т.е. особой, цельной, духовной личности, признается злейшей ересью и корнем всякого зла. Существует, конечно, сознание как особый аппарат, воспринимающий явления внешнего мира, существует воля как духовный процесс, предшествующий всякому поступку, существуют чувствования, приятные и неприятные, — все это ежемгновенно существует, т.е. сменяется, является и исчезает, но единой, длящейся, а тем более бессмертной души, из которой все эти душевные явления исходили бы, вовсе нет. Существование такой души ничем не может быть доказано, оно ни в чем не проявляется, это предрассудок, наивное верование, которое буддизм призван разрушить прежде всего»⁶⁰.

Тоскуя по любимому существу в смертный час, человек согласно древней мистической традиции, может воплотиться в последующей жизни в иной образ. Мысленно сливаясь с бесконечно дорогим созданием в миг земной кончины, он по законам многократных возрождений обретает сходство с возлюбленной. Но это лишь усиливает трагическую сторону бытия. Как определится ее судьба в

новом телесном облачении? Во что воплотится она в грандиозной космической драме? Ничто не соединит их. Ни смерть, ни могучий порыв чувств не разрывает круга заклатья... В буддистском учении нет ничего похожего на христианское представление о душе, которая наследует благоприобретенное в этой жизни...

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

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

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

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

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

Если личность не обладает собственной душой, не способна нести ответственности за собственные поступки, а просто участвует в величественном сценическом действии, где многообразие ролей заведомо расписано, как может в этой системе представлений возникнуть обоснование нравственности? Но ведь именно этический пафос пронизывает теоретическую философию Будды. Здесь совсем иные радикальные послышки. Отрицание

личности закономерно приводит к устранению собственности. Ведь человеку ничего не принадлежит. Жизнь — это страдание. Но в чем его источник? В страстях, вожделениях, в увлеченности жизнью...

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

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

Согласно Бхагавадгиде, все в принципе предназначено к спасению, а избрание зависит лишь от чистоты помыслов. Секрет бесстрастного действия состоит в концентрации внимания на одном Кришне. Сагавадгита, следовательно, внимание уделяет проблемам веры и долга. В этом источнике черпали вдохновение все великие ин-

дийские мистики, от Шанкары до Ганди, от Рамануджи до Ауробиндо, посвящали ей подробные комментарии. Миллионы индийцев знают этот текст наизусть...

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

ГЛАВА ШЕСТАЯ ОТ СОКРАТА ДО АРИСТОТЕЛЯ

Как уже отмечалось, на самых ранних стадиях греческая философия проявляет разносторонний интерес к универсуму. Космология, подчеркивает, в частности, Э.Кассирер, решительно преобладает среди всех других областей философского исследования⁶¹. Характерно, что отдельный мыслитель античной Греции воплощает в себе новый тип мысли. Почти одновременно с милетскими физиологами Пифагор создает философию математики, в то же время как элеаты первыми осознают идеал логической философии⁶².

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

Существование этой концепции, как ее трактует Шелер, состоит в том, что она принципиально противопоставляет понятия «человек» и «животное». Что означает такое разграничение? Надлежит ли указать на эмпирическое

несовпадение человека и наиболее похожих на него животных? Нет, если отметить морфологические, физиологические и психологические критерии такого сопоставления, то человек отнюдь не будет противопоставлен природе. Напротив, будет реализовано сравнение потомка Адама с шимпанзе, орангутангом, мартышкой и т.п.

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

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

же причина. Разум в человеке, стало быть, — это божественная сила духа, которая все время заново являет нам этот мир и его порядок — и не в смысле творения, а в смысле вечного движения и созидания.

Однако общая идея разума по-разному осмысливалась в различных направлениях греческой философии. Тема человека обрела здесь специфическую аранжировку. В. Виндельбанд, в частности, показывает, что в античности сложилось множество философских учений, которые пытались примирить мышление Гераклита и элеатов⁶⁴. В частности, Эмпедокл (V в. до н.э.) учил о чередовании «любви» и «вражды» в космической эволюции. В мире, по его мнению, поочередно действует любовь и ненависть.

Обращаясь к рассмотрению органического мира, Эмпедокл указывает, что растения столь же одушевленные творения, сколь и животные. Философ высказал множество интереснейших гипотез о физиологических функциях человека. Главную роль он отводил крови. Процесс же восприятия и ощущения он понимал по аналогии с разработанной им теорией взаимодействия элементов. Все знание человека, как он считал, получаемое посредством восприятия, зависит от смешения элементов в его теле, особенно в крови. Таким образом, духовные свойства зависят от телесных. Эмпедокл жаловался на ограниченность человеческого познания, но в то же время утверждал, что истинное знание проистекает не из чувственного восприятия, но только из мышления, из разума.

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

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

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

тебя? Человек же — это ты, равно как и я?»⁶⁸. «Человек» здесь, таким образом, — «каждый» человек (я, и ты, и он, и она). Всякий может сказать «Я», каждый человек — это любое «Я».

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

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

Человек у Протагора мера постольку, поскольку он позволяет кругу непотаенного — ограниченному для каждой человеческой самости, — быть определяющей чертой своего существа. Таким образом, по мнению Хайдеггера, самость человека становится здесь тем или иным «Я» через свое ограничение окружающей средой непотаенного. Ограниченная принадлежность к кругу непотаенного составляет, среди прочего, человеческую самость. Человек превращается в «эго» через ограничение, а не через такое снятие границ, когда самопредставляющее «Я» само сперва раздувается до меры и средоточия всего представимого. «Я» для греков — название такого человека, который сам вырастает в это ограничение и таким путем становится в себе самом самым собою⁷⁰.

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

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

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

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

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

«Познай себя»

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

Молодой Сократ был охвачен глубокой страстью к познанию природы, к изучению причин земных и небесных феноменов. Он опирался на натурофилософские воззрения своих предшественников, в частности, Анаксимандра, Эмпедокла, Гераклита, пифагорейцев. В то вре-

мя как теория познания софистов неукоснительно приводила к относительности индивидуального мнения, основанием всей деятельности Сократа было стремление к прочному общеобязательному знанию. Софисты изучали психологический механизм, который вырабатывает личные мнения, Сократ же верил в такой закон разума, который определяет истину.

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

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

Истина, стало быть, не тождественна эмпирическому объекту. Она есть результат социального действия. Так рождается уникальная ситуация, позволяющая дать определение человека опосредованное, через обоснование специфики познания. Человек у Сократа выглядит существом, которое постоянно ищет самого себя, который неизменно переосмысливает условия собственного существования. Истинная ценность жизни в этом и состоит. «А без... испытания жизнь не в жизнь для человека», — говорит Сократ в «Апологии»⁷³. Выходит, античный мудрец определяет человека как такое существо, которое, столкнувшись

с разумным вопросом, способен дать разумный ответ. Лишь располагая такой способностью, человек оказывается «ответственным», т.е. моральным, существом.

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

Философски возвысив разум и признав за ним всепроникающую мощь, Сократ подчинил его господству все космические и земные феномены. Знание же оказалось не только единственным регулятором человеческого поведения, но и его достойным критерием. Так древняя мудрость «Познай самого себя» обрела новое истолкование...

Учение киников

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

Единственной целью жизни для киников была добродетель. Как и Сократ, они учили, что она состоит в знании. Но главное значение они придавали последова-

тельному проведению правил в реальной повседневной жизни. По мнению киников, только добродетель имеет цену и только порок заслуживает того, чтобы его избегали. Отсюда презрение к богатству, к роскоши, к славе и чести, к чувственному наслаждению и страданию. Они отвергали всякую радость и всякое украшение жизни.

Человек, по учению киников, должен зависеть только сам от себя. Чем меньше желаний, тем больше счастья. Мудрец презирает предрассудки и общественную молву. Добродетели можно научиться. Благородство и добродетель — одно и то же. Для счастья достаточно одной добродетели, а она нуждается лишь в сократовой силе. Мудрец сам себе довлеет, ибо все, что принадлежит другим, принадлежит и ему. Он живет не по законам государства, а по законам добродетели⁷⁵.

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

Гедонизм

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

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

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

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

Человек разумный

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

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

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

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

Платон считает, что счастье (блаженство) возможно только в загробном мире, когда бессмертная душа — идеальная сущность в человеке — сбросит оковы бrenного тела. Природа человека, стало быть, его душа, которая связана с телом. При этом верховенство души, божественного, бессмертного начала над бrenным, тленным неоспоримо. «По учению Платона, — подчеркивает Ф.Х.Кессиди, — человеческая душа состоит из трех частей: первая из них выражает идеально-разумную способность, вторая — вожделяюще-волевую и третья — инстинктивно-аффективную. От того, какая из этих частей берет верх, зависит судьба человека, направленность его деятельности, смысл его жизни. Большинство людей находится во власти эмоций и страстей, руководствуясь в своем поведении эгоистическими мотивами, а не истиной, справедливостью и разумом. Для преодоления эгоизма людей и достижения единства людей в обществе, обеспечения единомыслия в государстве Платон считал необходимым осуществить комплекс радикальных мер, упразднить семью и частную собственность, ввести регламентацию различных сторон общественной и личной жизни граждан «идеального» государства⁷⁶.

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

По мнению В. Виндельбанда, Платон оставил далеко за собой не только абстрактную простоту сократовского учения о добродетели, но и аскетическую односторонность своих первых отрицательных определений... Он оспаривает взгляд, согласно которому чувственное удовольствие можно рассматривать как единственную цель жизни. Но Платон борется также с воззрением, согласно которому истинное счастье заключено также в разумности⁷⁷.

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

Размышляя о странных причудах человеческой души, Платон поставил множество вопросов, касающихся природы человека. Он, в частности, недоумевал: зачем человек идет в театр, в упоении наблюдает зрелище героического деяния? Не логичнее ли самому совершить подвиг? Так нет же. Не решаясь на реальный поступок, отправля-

ется человек непосредственно к подмосткам и там упивается геройством, которое автор приписал выдуманному персонажу. Не странность ли? Не в театр ходить надо, а на городскую площадь, где страждущие и обездоленные... Между прочим, разумному и хорошо продуманному доводу Платона так никто и не внял. Театров понастроили, героев понавьдумывали — Эдип, Медея, Электра, Антигона! Тут со своей судьбой не все понятно, поди вникай в чужой жребий...⁷⁹.

По мере углубления в сферу человеческой субъективности античные философы все больше задавались вопросами: какова природа человека? Чем человеческая душа отличается от окружающей природы? Что такое человеческое сознание? Отчего человек тяготеет к неразумию? Антропологическая тема обрела напряженное, психологически обостренное звучание.

Антропология Аристотеля

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

Такую же оценку аристотелевской антропологии находим у М.Бубера. По мнению иерусалимского философа, присущая грекам склонность видеть в мире замкнутое пространство, где отведено место и человеку, нашла

завершение в геоцентрической системе сфер Аристотеля, а преобладание зрительного восприятия над всеми другими чувствами (принципиально новый момент в истории духа), то самое преобладание, что давало грекам способ выводить жизнь из образа и строить на основе образа культуру, определило и облик их философии.

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

Различные формы деятельности животной души, согласно Аристотелю, образуют в человеке материю для развития свойственной ему формы — разума. Этот феномен не возникает вместе с телом, как животные функции души. Он приходит извне, как нечто высшее, Божественное, и потому только он один переживает смерть тела. Каково же предназначение разума? Оно состоит, прежде всего, в познании, а затем в управлении желаниями и поступками через обретенное знание. «Сообразно с этим

Аристотель различает дианоэтические и этические добродетели. Первые суть высшие, в них раскрывается разум, как чистая деятельность формы; они доставляют самое благородное и совершенное удовольствие; чрез них человек получает доступное для него участие в божественном блаженстве»⁸⁰.

Аристотель считал, что все человеческое знание — это воплощение самого импульса человеческой природы. Он проявляется в самых элементарных человеческих действиях и реакциях. Этой специфической тенденцией обусловлена вся жизнь чувств. «Все люди от природы стремятся к знанию, — пишет Аристотель. — Доказательство тому — влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает много различий в вещах»⁸¹.

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

Аристотель считает, что обе названные сферы в чем-то схожи. Им свойственна одинаковая непрерывная последовательность: как в природе, так и в познании высшие формы развиваются из низших. В общую связь включе-

ны чувственное восприятие, память, опыт, воображение и разум. Это различные стадии и выражения одной и той же основополагающей деятельности, которая достигает высшего совершенства у человека, но отчасти представлена у животных, а также и во всех формах органической жизни.

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

Стойцизм

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

Для понимания глубокого единства и полной неразрывности древней философской традиции поучительно сравнить первые стадии греческой философии с одним из позднейших произведений греко-романской культуры — книгой Марка Аврелия «К самому себе». Этот чело-

век (он был императором) не был оригинальным мыслителем, создателем строго логического метода. Но как и Сократ, он следовал определенному принципу: чтобы раскрыть истинную природу или сущность человека, надлежит удалить из его бытия все внешние или случайные черты». Ничто из того, что не принадлежит человеку, не может быть названо свойственным человеку. Все это не составляет требований человека, не предписывается природой человека, не является совершенством человеческой природы. Не в этом и цель человека, а следовательно, и завершение цели — благо. Ведь если бы, далее, что-нибудь из этого было свойственно человеку, но не могло бы быть свойственно ему пренебрежение и противодействие по отношению к этому, и не был бы достоин похвалы тот, кто стремится не нуждаться в этом... будь это благом, не мог бы быть хорошим человек, отказывающий себе в чем-нибудь подобном. На самом же деле человек тем лучше, чем полнее его отречение от этого, или чем легче он переносит лишение чего-нибудь такого»⁸².

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

Следуя Сократу, стоики также считают, что самовопрошание — это не только привилегия человека, но и его долг. Однако само понимание долга у стоиков приобретает иное истолкование. Под него подводится не только

моральная, но и универсальная метафизическая основа. «Следует неустанно спрашивать себя вновь и вновь: какое отношение имею я к той части моего существа, которую я называю руководящим Разумом?»⁸⁴.

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

Человек доказал, согласно Марку Аврелию, присутствующую ему способность к критической мысли, суждению, различению, поняв, что ведущая сторона в этом соотношении — «Я», а не универсум. «Я», единожды обретшее свою внутреннюю форму, сохраняет ее в неизменности и невозмутимости. «Шар, поскольку он существует, не может лишиться круглоты»⁸⁶. По мнению Э.Кассирера, таково, собственно говоря, последнее слово греческой философии — слово, которое сызнова включает в себя и объясняет дух, изначально его породивший⁸⁷.

Этот дух — не что иное, как дух суждений, различения Бытия и Небытия, истины и иллюзии, добра и зла. Сама жизнь неустойчива и переменчива, но истинная ценность жизни пребудет в вечном порядке, не допускающем перемен. И отнюдь не с помощью чувств, но только напряжением нашего мышления мы можем постичь этот порядок. Сила суждения — основная сила человека, общий источник истины и морали. Только в этом человек целиком зависит от самого себя, здесь он свободен, автономен, самодостаточен... Не разбрасывайся, не суетись, — говорил Марк Аврелий, — но будь свободным и смотри на вещи как муж, гражданин, смертный... Вещи не касаются души, но пребывают в покое вне ее; причины жалоб коренятся в одном лишь внутреннем убежде-

нии... Все то, что ты видишь, подлежит изменению и вскоре исчезнет. Размышляй постоянно и о том, скольких изменений ты уже был свидетелем. Мир — изменение, жизнь — убеждение»⁸⁸.

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

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

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

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

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

Эпикурейство

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

Эпикурейцы полагали, что источник всех благ не спокойствие духа, а «отсутствие страдания». Чтобы устраниваться от тревог и опасностей, избежать их, есть один путь — путь удовольствий. Но как наслаждаться, когда мучает мысль о неизбежной смерти? Эпикуреец не приемлет подобного рассуждения. Его ответ: когда мы есть, то смерти еще нет; когда же наступает смерть, то нас уже нет. Жажда бытия — единственная и неоспоримая ценность, в которой «человек» и «Бог» как бы сливаются: божественное обнаруживается только тогда, когда индивид испытывает наслаждение.

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

Однако нет ли здесь преувеличения? Неужели народ, достигший столь высокой степени культуры, был лишен «личностного чувства»? Скажем так: это чувство было у него весьма специфично. Согласно античным представлениям, судьба любого человека и даже поведение в каж-

дый из моментов его существования заранее роковым образом предопределены. Иными словами, свобода воли человека в точности повторяет «линию» его судьбы.

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

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

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

ГЛАВА СЕДЬМАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ВЕРСИЯ ЧЕЛОВЕКА

Истоки персоналистской традиции

Принципиально новый поворот в осмыслении человека содержится в христианстве. Это древнее учение рассматривает человека как храм, вместилище богатейших даров. Человек несет на себе знак иного предназначения, ибо на него накладывается отпечаток абсолютной личности Творца. Происходит своеобразное соединение теоцентризма и антропоцентризма. Человек обретает в христианстве некую самоценность, независимую от космологических сюжетов. Вместе с тем рождается идеальное представление о человеке как существе, в котором телесно-чувственная субстанция одушевлена жизнью, обогащена духовностью. «Христианство освободило человека от власти космической бесконечности, — писал Н.А.Бердяев, — в которую он был погружен в древнем мире, от власти духов и демонов природы. Оно поставило его на ноги, укрепило его, поставило его в зависимость от Бога, а не от природы»⁹³.

Отныне человек рассматривается как центр и высшая цель мироздания. Природа, космос, социальная действительность осмысливаются через определенную установку — помещение человека в центр мироздания. Все явления мира воспринимаются с точки зрения опыта и ценностей человека. Эти стандарты сознания обнаруживаются затем в спекулятивных философских моделях позднего эллинизма, в метафизических системах средневековья, в некоторых современных философских учениях.

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

По мнению К.Ясперса, язычество постоянно вторгается в тончайший слой современной культуры, возрождая ложное обожествление человека. Но в целом христианская традиция, как это очевидно, утвердилась достаточно прочно. Она-то и противостоит, по Ясперсу, всем формам философского неверия, которые пытаются восстановить де-монологию, культ кумиров, языческое боготворение⁹⁴.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Главный момент гностической антропологии — ощущение духовного отчуждения, убеждение в том, что этот мир подавляет душу. Концепция души, которая у гностиков обладает частицей божественного, напоминает взгляды философов Индии. Основной постулат гностиков — спасение через познание — характерен и для Упанишад, где призывается к познанию Брахмана, причем «познание» истолковывается как интуитивное открытие, что характерно для гностиков⁹⁷.

Ранние христиане много спорили с гностиками, что, однако, не помешало апостолу Павлу усвоить их терминологию. В Новом Завете, в частности, говорится о божественной природе Учителя, о царствах света и тьмы. Гностицизм признает путь познания путем спасения. Он учит познанию истины, а не стяжанию истины. Гностики исповедовали дерзновение в познании без подвига отречения. По мнению Н.А.Бердяева, гностицизм в существе своем есть рационализм, какое бы мистическое одеяние он ни одевал. Это рафинированный, с трудом распознаваемый рационализм⁹⁸.

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

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

Христианские источники признают, что образ жизни ранних христиан и манихеев был, по существу, одинаковым. Восприняв аскетическую практику своего самого опасного духовного противника, христианство предложило наиболее приемлемый способ выражения антимирских

настроений, которые были сильны в то время. В тех же местах, где влияние манихейства было сильнее, строже был и аскетизм христиан. Это относится, скажем, к Палестине. Заимствовав некоторые религиозные концепции Мани, христианство распространилось в восточных районах Римской империи, где манихейство было особенно популярным. Однако это произошло далеко не сразу.

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

По мнению К.Ясперса, христианство, христианская церковь является, быть может, самой великой и возвышенной формой организации человеческого духа, которая когда-либо существовала. Из иудейства сюда перешли религиозные импульсы и интуиции. От греков — философская широта, ясность и сила мысли, от римлян — организационная мудрость в сфере реального. «Из всего этого возникает новая целостность, которую никто не предвидел заранее, — писал К.Ясперс, — с одной стороны — удивительно сложный конечный результат в синкретическом мире Римской империи, с другой — целое, движимое новыми религиозными и философскими концепциями (наиболее видным представителем которых был

Августин). Христианская церковь оказалась способной соединить даже самое противоречивое, вобрать в себя все идеалы, считавшиеся до той поры наиболее высокими, и надежно хранить их в виде нерушимой традиции»¹⁰⁰.

Конечно, исторически христианство как по своему содержанию, так по своей реальности — результат поздней стадии развития. Однако основные положения христианской антропологии формировались у самых истоков этого учения.

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

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

Притягательность первых христианских сект была обусловлена новым пониманием человека по сравнению с ветхозаветной интерпретацией. Христианство провозг-

ласило равенство всех людей перед Богом. Вот почему христиане смогли осуществить то, что не удалось иудеям, — соединить в единую общину все народы и религии. Они реализовали также то, что не сумели воплотить язычники, — преодолели «изнутри» рабство и различие между господином и слугой. Контакт с Богом помогал людям построить семейную общину и превратить нечеловеческий мир в человеческий дом.

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

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

Сам процесс обогащения личности мыслился как творческий, индивидуальный. Человек оказывался перед множеством возможностей. Личность обретала самоощущение ценности жизни, ее смысла. «В итоге человек и окружающий его универсум были показаны христианским откровением в особом контрастном, черно-белом изображении, как бы призванном убедить личность в том, что для «победы» над миром нужен не мир, а меч»¹⁰². И далее: «Итак, с одной стороны, универсализация этических норм христианства, изначально претендовавших на роль регуляторов нравственного роста индивида, еще

в патристике привела к тому, что типичная для античности статическая концепция человеческой личности как метафизической данности, определяемой соединением духовной и телесной природы, была дополнена, а иногда и почти заменена динамической концепцией личности как процесса нравственно-религиозного самоопределения души в течение всего времени ее соединения с телом»¹⁰³.

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

Проблема человеческой природы

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

По мнению Р.Нибура, можно разделить две точки зрения на место человека во вселенной. Классическая концепция представляет характерные установки греческой философии, христианская — библейские. Основные признаки первой — высокая ценность разума, связующего человека с Богом: дуализм, оптимистический взгляд на человека; цикличность истории. А вот основоположения второй: вера в Творца, создавшего благой мир; отсутствие дуализма и противоречия между духовным и телесным;

человек — единство души и тела; история движется к определенной цели — к Царству Божию; уникальность человека не в его разумности, а в его «тварной» природе.

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

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

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

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

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

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

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

Раз человек глубоко укоренен в грехе, отдалившем его от Бога, от других людей, от самого себя, то с христианской точки зрения спасение — это освобождение от власти греха и от его последствий для обретения новых условий целостности, гармонического бытия, единства с Богом, с ближним, с собою. Каковы способы спасения? Спасение знанием невозможно: знание необходимо, но недостаточно. Спасение есть в большей степени следствие

добровольного выбора, нежели рационального действия¹⁰⁵. Выбор — это результат благодати Божьей, ниспосланной за веру, а не за рационально постигнутое знание.

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

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

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

Учение о спасении — это доктрина искупления. Под последним понимается Божье деяние во Христе, который преодолел отделение человека от Бога, сломил власть греха и восстановил подлинную природу человека в новом отношении к любящему Богу. Спасение, как и грех, — это состояние бытия, но только обновленное, связанное с Богом. Быть «во Христе» означает находиться в личном отношении не с историческим Иисусом из Назарета, а с живой современной реальностью, установить личную мистическую связь между христианином и Христом.

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

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

Проблема свободы

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

В мировоззренческих спорах, как это ни огорчительно, историко-философская традиция часто отступает на второй план. Идея надмирного, универсального, рожденная религиозной интуицией, становится объектом с позиции «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, прежде всего христианской традиции, обеспечить безраздельный примат индивида, противостоящего любым отчужденным структурам и безымянным феноменам.

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

Мы осознаем сегодня, что всякое общественное установление, будь то закон, традиция или социальный институт, должно поверяться интересами личности. Идеальное человеческое общежитие может создаваться, судя по всему, на предельном учете особенности каждого индивида, его разума, воли и чувств, всей человеческой субъек-

тивности. Общество — это равнодействующая индивидуальных устремлений. Навязывание воли, парализующей «всех прочих», идеологии, безразличной к личности и фанатически отвергающей «чуждые» ценности, неизменно сопряжено в панораме длящейся истории с возмездием.

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

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

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

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

Не убий! Не прелюбодействуй! Не укради! Возлюби ближнего своего! Не сотвори себе кумира! Эти заповеди рождены не опытом одной жизни. В них личностное и надличностное слилось. Человек входит в человечество не в качестве изолированной и обособленной фигуры. Он не может перескочить через определенные ступени бытия, собственные ценности он черпает из арсенала культуры. Вот почему, на наш взгляд, возникло понятие общечеловеческих абсолютов. Ведь понятие «человеческие ценности» в известной мере бессодержательно. Статус «человеческий» имеет любая ценность, любая жизненная ориентация. По мысли Ф.Шеллинга, именно в человеке

Бог снимает с себя ответственность и возлагает ее на Адамова потомка. Ценность — это и есть индивидуальный выбор, мера нравственной взыскательности.

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

Что означает мой собственный выбор ценности? М.М.Бахтин разъясняет: я единственный должен стать в определенное эмоционально-волевое отношение к историческому человечеству, я должен утвердить его как действительно ценное для меня, этим станет для меня ценным и все для него ценное¹⁰⁹. В свете этих рассуждений противопоставление человеческих и общечеловеческих ценностей, на мой взгляд, теряет смысл.

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

ется деформации. Чтобы сохранить себя, ощутить окликнутость бытием, надо вписать в себя живые, взволнованные голоса других...

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

Язычество отличается от христианства тем, что оно равнодушно к вселенской сокровищнице, к опыту многих тысяч поколений. Человек человеку в нем враг, а не брат. В той мере, в какой в истории царят злые стихии, обостренный интерес к язычеству не гаснет. Партикуляристское сознание пытается одолеть универсальные уроки христианства. Влечение к демонам, по словам Ясперса, служит стойким проявлением философского неверия¹¹¹. Иначе говоря, христианство постоянно испытывает натиск архаических, языческих норм поведения, которые, возвеличивая индивида, разрушают идею личности.

Личность, как полагает Н.А.Бердяев, связана с универсализмом, а не с индивидуализмом¹¹². Христианство, которое стало истоком персоналистской традиции, приглашает не эгоистическое, а всечеловеческое. Оно, по выражению Л.П.Карсавина, — «единственная религия личности»¹¹³. Персоналистски ориентированная философия менее всего озабочена тем, чтобы установить диктат индивида. Если бы это было главной задачей философской антропологии, из нее ушла бы вся нравственная тематика, питающая ее проблемная напряженность.

Однако стоит ли устанавливать различие между персонализмом и индивидуализмом, между свободой и своеволием? Не актуальнее ли, учитывая недавнее прошлое страны, отбрасывать все надличностное? Почему не отдать предпочтение индивиду, если ущербность тоталита-

ристских структур стала очевидной? Кому-то может показаться, речь идет о том, чтобы вернуть социальную мысль в традиционное государственное русло. На самом деле названная проблема возникла не сегодня. В наши дни своеволие превратилось в грозный симптом...

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

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

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

Проблема страдания

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

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

Существует, как это известно, и так называемая научная версия: вселенная возникла в результате стихийной игры бессмысленных и слепых сил, воздействующих на столь же беспорядочную материю. Это воздействие не имеет какой-либо конечной цели. Такое предположение заставляет отказаться от самой веры в разумного Создателя — персонифицированного или обезличенного. В рамках этой гипотезы страдание не нуждается в объяснении. Оно оказывается неизбежным в мире случайностей и хаоса.

«Но стоит нам только поверить во всемогущего, всеведущего и всемилостивого Создателя, — пишут западные теологи Д.Гудинг и Дж.Леннокс, — как мы 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 некой благой и осмысленной цели. И если даже на нашу долю выпадет испытать подлинное страдание, то эта вера и надежда дадут нам силы превозмочь его»¹¹⁵.

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

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

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

ГЛАВА ВОСЬМАЯ ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

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

«В основание всей христианской антропологии легла фраза из книги «Бытия»: «Сотворим человека по образу и подобию Нашему» (Быт. 1,26), заново осмысленная в посланиях апостола Павла. Именно теология образа и подобия, рассмотренная через призму догматов творения, грехопадения, воплощения, искупления и воскресения, стала краеугольным камнем христианской антропологии. И в антропологических учениях средневековых авторов осмысливались как противоположность Творца и тварной природы человека, подчеркнутая теологемой грехопадения, так и путь преодоления отчуждения человека от Бога, определенный, в частности, теологемами воплощения и искупления»¹¹⁶.

Византийская антропология

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

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

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

М.А.Гарнцев отмечает, что процесс догматического самоопределения христианской религии был связан не только с утверждением символа веры, но и с противо-

стоянием всяческих искажений вероучения. Отсюда полемическая направленность многих сочинений — «Против ариан», «Против несториан». Это позволяет понять, как основоположения тринитарной теологии (то есть учения о Троице), христологии проецировались на теологическую антропологию.

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

Проблема души и тела

К числу традиционных антропологических вопросов средневековой философии относится проблема соотношения души и тела. Само собой понятно, что мыслители этой эпохи не могли пренебречь теми выводами, которые были сделаны античными философами, в первую очередь Платоном и Аристотелем. Первый, как уже говорилось, рассматривает человека как самодвижущуюся, бессмертную, самомыслящую, нетелесную душу, владеющую телом. Последняя заслуживает презренного отношения. «В основе же этой модели лежит интуиция души, как бестелесной субстанции и жизни, и тела, как трупа, ибо и живое оно рассмотрено через призму будущего распада... А статус индивидуального, и без того противоречивый, здесь, в антропологии, приобретает даже некоторое отрицательное значение: конкретный, индивидуальный человек — плод прискорбного союза тела и души, результат своеволия и неподчинения низших частей души высшим»¹¹⁸. Душа, таким образом, это самодостаточная духовная субстанция.

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

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

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

В XIII в., когда Аристотель оказался весьма модным и привлекательным мыслителем, произошло переосмысление этой темы. Некоторые толкователи данной проблемы пришли к выводу, что хотя душа и не зависит от тела полностью, она в то же время и не свободна от него. Так начались поиски средней линии между истолкованием мыслительной души как духовной субстанции и пони-

манием души как формы тела. Разгорелась полемика между томистами и августианцами. Первые исходили из утверждения Фомы Аквинского о том, что мыслительная душа — несоставная и единственная субстанциальная форма в человеке. Их оппоненты считали, что в человеке обнаруживается несколько субстанциальных форм.

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

Антропологическая концепция Августина Блаженного

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

Место погибшей системы сфер заняли теперь два автономных и враждебных друг другу царства — царство Света и царство Мрака. Это воззрение присутствовало и в древних учениях. Так, во всех системах гностицизма — широко распространенного духовного движения, которое

захватило врасплох наследников великих культур Древнего Востока и античности, божество было ниспровергнуто, а творение обесценено.

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

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

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

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

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

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

В известной мере концепцию Августина можно рассматривать в русле спокойного историко-философского потока. Еще не было деления на философию и теологию, на природу и сверхприроду. Философия и теология были едины не только у Августина, но и у Скота Эриугены, Ансельма. Между тем для Августина тогдашняя философия с ее удобными, рациональными, привычными высказываниями, как подчеркивает К. Ясперс, бесконечностью мыслей, догматизмом и скепсисом оказалась недостаточной, несмотря на его большую склонность к неоплатоническим спекуляциям. Его философия обрела особое обновление посредством христианской веры¹²⁰.

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

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

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

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

Разум у Августина имеет не простую и единую, а скорее двоякую и составную природу. Человек был создан по образу Божию, и в своем первоначальном состоянии — в том, в каком он вышел из божественных рук, он был равен своему прототипу. Но все это было им утрачено после грехопадения Адама. А сам по себе, наедине с собой и своими собственными возможностями он не способен найти путь назад, перестроить себя своими силами и вернуться к своей изначально чистой сущности. Если бы подобный возврат и был возможен, то лишь сверхъестественным образом — с помощью божественной бла-

годати. Такова новая антропология, как она понимается Августином и утверждается во всех великих системах средневековой философии.

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

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

Характеризуя центральную тему августиновской рефлексии — «новый» человек в его отношении к Богу и миру, отечественный философ А.А.Столяров предлагает истолкование нескольких более конкретных направлений, в которых двигалась мысль Августина. Первый «блок» проблем — становление человека как личности от «ветхого» к «новому», преодоление себялюбия в любви к Богу. «Теоретические основы этого процесса — философская теология, учение о тринитарной структуре личности как «чистого я» и т.д. — тема принципиально важного трактата «О троице»; религиозно-психологические особенности — основная тема «Исповеди». Наконец, становление моральной лич-

ности с помощью благодати — сквозная тема, проходящая через ту же «Исповедь»... Концепция благодати и предопределения, переосмысленная впоследствии Лютером, позволяет видеть в Августине предтечу протестантизма»¹²¹.

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

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

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

Третья ступень — постижение души и тела. Для Августина, как и для других христианских философов, человек — существо, состоящее из души и тела. Стало быть, лишившись души или тела, человек перестает быть им. Под влиянием Платона Августин называет субстанцией также и душу. Каким же образом две субстанции — душа и тело — соединяются в третьей, т.е. в человеке? Связаны ли душа и тело как две лошади в одной упряжке или же представляют собой кентаврическое образование? На воп-

рос о том, как соединяются духовная субстанция с телесной в человеке, Августин не дает определенного ответа, полагая это тайной, недоступной для человеческого ума.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Концепция Фомы Аквинского

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

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

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

Человек сам не есть ни душа, ни тело. Он есть единство души, субстанциализирующей его тело, и тела, в котором пребывает эта душа. Человек не простая, но сложная и тем не менее неделимая субстанция. Отсюда вытекает и христианское учение о ценности каждого отдельного индивида как такового, чего не мог обосновать никто из

античных философов, включая стоиков. У Аристотеля, например один индивид отличается от другого только в силу случайных различий.

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

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

Согласно Фоме Аквинскому, никакого особого источника моральности не существует. Подчиняя активность человека общим метафизическим законам движения, Фома считает моральное благо частным случаем блага вообще.

Мера «человечности» действия, по мнению основателя то-мизма, есть мера его подчиненности разуму. Итак, насколько человеческое действие разумно, настолько оно бытийственно и, следовательно, в такой же мере оно морально.

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

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

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

Концепция Майстера Экхарта

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Отношения отца и сына раскрываются Экхартом как отношения прообраза и изображения. Он замечает: легко понять, о чем тут идет речь, если сравнивать конкретное и абстрактное. Человеческое бытие тварно, но просто бытие человека — божественно. Упрека в пантеизме (если позволено будет употребить этот термин анахронически) Экхарт избегает с помощью учения об аналогии. Бог привносит своим присутствием во всякое сущее сущность, единство и т.д., но лишь в смысле аналогии. То же самое — в отношении трансценденталий. Это подразумевает Экхарт, говоря о рождении Бога в человеческой душе.

Мистика, теология и философия у Экхарта тесно связаны между собой. Но в каком отношении к культуре стоит его учение? Представления Экхарта, имевшие целью, как и всякая мистика, объединение человека с Богом, не только

этой целью схожи с культом (проделывающим то же самое посредством определенных действий), но и вообще могут быть сведены к культовому источнику.

Учение о рождении Бога в человеческой душе¹²⁴ — весьма древнее, как показал К. Ранер. Оно восходит к раннехристианской теологии крещения. Еще у Климента Александрийского через крещение человек возрождается в Бога, и Бог рождается в человеке. Уже Ориген утверждает, что благодаря крещению нечто рождается в человеческой душе как семя, которое нужно взрастить добрыми делами и благочестивой жизнью. Сам Экхарт часто ссылается на Оригена. Последний, кроме того, впервые поставил вопрос, к которому часто возвращались мистики последующих столетий: что пользы в том, что Христос единожды родился во плоти, если он не явился также и в твоей душе? Наконец, Григорий Нисский, мистически интерпретируя идею обожения, удаляет культовую ее основу — таинство крещения — на максимальное расстояние от события «внутреннего рождения» Бога в человеке.

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

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

Может ли и метафизический элемент Экхартской мистики — помимо того, что он обладает культовым характером, — вообще быть сведен к культовому? Так, уче-

ние об интеллекте может иметь два культовых корня: один следует искать в рамках аристотелевского учения о «нусе» (уме), другой — в ветхозаветном тексте о божественном имени: «Я есть сущий» (Исх. 3,14).

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

Наконец, экхартовское отождествление бытия и Бога может иметь нечто общее с культом в такой мере, в какой описанное в третьей главе книги «Исход» обращение Яхве к Моисею манифестирует святость: «Не подходи сюда; сними обувь свою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх. 3,5). То, что земля названа «святой», и то, что Моисей должен был ступить на нее босым, суть характеристики святилища. Слова же «Я есмь сущий» первоначально могли означать «Я есмь Бог, сущий в этом месте». Святилище — такое место, в котором ищут присутствие божества. Его можно выявлять определенными культовыми действиями, а можно испытывать посредством метафизически-мистического мышления. Мистика Экхарта идет по второму пути, но цель идентична с целью первого.

Концепция Бёме

Якоб Бёме — один из самых таинственных мистиков, величайший теософ всех времен, знавший подлинные откровения. Вся его мистика конкретна, а не отвлеченна, пронизана откровением космической множественности. В центре его концепции — лик Христа. Мистика Бёме в

отличие от Экхарта, Плотина и мистики Индии не есть мистика Единого, признающего человека лишь отпадением и грехом.

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

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

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

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

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

Для Бёме учение об Адаме неотрывно от учения о Христе. Бёме дерзновенно сближает Христа и Адама. Перво-Адам Бёме есть тот же Небесный Адам Каббалы. И Христос — Абсолютный Человек, Небесный Адам. Вся антропология Бёме связана с его учением об андрогине. У Бёме ощущается это сверхчеловеческое, природно-божественное происхождение его знания. «По собственным своим силам я столь же слеп, как и всякий другой человек, и столь же немощен, но в духе Божьем видит врожденный дух мой сквозь все, однако же не постоянно, а тогда лишь, когда дух Любви Божьей прорывается через мой дух, и тогда становится животная природа и божество Единым Существом, единым разумением и светом единым. И не я один таков, а таковы все люди».

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

«До своей Евы Адам был сам непорочной Девой, не мужчиной и не женщиной; он имел в себе обе тинктуры — ту, что в огне, и ту, что в духе кротости, — и, если бы только он устоял в испытании, он мог бы сам рождать в небесном порядке без разрыва. И да родится когда-либо

человек от другого в том порядке, в котором Адам через девственность свою стал человеком и Образом Божиим: ибо то, что от вечности, само рождает в порядке вечности; существо его должно всецело выходить из вечного, иначе ничто не сохранится в вечности.

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

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

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

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

В самом деле, если кто-то отказывается от полового акта, это вовсе не означает, что он отрекается от любви. Ведь в эроте есть духовное начало. В эпоху средневековья

возник брак особого типа. Мужчина и женщина жили вместе под одной крышей. Однако не вели половой жизни. Это был так называемый духовный брак. Отшельники, отправляясь в пустыню, брали с собой служанок, но вовсе не для любовных утех. Делались попытки возвысить сексуальную любовь до сферы любви духовной.

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

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

Итак, снова замкнутый в себе мир, снова дом, в котором может жить человек. Этот мир еще более конечен, чем мир Аристотеля, ибо и здесь конечное время включено в его образ со всей серьезностью — то самое библейское конечное время, которое преобразено в христианстве. Схемой этого мира является Крест, вертикальная перекладина которого есть конечное пространство от небес до преисподней, и проходит она посреди человеческого сердца. Поперечная же перекладина являет собой

конечное время от сотворения мира до последнего его дня, причем центр этого времени — смерть Христова, всепокрывающая и всеискупительная, приходится на самое средоточие пространства — сердце бедного грешника. Вокруг этой схемы выстроен средневековый образ мира.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ ВОЗРОЖДЕНЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА

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

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

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

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

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

Проблема индивидуальности

Отличается ли дух Ренессанса от средневековья? Несомненно, другим становится образ человека. С эпохи Возрождения, например, люди преисполнены пылким стремлением к славе. Эта жизненная установка, казалось бы, совершенно естественная, не была присуща человеку средневекового общества¹²⁹. В названную эпоху в людях развилось осознание красоты природы, которого прежде просто не существовало¹³⁰. Начиная с XVI в. обнаружилась неумная страсть к труду, которой до того не было у свободного человека.

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

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

индивидуальности привела в Европе к паническому бегству от свободы в новые узы или по меньшей мере к позиции полного безразличия»¹³².

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Человеческая личность, освобожденная от внешних запретов, в своем бесконечном самоутверждении и в своей ничем не сдерживаемой стихийности, демонстрирова-

ла далеко не идеальные стороны человеческой природы. Обнаруживалось, что индивид, изолированный от социальной общности, не может быть абсолютной основой исторического процесса. Гении понимали всю ограниченность изолированного человеческого субъекта. Эпоха Ренессанса как бы взывала к потребности заменить обособленного субъекта исторически обоснованным коллективом.

Обожествление человека

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

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

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

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

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

Правда, рядом с церковью, продолжает свои размышления Зедльмайр, теперь возвышается дворец великого человека со своей иконографией, со своим культом, в котором можно различить два ведущих образа — Геракла

и сияющего Гелиоса. В залитой светом архитектуре Версаля этот культ достигает своей вершины. За пределами нашего анализа осталась четвертая эпоха истории христианского мира — «модерн», новое искусство (с 1760 г. до наших дней), о чем речь пойдет дальше.

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

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

«Функцию возрождения света, затмившегося в конкретности мира, Николай Кузанский отводит человеческому уму и человеческой душе, — отмечает А.Ф.Лосев. — Пусть вся природа дремлет сном пассивности и бессознательности; пусть довольствуются своей принадлежностью к природе многие люди, не имеющие сил искать, сту-

чатся, творить. Но тот, кто ищет и действует, получает помимо природного дара, принятого им вместе со своим рождением, второй дар — света»¹³⁹.

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

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

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

«Обусловленность природы человека — быть свободным, избирать свою судьбу, — отмечает Э.Гарэн, — создавать собственными руками алтарь славы или оковы наказания. Манетти говорил о человеке как о творце мира

искусства; Фичино — как о созерцателе миров. Согласно Пико, условие человеческого существования — не иметь условий, быть подлинно *guis* (кто), а не *guid* (что): причиной, свободным действием. И человек есть все, оттого, что он может быть всем: животным, растением, камнем — но также и ангелом, и «Сыном Божиим». Человек как образ и подобие Бога в этом: в том, что он есть причина, свобода, действие; что он есть результат собственных усилий»¹⁴⁰.

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

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

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

Продвижение к личности

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

«Эпохе Возрождения, — отмечает В.Н.Ярская, — мы обязаны тем, что категория времени рассматривается в широком диапазоне культуры... Время средневековья не затрагивало экзистенцию человека, а Возрождение создает предпосылки для восприятия времени через функцию

культуры: в его памяти хранится вся история человечества. Позиции провиденциализма расшатываются, хотя принцип историзма еще явно не осознан, важно, что в контексте новой культуры времени развивается прогностическая функция сознания, прогностическая устремленность личности»¹⁴³.

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

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

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

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

Проблема гуманизма

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

Гуманизм как специфическая система воззрений складывался на протяжении веков. Он, естественно, отражает в себе исторически предопределенные подходы к проблеме, конкретное представление о тех или иных общечеловеческих ценностях. Гуманизм базируется на философском понимании человека. Без живого индивида, наделенного телесностью, разумом, чувствами, человеколюбие утрачивает свою основу.

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

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

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

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

По мнению Эразма, человек — это некое странное животное, состоящее из двух или трех чрезвычайно разных частей: из души — как бы некоего божества и тела — вроде бессловесной скотины. В природной телесной орга-

низации животные превосходят человека. Что касается души, то человек настолько способен воспринять божественное, что сам мог бы пролететь мимо ангелов и соединиться с Богом.

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

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

По мнению Эразма, нельзя стать христианином, не будучи прежде человеческим. Бытие христианина никак не может означать отказа от человечности. То, что есть в нас собственно милосердного, человеческого, образует «внутреннего человека». Это выражение употреблял апостол Павел. Имеется в виду то, что философы называют «разумом». Тот, кто отделяет веру от разума или противопоставляет христианство философии, не отдает себе отчета в том, что означает быть христианином.

Как полагает Эразм, человеческое знание и вера связаны преемственностью в мировом порядке, который предустановлен Богом. Они образуют нерасторжимую гармонию. Знание имеет пропедевтическое значение для

христианской веры и служит подготовкой, а вовсе не противоположностью другому ее этапу, сверхразумному. На высшем — христианском — этапе человеческого становления разум располагается внутри веры и становится необходимым ее компонентом.

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

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

Например, в концепции Никколо Макиавелли (1469—1527) титанизм освобожден уже не только от христианской морали, но и от морали вообще, и даже от гуманизма. По словам А.Ф.Лосева, «макиавеллизм» для самого Макиавелли был только разновидностью трагизма, в котором цели и средства оказывались в мучительном противоречии¹⁴⁷. В трактате Макиавелли «рассуждения о первой декаде Тита Ливия» на примере Римской республики

обосновывается идея сильного государства, умеющего обуздывать эгоистическую природу человека, сохранять порядок, воспитывать высокие гражданские качества.

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

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

Проблема человеческой природы

Некоторые мыслители Ренессанса обратили внимание на проблему человеческой природы как некоей постоянной данности. Так, знаменитый французский скептик XVI в. Мишель Монтень (1533–1592) говорит, в частности, о величайшей трудности для тех, кто занимается изучением человеческих поступков. Обычно наши действия так резко противоречат друг другу, что кажется невероятным, чтобы они исходили из одного источника¹⁴⁹.

«Опыты» — основное философское произведение Монтеня, в котором в несистематизированной, афористической форме изложены его наблюдения над окружающей жизнью, «практически-философское воззрение» на человека. Монтень подчеркивает, что есть некоторое ос-

нование составлять себе суждение о человеке по наиболее обычным для него чертам поведения в жизни. Однако наши обычаи и взгляды непостоянны. Те же мыслители, которые стараются представить нас постоянными, на самом деле подгоняют наши поступки под некий обобщенный образ.

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

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

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

По мнению итальянского философа Томмазо Кампанеллы, человек превосходит животных. Несмотря на это, человек возвышается над животным духом гораздо

больше, нежели сам этот дух возвышается над неодушевленными вещами. Но это происходит не потому, что человек обладает лучшими органами. В нем заключено нечто более высокое, чем просто телесный дух.

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

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

Возрожденческий индивидуализм отражал стихийное самоутверждение человека. Отсюда свободное и независимое отношение к средневековой ортодоксии. Неоплатонизм придавал мироощущению человека Ренессанса поэтический, жизнерадостный характер. Природа осмысливалась как наполненная божественными силами. Все это обусловило рождение гуманизма как системы взглядов в области морали, политики, педагогики и общественного прогресса.

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

Примечания

- 1 *Cassirer E.* An essay o man. New Haven, 1947. P. 21-22.
2 См.: *Гуревич П.С.* Вселенная по имени человек // Свободная мысль. 1991. № 14.
3 Андрогин, согласно Платону, – первосущество, сочетающее в себе особенности мужского и женского полов.
4 Соловьев Э.Ю. Индивид, индивидуальность, личность. Введение в философию. Ч. II. М., 1989. С. 560.
5 См.: Проблема человека в западной философии. М., 1988; Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. В 2 т. М., 1991-1992.

Глава первая

- 6 *Бубер М.* Два образа веры. М., 1999. С. 23.
7 Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 372.
8 *Твен Марк.* Письма с Земли. М., 1972. С. 176.
9 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990. С. 35.
10 См.: *Бубер М.* Еврейский гуманизм // Ной. 1992. N 3.
11 См.: *Кассирер Э.* Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 15.
12 Свящ. *Чаплин В.* Крест и дубинка: союз невозможен // Независ. газ. 1992. 24 апр.
13 См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М., 1989. С. 128.
14 Там же. С. 129.

Глава вторая

- 15 См.: *Agassi J.* Toward a rational philosophical anthropology. The Hague, 1977.
16 *Мечников И.И.* Этюды о природе человека. М., 1961. С. 50.
17 См.: *Goodman J.* Genesis mystery-explaining the sudden appearance of modern man. N. Y., Times books. 1983.
18 *Вильчек В.М.* Алгоритмы истории. М., 1989. С. 11.
19 Там же. С. 13.
20 См.: *Rossak Th.* Unfinished animal. N. Y., 1975.
21 См.: *Семенов Ю.И.* На заре человеческой истории. М., 1989. С. 17.
22 *Канетти Э.* Превращение // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 490.

- 23 См.: *Koestler A.* The ghost in the machine. L., 1971.
24 См.: Диалоги. Полемиические статьи о возможных последствиях развития современной науки. М., 1979. С. 148-149.

Глава третья

- 25 *Шибутани Т.* Социальная психология. М., 1969. С. 322.
26 *Вайль Петр.* Какая дорога ведет к Риму? // Независ. газ. 1992. 31 марта.
27 См.: *Хейзинга Й.* Осень средневековья. М., 1988. С. 149.
28 *Розанов В.В.* Несовместимые контрасты бытия. М., 1990. С. 61.
29 Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 12.
30 *Ойзерман Т.И.* Номо sapiens преодолевает свою видовую ограниченность // Вопр. философии. 1988. № 4. С. 12.

Глава четвертая

- 31 *Топоров В.Н.* Космогонические мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1992. Ч. 2. С. 6.
32 *Соловьев Вл.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 226.
33 См.: *Talbot M.* Mysticism and the new physicses. L., 1981.
34 См.: *Корнев В.И., Гуревич П.С.* Древнеиндийская философия // Человек. Мыслители прошлого и востоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. Т. 1. С. 48.
35 *Вернадский В.И.* Живое вещество. М., 1978. С. 44.
36 *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992. С. 185.
37 *Eliade M.* Myth and Reality. N. Y., 1968. P. 8.
38 *Gronbech V.* Gotter und Menschen. Hamburg, 1967. S. 171-172.
39 *Cassirer E.* Symbolische Formen. Darmstadt, 1955. S. 51-52.
40 *Levi-Strauss K.* La pensee sauvage. P., 1962. P. 315.
41 *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Глава «Миф и религия»// Философские науки. 1991. № 7. С. 109.
42 *Виндельбанд.* История древней философии. СПб., 1983. С. 49.

Глава пятая

- 43 См.: *Sedlar J.M.* India find the Greek World: a study in the transmission of culture. 1980. № 4.
44 *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель. М., 1978. С. 30.
45 *Тулмин Ст.* Человеческое понимание. М., 1980. С. 62-63.
46 См.: *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977.

- 47 Гегель. *Философия истории* // Гегель. Собр. соч. М.; Л., 1935. Т. 8. С. 114-115.
- 48 Там же. С. 125.
- 49 Мережковский Д.С. Не мир, но меч // Мережковский Д.С. Собр. соч. М., 1914. Т. 14. С. 261.
- 50 Цит. по: Росман В.И. *Идеал внутренней свободы у Конфуция* // Этика стоицизма: традиции и современность. М., 1991. С. 29.
- 51 Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного /Отв. ред. Л.И.Рейснер, Н.А.Симония. М., 1984. С. 37.
- 52 Лисевич И.С. *Древнекитайская философия* // Человек. Т. 1. 1991. С. 20.
- 53 Мэн-цзы // Там же. С. 26.
- 54 Сень-цзы // Там же. С. 27.
- 55 Бердяев Н.А. *Смысл истории*. М., 1990. С. 24.
- 56 Росман В.И. *Идеал внутренней свободы у Конфуция* // Этика стоицизма: традиции и современность. М., 1991, С. 47.
- 57 Лисевич И.С. *Древнекитайская философия* // Человек. Т. 1., 1991. С. 21–22.
- 58 Там же. С. 22.
- 59 Phenomenology of life in dialogue between Chinese and Occidental philosophy. Reidel, 1984. P. 31.
- 60 Шербацкой Ф.И. *Философское учение буддизма* // Восток - Запад. Исследования, переводы, публикации. М., 1989. С. 225.

Глава шестая

- 61 См.: Кассирер Э. *Опыт о человеке* // Проблема человека в западной философии М., 1988. С. 6.
- 62 См.: там же.
- 63 Шелер М. *Человек и история* // Человек: образ и сущность. М., 1991. Т. 2. С. 139.
- 64 См.: Виндельбанд В. *История древней философии*. С. 61.
- 65 Платон. *Гиппий больший* // Виндельбанд В. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 289.
- 66 Там же. С. 289.
- 67 *Материалисты Древней Греции*. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1955. С. 50.
- 68 Платон. *Теэтет*. 152 ав.
- 69 Хайдеггер М. *Европейский нигилизм* // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 262.

- 70 См. там же. С. 264.
- 71 *Кассирер Э.* Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 7.
- 72 Там же. С. 8.
- 73 *Платон.* Апология Сократа // *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 1. С. 108.
- 74 *Виндельбанд В.* История древней философии. С. 111.
- 75 См.: *Человек.* М., 1991. С. 71.
- 76 *Кессиди Ф.Х.* Античная философия // *Человек.* М., 1991. С. 62.
- 77 *Виндельбанд В.* История древней философии. С. 174.
- 78 *Мудрагей Н.* Платон о человеке // Специфика философского знания и проблема человека в истории философии. М., 1988. С. 104.
- 79 См. об этом: *Гуревич П.С.* Приключения имиджа. М., 1991. С. 8-17.
- 80 *Виндельбанд В.* Указ. соч.. С. 237.
- 81 *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 65.
- 82 *Марк Аврелий.* Наедине с собой. М., 1914. С. 63-64.
- 83 Там же. С. 42.
- 84 Там же. С. 62.
- 85 Цит. по: *Человек.* М., 1991. С. 137.
- 86 *Марк Аврелий.* Наедине с собой. М., 1914. С. 41.
- 87 См.: *Кассирер Э.* Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 10.
- 88 Цит. по: *Кассирер Э.* Цит. соч. С. 12.
- 89 Этика стоицизма: традиции и современность. М., 1991. С. 5.
- 90 *Померанц Г.* Неудачи // Незвис. газ. 1992. 5 июня.
- 91 См.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 537-539.
- 92 *Гегель.* Эстетика: В 4 т. М., 1969. Т. 2. С. 148-149.

Глава седьмая

- 93 *Бердяев Н.А.* Человек и машина // *Вопр. философии.* 1989. № 2. С. 159.
- 94 См.: *Ясперс К.* Философская вера. М., 1991.
- 95 О духовности русской культуры. Интервью с Г.К.Вагнером // *Сов. культура.* 1989. 4 февр.
- 96 *Уманская Т.А.* Телесность как философская проблема: к постановке вопроса в западной патристике // *Философия человека: диалог с традицией и перспективы.* М., 1988. С. 13.
- 97 См.: *Sedlar J.W.* India and the Greek World: a study in the Transmission of Culture. N. Y., 1980. P. 154.

- 98 См.: *Бердяев Н.А.* *Философия свободы. Смысл творчества.* М., 1989. С. 23.
- 99 Там же.
- 100 *Ясперс К.* *Истоки истории и ее цель.* М., 1978. С. 103.
- 101 *Kennen Wissenschaften den Menschen?* Fr. a/Main, 1980. S. 156.
- 102 *Гарнцев М.А.* *Проблема самосознания в западноевропейской философии.* М., 1987. С. 22.
- 103 Там же. С. 23.
- 104 *Фромм Э.* *Искусство любить.* М., 1981. С. 35.
- 105 См.: *Amy W.O., Recob J.B.* *Human nature in the christian tradition.* Lanham, 1982.
- 106 *Бердяев Н.А.* *Философия неравенства.* М., 1991. С. 41.
- 107 Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. М., 1990. С. 137.
- 108 *Бахтин М.М.* *К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985.* С. 116.
- 109 Там же. С. 113.
- 110 *Бахтин М.* *Проблемы поэтики Достоевского.* М., 1979. С. 40.
- 111 См.: *Ясперс К.* *Философская вера.* М., 1991.
- 112 См.: *Бердяев Н.А.* *Философия неравенства.* М., 1991. С. 41.
- 113 *Карсавин Л.П.* *Церковь, личность и государство // Путь.* Париж, 1928. № 12. С. 32.
- 114 *Мандельштам Надежда.* *Вторая книга.* М., 1990. С. 234.
- 115 *Гудинг Д., Леннокс Дж.* *Проблема страдания // Лит. газ.* 1992. 27 мая.

Глава восьмая

- 116 *Гарнцев М.А.* *Западноевропейская философия (IV-XIV вв.) // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии.* М., 1991. С. 155.
- 117 *Гарнцев М.А.* *Византийская философия // Там же.* М., 1991. Т. 1. С. 138.
- 118 *Уманская Т.А.* *Телесность как философская проблема: к постановке вопроса в западной патристике // Философия человека: диалог с традицией и перспективы.* М., 1988. С. 9.
- 119 *Аристотель.* *О душе.* П.3.414 в. 15.
- 120 См.: *Ясперс К.* *Философская вера перед лицом христианского откровения // Религиозная философия. Методы и проблемы.* М., 1974. Ч. 1. С. 64.
- 121 *Столяров А.А.* *Августин. Жизнь. Учение // Аврелий Августин. Исповедь.* М., 1991. С. 31.

- 122 См.: *Жильсон Э.* Введение в изучение Св. Августина // *Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли.* М., 1987. С. 216.
- 123 *Уколова В.И.* Античное наследие и культура раннего средневековья. М., 1989. С. 140-141.
- 124 В русской богословской литературе употребляется термин «обожение» – См.: *Попов И.В.* Идея обожения в ближневосточной церкви. М., 1909.
- 125 *Бердяев Н.А.* Стилизованное православие. (Отец Павел Флоренский) // *Бердяев о русской философии.* Свердловск, 1991. С. 185.

Глава девятая

- 126 Ренессанс. Образ и место Возрождения в истории культуры. М., 1987.
- 127 *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 239.
- 128 Н.А.Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С. 18.
- 129 Ср.: *Буркхардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб., 1905. Т. 1. С. 171.
- 130 См.: Там же. С. 299.
- 131 *Баткин Л.М.* Возрождение // *Человек.* М., 1991. Т. 1. С. 217.
- 132 *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990. С. 40.
- 133 *Буркхардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. 1. С. 129.
- 134 *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 60.
- 135 Там же. С. 241.
- 136 *Баткин Л.М.* Возрождение // *Человек.* М., С. 217-218.
- 137 *Зедльмайр Г.* Утрата середины // *Общество. Культура. Философия.* М., 1983. С. 92.
- 138 *Sedlmayr H.* Verlust der Mitte. Salzburg, 1948. S. 226.
- 139 *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. С. 313.
- 140 *Гарэн Э.* Гуманизм итальянский. М., 1986. С. 137.
- 141 *Пико della Мирандола.* Речь о достоинстве человека // *Человек.* М., 1991. С. 221.
- 142 *Роззак Т.* Незавершенное животное. Форпост эпохи Водолея и эпохи сознания // *Человек и общество.* М., 1992. Вып. 4. С. 179-180.
- 143 *Ярская В.Н.* Время в эволюции культуры. Саратов. 1989. С. 52-53.
- 144 *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 135.
- 145 Там же. С. 6.
- 146 *Лазарев В.В.* Становление философского сознания нового времени. М., 1987. С. 37.

- ¹⁴⁷ См.: *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. С. 557.
- ¹⁴⁸ История всемирной литературы. М., 1973. Т. 3. Вып. 3. С. 28.
- ¹⁴⁹ См.: *Монтень.* Опыт // Человек. М., 1991. С. 259.
- ¹⁵⁰ *Бэкон Ф.* Опыт или наставления нравственные и политические // Человек. М., 1991. С7. 265.

Оглавление

Вступление	3
ГЛАВА ПЕРВАЯ	
ПРОБЛЕМА УНИКАЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА	16
Рождение антропологической идеи	16
Эволюция философской антропологии	21
Что же такое человеческое существо?	29
ГЛАВА ВТОРАЯ	
ТАЙНА АНТРОПОГЕНЕЗА	39
Генно-культурная эволюция	39
Трудовая теория антропосоциогенеза	46
Человек – «символическое животное»	51
ГЛАВА ТРЕТЬЯ	
ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА	59
Человек и культура	59
Парадоксы человеческой природы	70
Разум порождает безумие?	76
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ	
ЧЕЛОВЕК ВНУТРИ МИФОЛОГИИ	80
Антропологические мифы	80
Язык символов	87
Космологические сюжеты	95
ГЛАВА ПЯТАЯ	
СВОЕОБРАЗИЕ ВОСТОЧНОГО АНТРОПОЛОГИЗМА	99
Восток в европейском сознании	99
Особенности восточного антропологизма	111
ГЛАВА ШЕСТАЯ	
ОТ СОКРАТА ДО АРИСТОТЕЛЯ	121
«Познай себя»	127
Учение киников	129
Гедонизм	130
Человек разумный	132

Антропология Аристотеля	135
Стоицизм	138
Эпикурейство	143
ГЛАВА СЕДЬМАЯ	
ХРИСТИАНСКАЯ ВЕРСИЯ ЧЕЛОВЕКА	145
Истоки персоналистской традиции	145
Проблема человеческой природы	153
Проблема свободы	157
Проблема страдания	164
ГЛАВА ВОСЬМАЯ	
ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ	166
Византийская антропология	167
Проблема души и тела	168
Антропологическая концепция Августина Блаженного	170
Концепция Фомы Аквинского	179
Концепция Майстера Экхарта	182
Концепция Бёме	186
ГЛАВА ДЕВЯТАЯ	
ВОЗРОЖДЕНЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА	192
Проблема индивидуальности	194
Обожествление человека	199
Продвижение к личности	204
Проблема гуманизма	206
Проблема человеческой природы	210
Примечания	213

Научное издание

ГУРЕВИЧ Павел Семенович

Философия человека. Часть 1

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник: *В.К.Кузнецов*

Технический редактор: *Н.Б.Ларионова*

Корректоры: *Т.В.Прохорова, Е.Н.Федина*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 06.08.99.

Формат 70х100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 6,9. Уч.-изд. л. 9,36. Тираж 500 экз. Заказ № 033.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Л.А.Карамнова*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина, Н.Б.Ларионова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14