

А. В. РАЗИН

ИДЕЯ ГУМАНИЗМА В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Термин «гуманность» (человечность) впервые появляется в трудах Цицерона. Но это понятие представлено у него в очень широком значении. По существу оно характеризует все то, что отличает человека от животного, а в более узком смысле то, что соответствует идеалу человека античного общества. Однако в античности человек в целом рассматривался как находящийся на периферии космоса. Он не был ни целью творения мира, ни ценностью самой по себе. Все основные цели его бытия были заданы со стороны космического миропорядка. Это показывает, что термин «гуманизм» применительно к античности можно употреблять лишь в условном смысле.

Конечно, любая этическая система уже тем простым фактом, что она содержит некоторые общие правила, ограничивает произвол отдельных лиц, содержит в себе и гуманистическое начало. Однако античная этика демонстрирует скорее две крайности, уводящие мысль и реальную практику жизни от гуманизма. Одна крайность представлена в ней приоритетной ориентацией на благо полиса, государства. Это заставляет индивида жертвовать своими интересами и может обернуться негуманными требованиями. Другая крайность, наоборот, представлена индивидуалистической тенденцией, в которой преобладает момент противопоставления личности и общества. Эта черта в основном характерна для этических концепций эпохи эллинизма (скептицизм, эпикуреизм, стоицизм). Представленное в них стремление к достижению спокойствия духа при любых обстоятельствах может показаться гуманным. Однако

это не оставляет места для реальной практики, направленной на поддержку людьми друг друга. Поэтому даже там, где в античности появляется мысль о равном достоинстве всех людей, включая и рабов (поздний стоицизм), призыв к творению добрых дел, к милосердию и благотворительности в общем-то не звучит. Наоборот, стоически ориентированный мудрец оказывается равнодушным к страданию других людей. «Он нежалостлив и не знает снисхождения ни к кому, так как не отменяет никаких наказаний, следующих по закону, – ибо послабление, жалость и уступчивость суть ничтожества души, подменяющей наказание кротостью»¹.

На римской почве основной добродетелью оказывается доблесть. Деяния на благо отчизны рассматривались там как приоритетные обязанности. Однако выполнение этих обязанностей имело, говоря современным языком, большой личностный смысл. Римская мифология содержала идею о том, что, выполняя свой долг, продолжая дело Богов, человек и сам может превратиться в Бога в результате заслуг перед обществом, близкими и богами, как сын семейства в конце концов может превратиться в его главу. Такой тип нравственной философии можно назвать побуждающим. Позднее он будет представлен в эпоху Возрождения в идеях Джордано Бруно, в гегелевской и марксистской философии, у Гюйо, говорящего, что стремление к риску рождает нравственный энтузиазм. Во всех подобных концепциях гуманизм так или иначе связывается с представлениями о самореализации личности.

Христианская концепция полностью переосмысливает представленное в Древней Греции и Риме положение дел, объявляя кротость и смирение основными нравственными качествами, а любовь к ближнему – основной добродетелью. Доблесть перестает иметь значение в том смысле, что любой человек, даже не имеющий никаких особых заслуг перед обществом, оказывается одинаковым по своему достоинству с героем, правителем, знаменитым полководцем и т. д. В данной концепции гуманизм впервые выступает в виде идеи поддержки слабого, уважения любого человека просто за то, что он человек.

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 306.

Христианство видит относительность всех практических результатов, достигаемых человеком в предметно-преобразовательной деятельности, и пытается решить проблему трагизма бытия тем, что противопоставляет высшую духовность, бессмертие, обретаемое в результате воскресения, конечным формам материальной и духовной деятельности, осуществляемым человеком в жизни на земле. Идея спасения, безусловно, претендует на высший гуманизм и для верующего человека имеет существенное значение. Однако она требует таких метафизических построений, которые ограничивают человеческую свободу и по существу лишают человека права ответственного выбора. Как остроумно заметил А. Камю, пытаясь преодолеть абсурд бытия, связанный с его конечностью, человек желает обрести свободу в ином мире. Но для этого он изобретает Бога, который становится его хозяином, ставящим человека в рабское, лишенное свободы положение².

Важно подчеркнуть также то, что гуманизм в христианской концепции связывается с идеей духовного возвышения человека в смысле развития его высших нравственных качеств и устранения все того, что может привести к греху. Отсюда возникает стремление к вытеснению проявлений человеческой природы, выходящих из-под прямого контроля разума. Это, например, требует усмирения плоти и преодоления таких эмоций, как зависть, тщеславие, т. е. конкретных причин возможного совершения зла в отношении других людей. Сами понятия добра и зла в христианстве употребляются по сравнению с античностью в более узком понимании. Если для античности добро – это соответствие вещи своему назначению, благо – это красота и гармония порядка космоса, то для христианской концепции добро и зло характеризуют уже исключительно поступки людей в отношении друг друга. Такая постановка вопроса имеет свои преимущества в смысле конкретизации этической проблематики. Она позволяет поставить в центр рассуждения отдельного человека с его слабостями и недостатками, эмоциональными проявлениями его жизни и тем самым получить реальное основание для гуманного отношения людей друг к другу. Но в ней

² См.: Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 54.

же содержится и опасность противопоставления двух миров по принципу Богу – богово, Кесарю – кесарево, что уводит человека от реальной действительности и превращает идеал нравственного совершенствования в абстракцию. Его наисовершенное практическое воплощение мыслится как жизнь монаха, в крайних формах – отшельника, аскета, способного, как полагается, приобрести высшую духовность благодаря непосредственному мистическому общению с Богом. При таком подходе остается непонятным, на базе чего может развиваться действительная индивидуальность личности, связанная с проявлением разнообразных качеств, индивидуальных способностей и потребностей.

Обвинение в абстрактности как раз наиболее часто и возлагается на христианский гуманизм. Действительно, формулирование таких завышенных требований к поведению, которые реально нигде не могут быть выполнены, увод человека от действительности к иллюзии существования в потустороннем мире, отказ от необходимости радикального преобразования земного бытия в смысле улучшения материальных условий существования человека позволяют говорить об абстрактных чертах христианского гуманизма. Но последний имеет и конкретные черты. Любовь в христианстве не просто требование непричинения зла, а деятельный принцип. Не случайно на вопрос о том, как войти в царствие небесное, Христос наряду с необходимостью соблюдения закона призывает еще и раздать имущество бедным. Милосердие и благотворительность всегда считались в христианском вероучении наиболее богоугодными делами. Любовь к Богу как основная заповедь христианства полагается реализуемой через любовь к конкретным людям. Поэтому вторая заповедь звучит: возлюби ближнего, как самого себя.

Однако ясно, что принцип христианской любви, требующий равноудинакового отношения к любому человеку, не может быть полностью совместим с конкретными условиями его деятельного воплощения, ведь раздать свое имущество всем в одинаковой степени невозможно. В западной традиции благотворительность и милосердие называют поэтому несовершенными добродетелями³.

³ Rainbolt Dg. W. Marcy: an independant, imperfect virtue. American Philosophical Quarterly. Vol. 27. № 2. April 1990. P. 169–172.

Но данное противоречие имеет доктринальное разрешение. Притча о блудном сыне показывает, что христианская любовь как раз предполагает разную степень проявления по отношению к конкретным лицам, что диктуется ситуацией. Человек в христианстве оказывается обладающим значительной степенью свободы в трактовке нравственных понятий и определении конкретных условий применения моральных норм. То же относится и к обвинению христианства в том, что оно предъявляет человеку завышенные, практически нереализуемые требования. Л. Н. Толстой в «Крейцеровой сонате» сравнил механизм действия христианских заповедей с компасом, который показывает лишь общее направление пути, т. е. стремление к совершенству, хотя оно и не является полностью достижимым.

С этим представлением связаны фундаментальные положения христианской доктрины, полагающей человека изначально слабым, испорченным в результате первородного греха. Для его спасения оказывается необходимой искупительная жертва Христа. Сам человек не может спастись без поддержки Бога, несмотря на все добрые дела, которые он совершит. Именно Богу принадлежит последнее слово в решении о посмертной судьбе человека. Положение об искупительной жертве Христа, о силе божественного решения, с одной стороны, имеет гуманистическое значение, так как оставляет надежду на прощение, искупление даже для человека, совершившего тяжкие грехи (в ортодоксальной христианской доктрине – вообще для любого человека). Однако, с другой стороны, идея о принципиальной слабости человека и силе божественного решения может быть истолкована и в антигуманном смысле. Произвольность божественного решения по логике вещей снижает стимулы развития нравственной активности на своей собственной основе. В протестантской доктрине, где тезис о произвольности божественного решения доводится до идеи изначального предопределения одних людей к вечной жизни, других – к вечной смерти, остаются лазейки для такой интерпретации конкретных ситуаций действия, которые реально могут обернуться негуманным отношением к тому или иному человеку. Так возникает вопрос о том, стоит ли заботиться о неудачнике, если он все равно обречен на вечную смерть, стоит ли

огорчаться от того, что ты используешь другого в своих целях, ведь, возможно, ты избран, а он – нет? Это тем более опасно, что протестантская доктрина допускает личное общение с Богом в смысле конкретных указаний Святого Духа о правильности или неправильности предпринимаемого действия. Кроваво расправляясь со сторонниками Томаса Мюнцера, Мартин Лютер был уверен в своей правоте и даже заявил, что он принимает на себя всю ответственность за кровь, пролитую с его одобрения. Так же, наверное, мог бы рассуждать и капиталист, подвергающий безжалостной эксплуатации рабочих во время первоначального накопления, и вообще любой человек, осмелившийся так или иначе нарушить заповедь христианской любви.

Следующий этап в развитии гуманизма связан с эпохой Возрождения. В общефилософском плане эта эпоха весьма неоднородна. Здесь представлены магические верования, мистические теории, ориентированные на неоплатонизм, пантеизм, утопические социальные теории, идеи естественного права, имеет место утверждение идеала сильной личности. Все это выражает освобождение от диктата официальных взглядов католической церкви. Но последнее нередко сопровождается возвратом к более ранним и философски более элементарным идеям, выражается в утверждении мистики, обретении веры в магию.

Гуманистические идеи, высказанные в данную эпоху, также весьма неоднородны. Характеризуя эпоху Возрождения с точки зрения вклада в развитие гуманизма, обычно обращают внимание на ранние антропоцентрические теории, противопоставляющие средневековому геоцентризму интерес к человеку в его отношениях с миром. Здесь прежде всего следует упомянуть таких философов, как Лоренцо Балла и Манетти. В более поздний период на взгляды гуманистов оказывают влияние идеи флорентийских неоплатоников. Это влияние испытали Томас Мор, Эразм Роттердамский, отчасти Джордано Бруно. Гуманизм же Монтеня отличается натуралистическим характером⁴.

⁴ См.: Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 11.

Наиболее важно при характеристике гуманистических идей данной эпохи обратить внимание на принципиально новый подход к пониманию места человека в космической иерархии. В отличие от христианской концепции, в которой божественный и земной миры противопоставляются, а суть человеческого греховного бытия мыслится дуалистически (как противостояние заложенной Богом способности быть бессмертным и вызванного первородным грехом падения в небытие), философы эпохи Возрождения пытаются (хотя в основном и в рамках того же канона) придать земному бытию иной онтологический статус – представить его в качестве необходимой для самоопределения человека стадии развития. В наиболее радикальных (в смысле трансформации христианской доктрины) концепциях это связывается с утверждением особого, промежуточного положения человека в космосе.

Например, Парацельс, ориентирующийся на неоплатонизм, утверждает существование природы как живого целого, обладающего единой мировой душой. Душа, интерпретированная в неоплатоническом смысле, представляет, согласно Парацельсу, пятую сущность, тонкий эфир, который обеспечивает параллелизм макро- и микрокосмоса. Это дает возможность магического воздействия на природу со стороны сознания человека. Ясно, что подобный взгляд необыкновенно возвеличивал личность, по существу наделял ее божественной властью. У Джордано Бруно, выступающего с пантеистических позиций, выдающийся человек (героический энтузиаст) оказывается проводником божественных идей относительно преобразования мира. Традиционный же христианский дуализм как раз препятствовал распространению пантеистического мировоззрения, отводящего человеку слишком большую роль.

Но даже в концепциях, не отличающихся подобным радикализмом, значение природного бытия все равно усиливается по сравнению с традиционной христианской доктриной. Это выражается в позитивной оценке аффектов, связанных с обычными видами наслаждений, испытываемых человеком в земной жизни.

Например, Лоренцо Валла в работе «Об истинном и ложном благе» признает необходимость как земного, так и небесного счастья, причем последнее считает выше первого. Однако благо в раю

получает у него специфическую, связанную с высшими чувственными удовольствиями интерпретацию. «В чем был бы смысл возвращения тел, если бы мы не имели ничего более, чем имели бы без них?» – спрашивает Лоренцо Валла, говоря о христианской концепции Воскресения⁵. Он отказывается от сократовской позиции, согласно которой для счастья достаточно одной добродетели, и считает, что добродетель, конечно, нужна, для того чтобы ограничить зло, не причинять вреда другим людям, но не она сама по себе является благом. Люди испытывают благо от земных удовольствий и получают возможности вновь обрести эти или еще большие удовольствия в раю. Смысл всякого ограничения, например воздержания от каких-то действий при болезни, полагает Валла, заключается только в том, чтобы вновь обрести возможность их совершения после выздоровления. Таково же и назначение добродетелей. Ясно, что логически этот вывод означает разрыв с позицией абсолютизации морали, в которой нравственное совершенство полагается основным назначением человека и которая так или иначе содержит призыв к уходу от множественного земного бытия, не совместимого с истинной добродетелью, т. е. к ограничению своих желаний и устранению от активных форм деятельности.

Как видим, позиция Валлы была весьма радикальной и наметила путь, по которому пошли последующие мыслители. Среди них прежде всего выделяется Эразм Роттердамский. Он тоже обращается к множественному миру, показывая, что без человеческих пороков и слабостей собственно нет и самого человека. Эразм понимает, что обладание универсальным знанием, если бы оно было возможно, лишило бы человека его индивидуальности. Поэтому одну из своих работ он оригинально называет «Похвала глупости». В этом памфлете он в сатирическом виде изображает полностью добродетельного, лишённого эмоций мудреца. «Пусть философы, – говорит он, – ежели им это нравится, носятся со своим мудрецом, пусть никого не любят, кроме него, пусть пребывают с ним вместе в государстве Платона, или в царстве идей, или в садах Танталовых! Кто не убежит в ужасе от такого существа, не то чудовища, не

⁵ Лоренцо Валла. Об истинном и ложном благе, о свободе юли. М., 1989. С. 247.

то привидения, недоступного природным чувствованиям, не знающего ни любви, ни жалости, твердому камню подобного, скалам Марпесса холодным, от которого ничто не ускользает, который никогда не заблуждается, который, подобно зоркому Линкею, все видит насквозь, все тщательно взвешивает, все знает, который одним только собой доволен, один богат, один здоров, один – царь, один свободен, коротко говоря, он один – все, но... лишь в собственных своих помышлениях; не печалится он о друге, ибо сам никому не друг, даже богам готов накинуть петлю на шею, и все, что только случается в жизни, он осмеивает и порицает, во всем усматривает безумие. Вот он каков, этот совершенный мудрец. Теперь позвольте спросить: если бы вопрос решался голосованием, какое государство согласилось бы поставить над собою подобного правителя, какое войско последует за подобным вождем, какая женщина изберет себе такого супруга, кто согласится иметь за столом такого сотрапезника, какой раб снесет иго господина, обладающего подобным нравом? Кто не предпочтет ему последнего дурака из просто-народья, который равно способен и повелевать глупцами и повиноваться им...?»⁶ Обращение к множественному миру, признание человеческих пороков и его глупости как неотъемлемой части его индивидуальности в названную эпоху было во многом уникальным явлением в истории западной философии вплоть до современной стадии ее развития. Реформация, механицизм XVII в., просвещение, философия Канта и Гегеля в значительной степени свернули эту тенденцию, снова призвав человека в царство абстракций и универсальных сущностей.

В воззрениях гуманистов в целом утверждается призыв к активному бытию. Одной из центральных особенностей гуманистического мировоззрения являлся антропоцентризм. Христианство тоже было антропоцентрично в том смысле, что весь мир понимался как сотворенный Богом прежде всего для человека. Однако специфической чертой религиозного монотеистического мировоззрения была идея обожения, понимаемая в духе христианского мистицизма. Мистицизм полагал, что соединение с Богом происходит в результате

⁶ Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М., 1991. С. 66.

снисхождения божественной благодати, восприятия божественных энергий в результате настроя духа, достигаемого аскетическим образом жизни и специальными молитвами (умное делание). Гуманизм переменял точку зрения. Человек был поставлен в центр как существо, подобное Богу, в результате его собственных творческих способностей. Антропоцентризм как фокус мировоззрения гуманистов «означал замену понятия обожения как одного из основных понятий религиозно-аскетического мировоззрения средневековья понятием обожествления человека, его максимального сближения с богом на путях творческой деятельности, запечатленной тогда в стольких произведениях искусства, до сих пор восхищающих людей»⁷.

Призыв к активности в полную меру прозвучал в произведениях Джордано Бруно. В его понимании героический энтузиаст в своем порыве рождает новые формы бытия. Джордано Бруно поднимается даже выше характерных для данной эпохи индивидуалистических тенденций, полагая, что энтузиаст действует во благо всех людей, отождествляет цели своей жизнедеятельности с целями прогрессивного развития всего человечества.

Однако уникальность названной эпохи определяет не только ее преимущества в решении проблем гуманизма, но и ее слабости. Поставив вопрос о том, что же есть человек, поняв, что его нельзя однозначно свести ни к божественной, ни к земной природе, философы Возрождения не дали ответа на вопрос о том, где же можно найти действительные ориентиры для нравственного поведения. Отчасти они пошли по пути признания возможности разных оснований нравственного действия. Это особенно подчеркнуто в работах Эразма Роттердамского. Он, например, говорит, что в том случае, если христианин «ни Божьей справедливости не боится... если ни надежда на бессмертие, ни страх вечного наказания не мешают ему, если не препятствует ему даже тот врожденный стыд греха, который способен удержать и души язычников, то пусть его устрашит тысяча неприятностей, которые преследуют грешника в этой

⁷ Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков. М., 1984. С. 24.

жизни: бесславие, потеря имущества, нужда, презрение и ненависть добрых людей, страх, беспокойство и тяжелые муки совести»⁸.

Следующий этап в развитии гуманизма связан с осмыслением условий жизни эмпирического субъекта в развивающемся капиталистическом обществе. Гуманизм проявляет себя здесь как светский индивидуализм. Он приобретает новое значение в связи с признанием права человека на счастье, на реализацию собственных способностей.

Но, несмотря на представление о счастье как радости, связанной с самореализацией на основе выражения своего интереса, нравственном поощрении индивидуализации, в философии нового времени сохраняется унаследованная от христианства идея равноудинакового отношения к каждому человеку, уважения его достоинства независимо от его практических достижений. Эта идея, однако, приобретает здесь иное содержание и более всего начинает рассматриваться в смысле обеспечения одинаковых условий деятельности людей в справедливо организованном обществе. Это кладется в основание идеологии либерализма, в рамках которой строятся первые концепции прав человека, выдвигается принцип неприкосновенности частной жизни и принцип терпимости.

Весьма показательна в этом плане позиция Дж. Локка. Он полагал, что вещи бывают добром и злом исключительно с точки зрения удовольствия и страдания. Но так как полного знания получить нельзя, у людей насчет этого могут быть разные мнения. На основе этого тезиса Локк аргументирует необходимость терпимости, соответствующей позиции либерализма. Степень согласия, которую мы даем любому предположению, зависит, согласно Локку, от оснований вероятности его полезности. Правильное понимание того, что мы должны действовать на основе вероятности (близкой к достоверности), есть милосердие и снисхождение друг к другу. Нельзя дурно обращаться с другими людьми только из-за того, что они не отказываются от собственного мнения. Милосердие здесь толкуется именно в плане терпимости к инакомыслию. На основе данной позиции Локк защищал необходимость веротерпимости.

⁸ Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 189.

Либерализм во многом есть реакция на кровавые религиозные войны, развернувшиеся в Европе во времена реформации. Его основным принципом является разделение частной и общественной морали. Этот принцип предполагает, что люди могут думать о чем угодно, но они вынуждены жить сообща и потому должны выполнять такие правила, которые могут быть приемлемыми для всех.

В рамках либеральной позиции было много сделано для утверждения гуманных принципов толерантности, неприкосновенности частной жизни, гарантии таких базовых прав человека, как право на жизнь, передвижение, свободу совести, выбор рода занятий, участие в управлении через представительные органы власти. Тем не менее либеральная позиция, несомненно, выражает практику существования человека в обществе, система стимулов труда которого построена на основе реализации частного эгоистического интереса. В результате происходит разрыв между глубинными нравственными основаниями бытия, зовущими к объединению с другими людьми, и теми нравственными идеями, которые пытаются выразить стремление к самоутверждению на основе ограниченных ценностей эмпирического существования. Данное противоречие виделось многими мыслителями еще в эпоху расцвета классического рыночного капитализма. Здесь, несомненно, стоит упомянуть Ж. Ж. Руссо, критиковавшего капиталистическую действительность с позиции сенсуалистической этики. С его точки зрения, общество, основанное на частной собственности, разделяет людей, искажая их подлинные чувства. Действительная же чувственная природа человека зовет его не к разъединению, а к объединению с другими людьми.

Г. В. Ф. Гегель полагал, что подчинение жизни реализации ограниченного частного интереса соответствует лишь определенному общественному этапу развития – классическому гражданскому обществу, которое затем снимается государством в высшем понимании общественного назначения последнего. В развитом государстве происходит объединение индивидуальной воли с общественной. Индивидуальная воля, согласно Гегелю, движется именно от выражения единичного и особенного к всеобщему, от выражения субъективных моментов бытия к объективным, зависящим

от целей развития всего человечества. «Добро в себе и для себя... – пишет Гегель, – есть абсолютная цель мира и долг для субъекта, который должен иметь понимание добра, сделать его своим намерением и осуществлять в своей деятельности»⁹. С других позиций, с позиций осмысления проблем психологического самоощущения счастья в связи со счастьем других людей, осмыслял данную проблему Л. Фейербах. Его утверждение о том, что нельзя быть до конца счастливым, когда видишь страдания других людей, несомненно, претендует на высший гуманизм.

В современной западной этике позиции, подобные гегелевской и фейербаховской, называют коммюнитаристскими. В отличие от либеральных позиций они апеллируют не к универсальным принципам общественной организации (методология чего может быть найдена в философии Канта), а к конкретным функциям, выполняемым отдельным индивидом во имя собственного блага и блага целого.

Коммюнитаристская позиция в определенной интерпретации приводит к идее революционного преобразования общества во имя достижения гармонии частных интересов, создания совершенного целого. Но революционный призыв может звучать и на основе стремления к созданию условий для наиболее полного и адекватного выражения индивидуального интереса. В таком виде он представлен в концепциях разумного эгоизма, например у Гельвеция, русских революционных демократов. Реальный гуманизм полагается здесь достижимым на базе правильно понятого личного интереса. Нормальное удовлетворение таких интересов, как полагается, приводит к общественной гармонии, к возрастанию общественного блага.

Однако идея гуманизма может быть и не связана с революционным призывом. Забота о благе целого способна проявляться просто как поддержка слабых, нуждающихся, осуществляемая даже в том случае, если это выходит за рамки обычного для данного общества понимания справедливости. Как отмечают А. А. Гусейнов и Г. Ирритц, в натуралистическом сенсуализме – одном из основных тече-

⁹ Гегель Г. В. Ф. Там же. С. 336.

ний классической буржуазной этики – наряду с рационализмом и пантеизмом различаются две линии: индивидуалистически-критическая и альтруистически-гармонизирующая. К первой принадлежит Б. Мандевиль («Басня о пчелах», 1705 г.) и К. Гельвеции («Об уме», 1758 г.). Ко второй относятся А. Фергюсон, Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит, Вольтер, Д. Дидро, Ж. Д'Аламбер¹⁰.

Особое место среди теорий, претендующих на достижение реального гуманизма, занимает марксизм. Марксизм, как известно, полагает возможным найти объективные критерии для понимания общей направленности исторического процесса. Он по существу отождествляет гуманизм с исторической перспективой развития общества – переходом к бесклассовому состоянию и освобождением человека от такого разделения труда, которое превращает его в «частичного рабочего», заставляет выполнять однообразные производственные функции, вызывающие отчуждение людей друг от друга (непонимание связи человека с целым), и отчуждение человека от своей собственной родовой сущности, связанное с тем, что продукт его собственного труда противостоит ему как нечто враждебное, а сам труд воспринимается как тяжкое бремя.

Все предшествующие формы гуманизма марксизм полагает ограниченными, так как они не ставят задачу достижения реального равенства между людьми, а ограничиваются лишь обеспечением равных возможностей и поддержкой слабых.

Преодоление отчуждения в процессе труда мыслилось в марксизме в качестве результата изменения общественного строя, вызывающего новое отношение к труду, а также результата развития автоматизированных систем, заменой машинами энергетических, непосредственных производственных, однотипных управленческих функций, что в целом делает труд более содержательным. Человек, согласно Марксу, постепенно должен полностью устраниться из материального производства, осуществляя лишь общий контроль за работой производственных систем и работая в основном в сфере духовного производства, в том числе в сфере науки, обеспечивающей развитие новых технологий, и сферах, обеспечивающих вос-

¹⁰ См.: Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 367.

производство социальных связей, а также самого человека как социального субъекта, т. е. в искусстве, морали, политике, образовании. «Царство свободы, – отмечал К. Маркс, – начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства...»¹¹. Мысли Маркса об устранении человека из непосредственного производства, обретении им свободы в сфере творческой деятельности, науки, которая так или иначе находит свое приложение к производству, высоко оцениваются многими современными философами гуманистического направления, в частности Э. Фроммом¹².

Маркс, по-видимому, полагал, что стимулы труда в высокоразвитом обществе свободно ассоциированных производителей могут быть основаны лишь на стремлении человека к творческой самореализации и моральной ответственности. Государство с системой правовой регуляции полагалось в таком обществе ненужным в силу отсутствия классовых антагонизмов и распределения по потребностям.

Однако в любом, даже очень совершенном обществе будущего вряд ли возможен труд, осуществляемый без всякого внешнего принуждения. Во-первых, в каждом конкретном случае развития отдельного индивида его стремление к самореализации в сложных видах общественной деятельности, в труде еще должно быть сформировано, что невозможно сделать без надлежащих стимулов труда, в которых так или иначе представлено принудительное общественное воздействие. Во-вторых, ответственность человека при работе со сложными техническими системами невозможно обеспечивать только с помощью морали, ведь слишком велик риск ошибочных действий, совершенных из благих намерений. Поэтому необходимы правовые регуляторы, а следовательно, и государство. Но там, где есть право, есть и внешнее принуждение, столь ненавистное всякому абстрактному гуманизму. В-третьих, труд все-таки как-то нужно распределять в смысле приложения его к кон-

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25. Ч. II. С. 386–387.

¹² См.: Фромм Э. Иметь или быть. М., 1990. С. 160–161.

кретным отраслям производства в соответствии с общественными, а не личными потребностями. Следовательно, одна лишь свободная самореализация не может быть средством обеспечения эффективного труда в обществе будущего. Учитывая сказанное, можно сделать вывод о том, что любое, даже сверхсовершенное общество не будет обществом сплошного гуманизма, понимаемого единственно в смысле создания благоприятных условий для саморазвития человека. Думается, что подобное понимание, пожалуй, наиболее сильно представленное в работах Э. Фромма, является новой формой проявления абстрактного гуманизма.

Оценивая историческое назначение капиталистического общества в плане развития самого человека, Маркс отмечает, что «в качестве безудержного стремления к всеобщей форме богатства капитал гонит труд за пределы обусловленных природой потребностей рабочего и тем самым создает материальные элементы для развития богатой индивидуальности, которая одинаково всесторонняя и в своем производстве, и в своем потреблении и труд которой выступает поэтому уже не как труд, а как полное развитие самой деятельности... на место обусловленной природой потребности ставится потребность, созданная исторически»¹³. Развитие социальной сущности человека, выражающееся в изменении характера его потребностей, связывается здесь с принуждением к труду. Именно в результате данных общественных условий человек ставится перед необходимостью развития разнообразных интенсивных видов деятельности. В результате преодолевается его биологическая ограниченность, выражающаяся в исходной приспособленности к достаточно ограниченным видам активности и нежеланию чрезмерной интенсификации труда. Это положение говорит о необходимости стимуляции даже свободного духовного труда, каким может быть труд ученого, художника, композитора и т. д. Действительно, если сами исторические условия формирования потребности к всестороннему развитию связаны с принуждением, логично предположить, что и в процессе индивидуального развития без этого обойтись невозможно. Это кажется вполне разумным, если учесть, что

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. С. 281.

каждый человек имеет определенные биологические барьеры, препятствующие интенсификации деятельности.

Вопрос о том, гуманно ли принуждать человека к интенсивному социальному развитию или нет, не получил однозначного решения в философских взглядах и в педагогической теории. Философы фрейдистской и неопрейдистской ориентации, например Э. Фромм, решительно возражают против всякого давления на личность в педагогической практике¹⁴. Та же позиция выражена во взглядах прагматиста Дж. Дьюи¹⁵. Стремление к развитию личности ребенка исключительно на основе познавательного интереса популярно в современной педагогике. Но ряд специалистов полагает, что на основе одного познавательного интереса можно приобрести лишь поверхностные знания¹⁶. Мы думаем, что отмеченная выше общеисторическая закономерность развития природы человека через принуждение к труду обязательно должна проявляться и в процессе индивидуального развития личности. Не имея первоначально потребностей к развитым видам общественной деятельности, формирующаяся личность может включаться в них только под воздействием определенных общественных требований.

Думается, что понятие гуманизма относительно, а его отождествление с итогами некоторого этапа истории неправомерно. Общество на любой стадии развития будет поворачиваться к человеку как своими гуманными, так и негуманными, но необходимыми для обеспечения совместного производства сторонами. Соотношение того и другого, конечно, является исторически конкретным. Многие негуманные стороны жизни человека, несомненно, уходят в прошлое. Человек получает правовые гарантии свободы частной жизни, возможность выбора профессиональной деятельности, получает защиту от произвола отдельных лиц. Однако наряду с этими

¹⁴ См.: Фромм Э. *Иметь или быть*. М., 1990. С. 84–86.

¹⁵ См.: Дьюи Дж. *Введение в философию воспитания*. М., 1921. С. 61.

¹⁶ См.: Чхартишвили Ш. Н. Роль и место социогенных потребностей в учебно-воспитательной деятельности//Некоторые вопросы психологии педагогики социогенных потребностей. Тбилиси, 1974. С. 27; Диана Мейер, критикуя позицию Росси, предлагающего использовать на уроке главным образом моментальный интерес ребенка, отмечает значение саморефлексии волевых качеств в мотивации учебной деятельности (см.: Meyer D. T. *Self, Society and Personal Choice*. Columbia Univ. press, 1989 P. 193–194).

позитивными достижениями в обществе в целом имеет место интенсификация деятельности, убыстряется ритм жизни, растет количество нервных стрессов, особые проблемы порождают урбанизация, нарушение привычных форм контроля поведения. Все это не делает жизнь проще, не позволяет преодолеть все негативные факторы, влияющие на психическое здоровье людей. Таким образом, достичь полного воплощения гуманизма в смысле обеспечения каких-то стерильных условий бытия человека не удастся.

На данную ситуацию, по-видимому, реагируют новейшие философские течения, в которых выражаются новые гуманистические идеи. Выделяя в этих течениях некоторую общую линию, можно, пожалуй, сказать, что она заключается в приближении требований к поведению к конкретным обстоятельствам жизни. Это прежде всего относится к психотерапевтической практике, направленной на преодоление человеком стрессовых ситуаций, ощущения трагизма бытия, помощь в нахождении им смысла существования, опять же относящегося к конкретной жизненной ситуации, к определенному периоду времени. Последнее особенно характерно для философско-психологического течения, получившего название гуманистической психологии (Франкл, Роджерс, Маслоу и др.).

В философском плане развитие гуманистических идей выражается в отказе от метафизического способа мышления как такового. Это вполне понятно. Ведь метафизика прошлого как раз пыталась навязать человеку некоторый универсальный смысл бытия, заставить его самого предъявлять себе завышенные требования, толкающие к постоянному духовному поиску, совершенству, часто несовместимому с позитивно направленной предметно-преобразовательной активностью. Современные концепции, конечно, не отрицают необходимости духовного поиска, но они как бы заземляют его, пытаются соотнести духовный поиск и нравственное совершенство с конкретными обстоятельствами жизни. В ряде концепций это получает экзистенциальную направленность.

М. Хайдеггер полагает, что слово «гуманизм» потеряло свое значение именно из-за того, что последний связан с метафизикой. «Всякое определение человеческого существа, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование су-

щего в обход вопроса об истине бытия, метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики – имея в виду способ, каким определяется существо человека – проявляется в том, что она «гуманистична». Соответственно всякий гуманизм остается метафизичным»¹⁷. Здесь выражена идея о том, что метафизика создается человеком, исходя из сущего, из собственных представлений о самом себе. С точки зрения Хайдегера, это ложный путь, не учитывающий истину бытия как события, того, что соприсутствует существованию человека, одновременно составляя все его существо. «Человек существует таким образом, что он есть «вот» Бытия, т. е. его просвет. Это – и только это – «бытие» светлого «вот» отмечено основополагающей чертой экзистенции, т. е. экстатического вступления в истину бытия»¹⁸. Бытие здесь одновременно и бытие самого человека и бытие чего-то неведомого, иного. Истина бытия познается путем экстатической экзистенции. Такое познание-просветление, с точки зрения Хайдегера, и может составить смысл нового понимания гуманизма, лишённого метафизической ограниченности. Вопрос о познании-просветлении для нас остается по крайней мере спорным. Мы думаем, что интуиция в своей основе работает по тем же принципам обобщения, что и абстрактное, понятийное мышление. В ней только снимаются ограничения, связанные с осознанным рассмотрением ситуации столкновения разных принципов. Поэтому интуиция способна дать даже большее искажение образа целого, чем то, которое достигается при метафизических построениях, осознанно осуществляемых тем или иным философом. Но в идеях Хайдегера, несомненно, выражен протест против развития гуманистических идей на элементарной базе метафизического удвоения мира, преодоления недостатков земного бытия за счет произвольной конструкции, в которой желаемое выдается за действительное. Исходя из самоценности человека, а не из реальных условий его бытия, мы, несомненно, построим метафизический мир таким, каким его хотелось бы видеть человеку, и тем самым обманем самих себя.

¹⁷ Хайдегер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 197.

¹⁸ Там же. С. 199.

У Сартра гуманизм связывается с признанием неотъемлемого права человека на собственный выбор. При этом такой выбор должен быть немотивированным. Мотивация, согласно его взглядам, предполагает либо психологические предпочтения, либо ссылку на систему ценностей, выработанных не самим человеком, либо принятие чьего-либо совета. Все это, с точки зрения Сартра, означает, что человек осуществляет выбор не свободно, не самостоятельно. Навязывание человеку подобного выбора негуманно. Поэтому Сартр отвергает все концепции, в которых полагается, что человеку (индивиду) заранее дана некоторая сущность, которую следует усвоить, скажем, из культурно-исторического опыта людей, или понять как природную. Общей посылкой экзистенциализма является тезис о предшествовании существования сущности. Признание этого тезиса и означает, с точки зрения Сартра, утверждение подлинного гуманизма, заключающегося в утверждении того, что человек может стать всем, чем он сам пожелает. Эта идея по существу звучит оптимистически. Конечно, в самом бытии человека в предметном мире в точки зрения экзистенциализма заключен определенный трагизм. Тем не менее противостояние абсурду бытия один на один означает предельное раскрепощение творческих сил человека. Подобные мысли можно также найти у Камю, а с некоторой религиозной подпоркой для обретения мужества и у Пауля Тиллиха.

Экзистенциалистская концепция, конечно, привлекательна тем, что решение остается за человеком, что он предстает в ней как свободная, не связанная формальными канонами жизни творческая личность. Однако, говоря кибернетическим языком, немотивированный выбор схож с работой датчика случайных чисел. Человек же как существо целеполагающее не ведет себя подобным образом. Думается, что экзистенциалистское понимание свободы – лишь односторонне представленная составляющая процедуры творчества. Последнее, конечно, включает в себя произвольную гипотезотворческую активность мозга, но в целом оно никогда не осуществляется как процесс, совершенно не зависимый от общественно-исторических задач и представленных в практике человечества алгоритмов работы с проблемными ситуациями. Поэтому любое свободное

творчество не обходится без оснований выбора. Гуманизм заключается не в том, чтобы сделать выбор этих оснований произвольным, ориентированным лишь на максимальное развитие творческого потенциала субъекта, а в том, чтобы возможно более полно реализовать творческий потенциал каждого человека в общественно значимом творчестве. Только тогда бытие может приобрести высший смысл, противостоящий абсурду.

В современном мире популярность экзистенциалистской концепции проходит в связи с тем, что человечество все более остро сталкивается с необходимостью совместных действий по предотвращению экологической угрозы, ядерной войны. Это требует утверждения совместно разделенных общественных ценностей, а не отрицания критериев нравственного выбора.

Религиозная протестантская мысль прореагировала на эти потребности времени в основном в плане усиления представления о роли церкви и образе Христа как авторитетных источников нравственного требования, придающих нравственным понятиям общеобязательный смысл. Тем не менее современные протестантские теологи не отказываются от приоритетной установки на признание самоценности личного бытия, на утверждение активности личности в решении ее бытийственной ситуации. У К. Барта эти идеи развиваются на основе утверждения принципиальной инаковости Бога. Вера понимается им как дерзание, прыжок в неведомое. Во взглядах другого крупного протестантского теолога Пауля Тиллиха, характерных и для Барта, традиции протестантского мистицизма получают еще большее развитие. Тиллих трактует мужество как утверждение бытия вопреки факту небытия. Но при этом он отказывается от традиции мистицизма, полагающего обретение смысла за осознанием бессмысленности всех форм бытия. Тиллих полагает, что смысл может быть обретен как двойное отрицание бессмысленности. Мы не просто отрицаем бытие как бессмысленность, но отрицаем и смерть как бессмысленный конец бессмысленного бытия. При этом надежда исходит из обретенной вновь веры. Эти мысли хорошо резюмируются Тиллихом в самом конце его работы

«Мужество быть»: «Человек способен в тревоге вины и осуждения осознать Бога над Богом теизма, после того как традиционные символы, помогавшие ему выстоять перед лицом этой тревоги, утратили силу. После того как «суд Божий» был истолкован как психологический комплекс, а прощение грехов – как пережиток «образа отца», то, что раньше придавало силу этим символам, продолжает присутствовать и творить мужество быть вопреки опыту бесконечного разрыва между тем, что мы есть, и тем, чем мы должны быть. Возвращается лютеранское мужество, но уже лишенное опоры в вере в Бога суда и прощения. Оно возвращается в виде безусловной веры, которая говорит Да, несмотря на отсутствие особой силы, способной победить вину. Мужество, принимающее тревогу отсутствия смысла на себя, – вот граница, до которой способно дойти мужество быть. По ту сторону – только небытие. А внутри него все формы мужества восстановлены в силе Бога, который над Богом теизма. Корень мужества быть – тот Бог, который появляется, когда Бог исчезает в тревоге сомнения»¹⁹. Как видно из приведенного отрывка, акценты религиозного отношения к миру смещаются здесь с понимания Бога как судьбы или помощника в жизненных делах на Бога как символ, дающий «мужество быть» вопреки всем неблагоприятным обстоятельствам. Такой призыв, конечно, звучит гуманистически. Он ориентирует человека на активное отношение к миру, зовет к самоутверждению на основе развития собственных сил.

Внимание к конкретному человеку, разрешающему наличные противоречия собственного бытия, отчетливо выражено в «ситуационной этике» Флетчера. Суть его позиции заключается в том, что человек, действуя в ситуации, смягчает, видоизменяет принятые в обществе стандарты поведения в сторону снижения их нормативной строгости. Основой для такого смягчения выступает принцип любви. Любовь, согласно Флетчеру, представляет высший критерий, который делает абсолют относительным. Данная позиция, безусловно, претендует на конкретный гуманизм. Но в ней заключена опасность полного подчинения человека ситуации, трактовки ее в

¹⁹ Пауль Гиллих. Мужество быть//Пауль Гиллих. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 130–131.

сторону преимущественно гуманного отношения к себе, но не к другим.

Как видим, идея гуманизма весьма многогранна и по-разному представлена в разные исторические периоды развития общества. Несомненно то, что гуманизм предполагает заботу о конкретном человеке, стремление общества к созданию условий для реализации его возможностей и удовлетворения потребностей. Тем не менее, с нашей точки зрения, неправомерно отождествлять гуманизм с итогом истории, полагать, что в нем заключается ее смысл. Перед людьми всегда будут вставать сложные проблемы практического и морального характера, разрешение которых будет связано с собственными усилиями человека, а не с заботой о нем со стороны некоторых общественных структур. Поэтому гуманизм, думается, более всего целесообразно понимать в трех основных, исторически выявленных смыслах:

1. Гарантии основных прав человека как условия сохранения гуманных оснований его бытия.

2. Поддержка слабых, выходящая за рамки обычных представлений данного общества о справедливости.

3. Формирование социальных и нравственных качеств, позволяющих личности осуществлять самореализацию на базе общественных ценностей.

Разумеется, в само содержание основных прав также включается гуманистическое представление о гарантии максимально доступных на данном уровне общественного развития возможностей для творческого самовыражения личности, для улучшения ее материального благосостояния. Но последнее должно быть не просто дано обществом, а именно достигнуто человеком за счет собственного труда. Иначе гарантии гуманизма были бы путем в стагнацию, обернулись бы снижением стимулов труда.